Zeitschrift der Deutschen Morgenländi... Gesellschaft

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Socin**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Fünfzigster Band.

Leipzig 1896,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des fünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Protokollarischer Bericht über die am 3. October 1896 zu Halle a./S. abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Die Versammlung wurde von dem z. Secretär der Gesellschaft, Prof. Praetorius früh $9^3/_4$ Uhr eröffnet. Anwesend waren 18 Herren, darunter 3 Gäste (s. Präsenzliste in Beilage A). Auf Vorschlag von Prof. Windisch wurde Prof. Praetorius durch Acclamation zum Vorsitzenden, Prof. Pischel zum stellvertretenden Vorsitzenden der Versammlung gewählt. Zu Schriftführern wurden Prof. Zachariae und Dr. Fischer ernannt.

Der Vorsitzende begründete zunächst die Verlegung der Generalversammlung von Jena nach Halle mit den zur Zeit in Jena obwaltenden persönlichen Verhältnissen.

Darauf kamen zum Vortrag:

1) Der Secretariatsbericht (s. Beilage B). Im Anschluss an denselben ehrt die Versammlung in gewohnter Weise das Andenken der im letzten Geschäftsjahre verstorbenen Mitglieder durch Erheben von den Sitzen.

2) Der Bibliotheksbericht (s. Beilage C).

3) Der Redactionsbericht (s. Beilage D). Der in dem Redactionsbericht ausgesprochene Wunsch, in den für die ZDMG. bestimmten Aufsätzen alle persönliche Polemik zu unterlassen, wird von der Versammlung mit besonderer Freude begrüsst. Der auf eine Differenz mit der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands bezügliche Passus des Berichts findet die Zustimmung der Versammlung. Prof. Strack spricht den Wunsch aus, bei der Wahl der Aufsätze für die ZDMG. möglichst auch die Ergebnisse der Assyriologie und Aegyptologie zu berücksichtigen. Prof. Kuhn befürwortet den von Dr. R. Schmidt beabsichtigten Druck der marathischen Uebersetzung der Śukasaptati.

Auf Anregung von Professor Windisch erklärt sich die Versammlung dafür, dass in der ZDMG. von Bd. 51 an thunlichst die officielle preussisch-baierisch-sächsische Orthographie durchgeführt wird.

4) Der Kassenbericht (s. Beilage E). Zu Revisoren der Rechnungsführung werden die Proff. Kautzsch und Zimmern ernannt.

D[illegible] sammlung beschliesst den Neudruck der Wüstenfeld-Mahler'schen chronologischen Vergleichungstabellen.

Die ausscheidenden Vorstandsmitglieder Hofrath Bühler-Wien, Proff. Nöldeke-Strassburg, Weber-Berlin und Erman-Berlin werden durch Acclamation wiedergewählt[1]).

Die nächste Generalversammlung der D. M. G. wird in Verbindung mit der Allgemeinen Philologen-Versammlung am 29. September 1897 in Dresden stattfinden.

Für den Internationalen Orientalisten-Congress in Paris 5.—12. September 1897 verpflichtet sich der geschäftsführende Vorstand der Gesellschaft in hergebrachter Weise nach bestem Ermessen zu wirken. (Mitgliedskarten zu diesem Congresse sind bei der Firma F. A. Brockhaus-Leipzig erhältlich.)[2])

Einer vom Vorsitzenden gegebenen Anregung entsprechend, erklärt sich die Versammlung mit der bisher geübten Praxis einverstanden, aus der Kasse der D. M. G. Reiseunterstützungen nur in ganz exceptionellen Fällen zu gewähren.

Zweite Sitzung.

12 Uhr.

Auf Antrag der Revisoren wird dem Kassenführer Decharge ertheilt.

Eine längere Discussion knüpfte sich an das auf der Tagesordnung stehende von Prof. Socin in der ZDMG. 49, 180 fg. veröffentlichte Referat über die internationale Transcriptionsfrage.

Die Punkte 2. und 5. bei Socin, denen besonderer Werth beigemessen wurde, fanden ziemlich allgemeine Beistimmung. Lebhaften Widerspruch erfuhren dagegen vom linguistischen und typographischen Standpunkte aus Punkt 8. und die fürs Hebräische vorgeschlagene Transcriptionsweise.

Prof. Socin wies darauf hin, dass er selbst die vorgeschlagene Transcription in ihrem ganzen Umfange nicht billige; es sei aber ungemein schwierig gewesen, sich zu einigen, und eine internationale Einigung wäre doch wünschenswerth.

Die Proff. Kuhn und Zimmern treten für eine Einigung auch mit den Indogermanisten ein.

Schliesslich wurde der folgende Antrag von Prof. Socin gestellt und mit allen gegen 3 Stimmen genehmigt:

> „Es solle, nachdem sich die Generalversammlung über die vorgeschlagene Transcription geäussert hat, dem weiteren Vorstande der Gesellschaft überlassen werden, ob auf einmal oder allmählich vom 51. Bande ab eine veränderte Transcription auf der Basis der internationalen Vorschläge für die Zeitschrift durchgeführt werden solle“.[3])

1) Der Vorstand besteht demgemäss gegenwärtig aus den Herren Kautzsch, Windisch (1894), Socin, Pischel, Praetorius, Zimmern, Kuhn (1895, letzterer an Stelle des 1894 gewählten † Prof. Roth gewählt), Bühler, Nöldeke, Weber, Erman (1896).

2) Siehe das Nähere im III. Heft S. XVIII.

3) S. Beilage F.

Beilage A.

Liste der Theilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 3. October 1896 in Halle[1]).

1. E. Kuhn, München.
2. E. Kautzsch, Halle.
3. Praetorius, Halle.
4. Windisch, Leipzig.
5. Pischel, Halle.
6. Zachariae, Halle.
7. Fischer, Halle a/S.
8. H. L. Strack, Gross-Lichterfelde (Berlin).
9. J. W. Rothstein, Halle a/S.

*10. G. Beer, Halle a/S.
*11. R. Stübe, Halle a/S.
*12. C. Steuernagel, Halle a/S.
13. Eduard Meyer, Halle a/S.
14. A. Socin, Leipzig.
15. Zimmern, Leipzig.
16. Steindorff, Leipzig.
17. H. Winckler, Berlin.
18. Peiser, Königsberg.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1895/6.

Der Gesellschaft sind seit der vorjährigen Versammlung 16 ordentliche Mitglieder neu beigetreten, davon 6 noch für 1895. Zu Ehrenmitgliedern ernannt wurden anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums der D. M. G. neun hervorragende ausländische Gelehrte (Bd. 49, S. XVII); weiter die Herren Nöldeke und Krehl.

Die Gesellschaft beklagt den Tod ihres Ehrenmitgliedes Geh. Rath Prof. Dr. Stickel, der correspondirenden Mitglieder Dr. R. Rost und Îçvara Candra Vidyâsâgara, sowie der ordentlichen Mitglieder Antonin, Bollensen, Gerber, Reinke, Spitzer. Ihren Austritt erklärten die Herren Birrell, Hauck, Land, Preux, Strachan, Weiss; einige Mitglieder wurden aus den Listen gestrichen.

Die Gesellschaft beglückwünschte ihre Ehrenmitglieder, die Herren Krehl und Weber zu ihrem fünfzigjährigen Doctorjubiläum.

In Schriftenaustausch getreten ist die Gesellschaft mit der Redaction der Zeitschrift Toung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale zu Leiden.

Anlässlich des bevorstehenden Druckes des 18. Bandes von Webers Indischen Studien fragte der Herausgeber an, ob der bereits im Jahre 1880 gefasste Vorstandsbeschluss, Bd. 16—18 der Indischen Studien mit je 270 M. zu unterstützen, jetzt noch Geltung habe? Der geschäftsführende Vorstand glaubte diese Frage aus eigener Machtvollkommenheit bejahen zu können.

1) Die Namen werden in der Weise angeführt, wie sie von den Anwesenden selbst aufgezeichnet worden sind. * bezeichnet die, welche nicht Mitglieder der D. M. G. sind.

Ein katholischer Pfarrer, Herr Dr. Seb. Euringer, hat durch Vermittelung des Herrn W. Fell an den geschäftsführenden Vorstand die Mittheilung gelangen lassen, er sei bereit, der D. M. G. eine bestimmte, sehr nahmhafte Summe einzuhändigen, zur Deckung der Druckkosten für die noch ausstehenden Bände des äthiopischen Alten Testaments Dillmanns. Das hochherzige Anerbieten musste leider abgelehnt werden, da die hinterbliebenen Söhne Dillmanns im Hinblick auf den wenig druckfertigen Zustand des hinterlassenen Manuscripts und unter Hinweis auf die Thatsache, dass zu einer den berechtigten Ansprüchen genügenden Ausgabe jetzt zuvörderst noch weitere Handschriften zu vergleichen seien, durch Eingehen auf diesen Vorschlag nicht im Sinne ihres verstorbenen Vaters zu handeln glaubten. Gleichwohl schuldet unsere Gesellschaft der bereitwilligen Opferfreudigkeit jenes Herrn wärmsten Dank.

Von dem 49. Bande der Zeitschrift wurden abgegeben: 485 Exemplare an Mitglieder der Gesellschaft, 47 an gelehrte Gesellschaften und Institute; durch den Buchhandel vertrieben wurden 136; zusammen also 668 (9 Exemplare mehr als im Vorjahr).

Das Fleischer-Stipendium wurde am 4. März 1896 Herrn Friedr. Giese in Greifswald verliehen. F. Praetorius.

Beilage C.

Bibliotheksbericht für 1895—1896.

Die Vermehrung des Bestandes der Bibliothek ist im verflossenen Verwaltungsjahre wieder sehr stark gewesen. Anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums der Gesellschaft hat die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg der Bibliothek 92 Werke in 384 Bänden, Herr Verlagsbuchhändler Albert Brockhaus 154 Werke in 197 Bänden zum Geschenk gemacht. Herr Prof. Dr. Lucien Gautier in Lausanne hat ihr 8 werthvolle Bücher und ein MS., die Herren Geheimrath Prof. Dr. Wüstenfeld in Göttingen, Prof. Dr. Kuhn in München, und Prof. Dr. Vollers in Kairo je ein MS. geschenkt. Ausser den üblichen Fortsetzungen sind ausserdem neu eingegangen 120 Nummern (10464—10583) mit zusammen 143 Bänden. Die Gesammtzahl der neuen Werke beträgt demnach 732 Bände und 4 MSS. Auch die Benutzung der Bibliothek war stärker als früher. Es wurden ausgeliehen 777 Bände und 73 MSS. an 59 Entleiher. Trotz der grossen Arbeitslast ist es doch möglich gewesen, die Neuordnung der Bibliothek fast zu Ende zu bringen. Wenn nicht ganz besondere Hindernisse eintreten, wird sie noch in diesem Jahre beendet sein, so dass dann der Neudruck des Cataloges beginnen kann. Eine wissenschaftliche Ordnung des Münzcabinets ist von fachmännischer Seite in Aussicht gestellt worden. Von den in der letzten Generalversammlung bewilligten 400 Mark sind laut Quittung ausgegeben worden 275 Mark. Gewährung weiterer Mittel ist nicht mehr nöthig. R. Pischel.

Beilage D.

Aus dem Redactionsbericht.

Erschienen sind, gedruckt auf Kosten der D. M. G.:

Catalogus Catalogorum. An alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by Theodor Aufrecht. Part II. Leipzig 1896. In Commission bei F. A. Brockhaus. — Preis 10 Mark (für Mitglieder der D. M. G. 6 Mark).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. X. Band. Nr. 3.[1]) The Pitṛmedhasūtras of Baudhāyana, Hiraṇyakeśin, Gautama, edited with critical notes and index of words by Dr. W. Caland. Leipzig 1896. In Commission bei F. A. Brockhaus. — Preis 6 Mark (für Mitglieder der D. M. G. 4 Mark).

Für die 1895 zum 50jährigen Jubiläum der D. M. G. erschienene Festschrift „Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845—1895" sind nur die vier Geschäftsführer, und zwar jeder einzelne derselben nur für den von ihm verfassten Abschnitt verantwortlich. Für Abschnitt I Dr. Praetorius, für II Dr. Pischel, für III und IV Dr. Windisch. — In dem von mir verfassten Abschnitt III befindet sich S. 32 ein auf die Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes bezüglicher Passus, der in Wien Anstoss erregt hat, und den ich sicherlich nicht veröffentlicht hätte, wenn mir die Möglichkeit, dass er verletzend wirken könnte, sogleich klar gewesen wäre. Die durch meine Aeusserung veranlasste Erklärung der Herausgeber der Wiener Zeitschrift befindet sich im X. Band derselben, ebenda auch mein Versuch diese Sache beizulegen, sowie die darauf erfolgte Schlusserklärung der Wiener Herren.

E. Windisch.

---

1) Nr. 2 des X. Bandes ist noch nicht erschienen

Beilage E.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1895.

Einnahmen.

Summe	Posten	Text
27929 M. 62 ₰		Kassenbestand vom Jahre 1894.
	277 M. 52 ₰	auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1881/1894.
	6017 „ 83 „	Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1895.
	6295 M. 35 ₰	und
	270 „ — „	Beitrag von einem Mitgliede auf Lebenszeit v. J. 1895 an, incl. Porto.
6565 „ 35 „		
	29 M. — ₰	auf rückständ. Porti für directe Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1891/1894.
	234 „ 16 „	Porti für directe Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1895.
263 „ 16 „		
28 „ 99 „		Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1895, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:
	10866 M. 09 ₰	Bestand nach der Rechnung pro 1895.
	10837 „ 10 „	„ „ „ „ „ 1894.
	28 M. 99 ₰	Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1895 w. o.

Ausgaben.

Summe	Posten	Text
	5047 M. 58 ₰	für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 49“,
	449 „ 75 „	für Druck u. Papier z. d. Jubiläums-Festschrift: Die Deutsche morgenländ. Gesellschaft 1845—1895.
	91 „ 60 „	für Druck und Papier zu Accidenzien“.
5588 M. 93 ₰		
1400 „ — „		Unterstützung orientalischer Druckwerke.
1300 „ 75 „		Honorare für „Zeitschrift, Band 49“ und für frühere Bände, incl. Correctur derselben, sowie für Zusammenstellung des „historischen Mitglieder-Verzeichnisses“ in „Die D. M. G. 1845—1895“.
45 „ — „		Reisediäten an zwei Vorstands-Mitglieder der Gesellschaft nach Berlin und Leipzig.
302 „ 10 „		Gratificationen, Bewirthung von Ehrengästen und sonst. kleine Ausgaben bei Gelegenheit der Feier d. 50jähr. Stiftungsfestes der Gesellschaft i. d. J.
1745 „ — „		Honorare für Redaction der „Zeitschrift, Band 49“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.
498 „ 73 „		für Porti, Frachten etc., incl. der für solche in Halle gezahlten u. der durch die F. A. Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

490 „ 10 „ Zinsen von hypothekarisch und zeitweise auf Rechnungsbuch bei der Allgem. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

114 „ 80 „ zurückerstattete Auslagen.

4 „ 94 „ Lucrum durch Kursdifferenzen und auf eingegang. Wechsel und Checks.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

1500 ℳ. — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung,

345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung, u.

900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.

2745 ℳ. — ₰ w. o.

1378 ℳ. 94 ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechnung v. 12. Juni 1896, gedeckten Ausgaben.

2280 „ — „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 12. Juni 1896.

3658 „ 94 „

41800 ℳ. 90 ₰ Summa. Hiervon ab:

12820 „ 94 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

28979 ℳ. 96 ₰ Bestand. (Davon: 12800 ℳ. — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,

10866 „ 09 „ in dem Vermögen des Fleischer-Stipendii und 5313 „ 87 „ baar)

28979 ℳ. 96 ₰ w. o.

---

464 „ 67 „ für Buchbinder-Arbeiten (incl. solcher für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S).

400 „ — „ für Arbeiten behufs Catalogisirung der Bibliothek der Gesellschaft in Halle.

112 „ 37 „ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, f. Schreib- und Bibliotheks-Materialien, für Verpackungs- und Transport-Kosten von Büchern, Geräthschaften und Beischlüssen, für Vorhaltung und Wäsche von Handtüchern in der Bibliothek u. den Sitzungs-Localen, für Reinigung, Heizung und Aufwartung in denselben, sowie für sonstige kleine Anschaffungen im Laufe d. J.

1378 ℳ. 94 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 12. Juni 1896.

415 „ 55 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

963 „ 39 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den von Publicationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 12. Juni 1896.

12820 ℳ. 94 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant, Rechnungs-Rath Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Beilage F.

Beschluss des weiteren Vorstandes der D. M. G. betreffend die Umschrift des semitischen Alphabets.

Gemäss dem Beschlusse der diesjährigen Allgem. Versammlung (s. Bd. 50, S. XXVIII) ist der weitere Vorstand zur Meinungsäusserung betreffs der Frage der Umschrift des semitischen Alphabets veranlasst worden (vgl. Bd. 47, S. XXIII f.; Bd. 48, S. XXII f.; Bd. 49, S. XXVII). Die Abstimmung ergab, dass nur die Herren Socin und Bühler Annahme der Commissionsvorschläge (Bd. 49, S. 180 ff.) empfahlen. Herr Kuhn verwies auf seine demnächst erscheinende Druckschrift über die Transcriptionsfrage. Alle übrigen acht Mitglieder sprachen sich gegen Annahme der Commissionsvorschläge aus, und für Beibehaltung der bisher in unserer Zeitschrift üblichen Weise der Umschrift. Gleichwohl erklärten einige dieser Herren eine noch strengere Regelung der Umschrift auf Grund des bisher Ueblichen für erstrebenswerth.

Der geschäftsführende Vorstand der D. M. G.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1897:

1249 Herr Dr. Jyun Takakusu, 207 Motomatchi, Kobe, Japan. (S. XVII irrthümlich bereits für 1896 aufgeführt).

1250 „ Dr. Paul Schwarz, Privatdocent an der Universität in Leipzig, Waldstr. 29, III.

1251 „ stud. phil. R. Hassenstein in Tübingen, Gartenstr. 18 a.

1252 „ Dr. Friedr. Hirth, in München, Herzog Heinrichstr. 4.

1253 „ Ernest Walter Brooks, in London WC., 28 Great Ormond Str.

1254 „ Dr. Theod. Stockmayer, Pfarrvicar, in Degerloch b. Stuttgart.

1255 „ Cand. theol. J. P. P. Geisler, Convent de St. Etienne in Jerusalem.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist eingetreten:

43 Die Universitäts-Bibliothek in Christiania.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft:

Die ordentl. Mitglieder: Herrn Dr. H. G. Kleyn in Utrecht.
„ Dr. G. Wilhelm Deecke in Mülhausen, † 2. Jan. 1897.

Ihren Austritt erklärten die Herren: Raoul de la Grasserie in Rennes, Klein in Cannstadt, Löhr in Breslau, Reusch in Bonn, Schmid in Frohnstetten, Prinz von Windisch-Grätz in Wien.



Verzeichniss der vom 19. Nov. 1896 bis 28. Januar 1897 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 155a. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 50. Band. III. Heft. Leipzig 1896.
2. Zu Nr. 202. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième série. Tome VIII. No. 2. — Septembre—octobre 1896. Paris.
3. Zu Nr. 239b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1896. Heft 3. Geschäftliche Mittheilungen. 1896. Heft 2. Göttingen 1896.
4. Zu Nr. 593a (22). Sañhitá, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Ácharya. Edited by Satyavrata Çámaśramí (sic). Fasc. XL. Calcutta 1896. — B. I.. N. S., No. 885.
5. Zu Nr. 594a (45). Tattva-Cintámaṇi. Edited by Paṇḍit *Kámákhyá-Náth Tarka-Vágísa.* Vol. V. Fasc. IV. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 883.
6. Zu Nr. 594a (60). Aṇu Bháshyam, The. By Paṇḍit *Hemchandra Vidyáratna.* Fasc. III. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 884.
7. Zu Nr. 594a [71]. Vṛihat Svayambhú Puráṇam, The . . . . Edited by *Haraprasád Śástrí.* Fasc. V. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 880.
8. Zu Nr. 594a (72). Aitareya Bráhmaṇa, The, of the Ṛig-Veda, with the Commentary of Sáyaṇa Ácharya. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sámaśramí.* Vol. III. Fasc. IV—V. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 881. 882.
9. Zu Nr. 594b (22). Index, The, of the Maásir-ul-Umara, Vol. II, by Nawáb *Samsámud-Daula Sháh Nawáz Khán.* Edited by Maulavi *Mirza Ashraf Ali.* Vol. II. Fasc. X. XI. Calcutta 1896. — B. I., N. S. Nos. 665, 669, 673, 679, 684, 704, 708, 713, 740.
10. Zu Nr. 594d. Malik Muḥammad Jaisī, The Padumawāti (sic). Edited, with a Commentary, Translation and Critical Notes by G. A. *Grierson* and *Sudhākara Dvivedi.* Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 877. (594d (7)).
11. Zu Nr. 609f. Journal, The Geographical. Including the Proceedings of the Royal Geographical Society. December 1896. Vol. VIII. No. 6. January 1897. Vol. IX. No. 1. London.
12. Zu Nr. 1422aQ. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLIX. 1e. 2e. Stuk. Deel L. 2e Stuk. Batavia ‖ 'sHage 1896.
13. Zu Nr. 1422b. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Deel XXXIV. — 1896. Aflevering 1 en 2. Batavia 1896.
14. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXIX. Aflevering 3. Batavia | 's Hage 1896.

15. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie .... Septième série. — Tome XVII. 3e trimestre 1896. Paris 1896.

16. Zu Nr. 1521 a. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1896. No. 15—19. Paris.

17. Zu Nr. 1674 a. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks-Derde Deel. (Deel XLVII der geheele Reeks). Eerste Aflevering. 's-Gravenhage 1897.

18. Zu Nr. 2452. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. Alex. *Bertrand* et G. *Perrot*. Troisième série. Tome XXIX. Septembre-octobre 1896. Novembre-décembre 1896. Paris 1896.

19. Zu Nr. 2771 a Q. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde .... herausgegeben von A. *Erman* und G. *Steindorff*. Band XXXIV. 1. Heft. Leipzig 1896.

20. Zu Nr. 2852 a. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества ... Томъ XXXII. 1896. Выпускъ III. С.-Петербургъ 1896.

21. Zu Nr. 3644 F. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals, published in the North-Western Provinces and Oudh .... during the second [and] third quarter of 1896.

22. Zu Nr. 3645 F. [2392]. Catalogue of Books registered in the Punjab .... during the quarter ending 30th September 1896.

23. Zu Nr. 3769 b. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. V. Fasc. 10°. Roma 1896.

24. Zu Nr. 3877. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ..... von Hermann Guthe. Band XIX, Heft 2. Leipzig 1896.

25. Zu Nr. 3877 b. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von O. *Seesemann*. Leipzig 1896. Nr. 5. 6.

26. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXI. — 1896. — No. 5. Herausgegeben ... von ... Georg *Kollm*. Berlin 1896.

27. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXIII. — 1896 — No. 8—10. Herausgegeben ... von ... Georg *Kollm*. Berlin 1896.

28. Zu Nr. 4626 Q. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 160. 161. 162. November, December 1896. Januar 1897.

29. Zu Nr. 5231 Q. Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ VII. Выпускъ III и IV. Новая серія. С.-Петербургъ 1895.

30. Zu Nr. 5396 Q. Radloff, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. 8. Lieferung. 2. Lieferung des 2. Bandes. St.-Pétersbourg 1896.

31. Zu Nr. 5522. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXI. Тифлисъ 1896.

32. Zu Nr. 5528 Q. Handes Amsorya. Vol. X. Nr. 12. Wienna 1896. Vol. XI. Nr. 1. Wienna 1897.

33. Zu Nr. 5555 a. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XVIII. Part 7. 8. [London] 1896.

34. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Tomus XV. Fasciculus IV. Ediderunt Carolus *de Smedt*, Iosephus *de Backer*, Franciscus *van Ortroy*, Iosephus *van den Gheyn*, Hippolytus *Delehaye* & Albertus *Poncelet*. Bruxelles 1896.



35. Zu Nr. 5657 Q. Aufrecht, Theodor, Catalogus catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors. Part II. Leipzig 1896.

36. Zu Nr. 5908 F. Atlas der Alterthümer der Mongolei .... Herausgegeben von W. *Radloff*. Dritte Lieferung. Taf. LXXXIII—CIV. Санктпетербургъ 1896.

37. Zu Nr. 10218 F. Report, Annual Progress, of the Archaeological Survey Circle, North-Western Provinces and Oudh, for the year ending 30th June, 1896 [Lucknow 1896].

38. Zu Nr. 10314. Sibawaihi's Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von H. *Derenbourg* und dem Commentar des Sirâfi übersetzt und erklärt und mit Auszügen aus Sirâfi und anderen Commentaren versehen von G. *Jahn*. 15. Lieferung. Berlin 1896.

39. Zu Nr. 10390 Q. *Χρονικα Βυζαντινα. Τομος τριτος τευχος β'.* Византійскій Временникъ издаваемый при Императорской Академіи Наукъ подъ редакціею В. Г. Васильевскаго и В. Э. Регеля. Томъ III. Вып. II. Санктпетербургъ 1896.

40. Zu Nr. 10404 Q. Grundriss der iranischen Philologie .... herausgegeben von Wilh. *Geiger* und Ernst *Kuhn*. Band II, Lieferung 1. 2. Strassburg 1896.

41. Zu Nr. 10413 Q. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. Herausgegeben ... von A. *Seidel*. II. Jahrgang, 4. Heft. Berlin 1896.

42. Zu Nr. 10463 F. Smith, Edmund W., The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri. Part II. Allahabad 1896. [Archaeological Survey of India. New Imperial Series. Volume XVIII, Part II. N.-W. Provinces and Oudh: Volume III.]

43. Zu Nr. 10481 Q. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale ... Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. VII. No. 5. Décembre 1896. Leide 1896.

44. Zu Nr. 10554 Q. Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique par Franz Cumont. Fascicule IV. Bruxelles 1896.

II. Andere Werke.

10607. Bibliothek, Armenische. Herausgegeben von Abgar *Joannissiany*. I—IX. Leipzig s. a. (Von Herrn Josef Prasch in Graz).

10608. *Müller*, Friedrich, Bemerkungen über den Ursprung des Praeteritums im Neupersischen. [Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Classe. Band CXXXII.] Wien 1895. (Dgl.)

10609 *Frankfurter*, Oscar, Die rechtlichen und wirthschaftlichen Verhältnisse in Siam. Berlin 1896. (Vom Verf.)

10610 Q. Bihari, The Satsaiya of, with a Commentary entitled the Lala-Candrika, by Çri *Lallu Lal Kavi*. Edited with an Introduction and Notes by G. A. *Grierson*. Calcutta 1896. (Vom Herausgeber).

10611. *Stein*, M. A., Notes on Ou-K'ong's Account of Kaçmīr. [Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Classe. Band CXXXV.] Wien 1896. (Vom Verf.).

10612 Q. *Sarre*, Friedrich, Reise in Kleinasien — Sommer 1895 — Forschungen zur Seldjukischen Kunst und Geographie des Landes. Berlin 1896. Geographische Verlagshandlung Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). (Vom Verleger.)

10613. *Bacher*, Wilhelm, Die Bibelexegese Moses Maimûni's. Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1897. (Vom Verleger.)

10614. Baudhāyana, Hiraṇyakeśin, Gautama, The Pitṛmedhasūtras of. Edited with Critical Notes and Index of Words by W. *Caland*. [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. X. Band. Nr. 3.] Leipzig 1896.

10615. *Perles*, Felix, Zur althebräischen Strophik. Wien 1896. [SA. aus der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes". X. Band.] (Vom Verf.)

10616. *Επετηρις.* *Ετος α'.* [*Φιλολογικος Συλλογος Παρνασσος.*] *Εν Αθηναις* 1897.

10617. *Apte*, Raghunath Narayan, The Doctrine of Máyá; its existence in the Vedánta Sútras and development in the later Vedánta. [The Sujna Gokulji Zala Vedant Prize Essay 1889.] Bombay 1896. (Von der Bombay University.)

10618 F. Fontes, Rerum Normannicarum Arabici, ... edidit Alexander *Seippel*. Fasciculus I. Christianiae 1896. (Von der Universitätsbibliothek in Christiania.)

10619. *Prenger*, J., The Dusuns of Borneo and their Riddles. Extrait des Actes du Xe Congrès international des Orientalistes. Session de Genève. 1894. Section V. (Extrême Orient.) Leide 1896. (Vom Verf.)

10620 Q. *Lith*, P. A. van der, *Spaan*, A. J., en *Fokkens*, F., Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Deel 1. 's Gravenhage-Leiden s. a.

10621 Q. *I-tsing*, Mémoire composé à l'époque de la grande Dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident. Traduit en français par Édouard *Chavannes*. Paris 1894.

10622. *Stern*, Bolko, Ägyptische Kulturgeschichte. Band I. Altertum. Magdeburg 1896.

10623 Q. [Se-ma Ts'ien] Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien traduits et annotés par Édouard *Chavannes*. Tome I. Paris 1895.

Zu B.

Kupfermünze aus Tunis. Av. 'Alī Bei Tūnis 5 Ṣantīm sene 1309. Rev. Tunisie 5 Centimes 1892. (Von Herrn Dr. *Jacob*.) . . . B. 619.

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1896.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. R. G. Bhandarkar, Prof. am Deccan College, in Puna in Indien (63).
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geheimer Rath, der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg Ehrenmitglied mit Sitz und Stimme, in Leipzig-R., Hospitalstr. 25, II (35).
- Dr. Edw. Byles Cowell, Prof des Sanskrit an der Universität zu Cambridge, Engl., 10 Scrope Terrace (60).
- Dr. V. Fausböll, Prof. an der Universität zu Kopenhagen (61)
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität in Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Professor in Rom, via Botteghe oscure 24 (58).
- Dr. H. Kern, Professor an der Universität in Leiden (57).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an der Univ. in Leipzig, An der I. Bürgerschule 4 (65).

Sir Alfred C. Lyall, K.C.B. etc. Member of Council, India Office, London SW (53).

Herr Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford, Norham Gardens 7 (27).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an der Univers. in Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (64).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France, à Paris, rue de Sfax 2 (55).
- Dr. Wilhelm Radloff Excellenz, Wirkl. Staatsrath, Mitglied der k. Akad. der Wissenschaften in St. Petersburg (59).
- Dr. S L. Reinisch, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Feldgasse 3 (66).
- Dr. Em. Senart, membre de l'Institut, à Paris, rue François Ier 18 (56).
- Dr. F. von Spiegel, Geheimer Rath u. Prof. in München, Haydnstr. 11 (51).
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London SW, Grenville Place 15 (24).
- Dr. Wilh. Thomsen, Prof. an der Universität zu Kopenhagen, V, Gamle Kongevei 150 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut in Paris, 2 rue Fabert (28).
- Dr. Albrecht Weber, Prof. an der Univ. in Berlin SW, Ritterstr. 56 (54).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor a. d. Universität in Göttingen, Weender Chaussee 48 (49).

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., in London (26).
- Dr. G. Bühler, k. k. Hofrath, Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Prof. an d. Univ. in Wien IX, Alserstr. 8 (46).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehren-, resp. correspondirenden Mitgliedern proclamirt worden sind.

Herr Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan (5).
- Îçvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta (43) (†).
- Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, K. C. M. G., Her Majesty's Consul-General for Algeria and Tunis in Alger (41).
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London NW, Primrose Hill, 1, Elsworthy Terrace (51) (†).
- Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A. (32).
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in New York (16).
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut (39).

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald, Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Herman Almkvist, Prof. der semit. Sprachen an der Universität in Upsala (1034).
- Dr. C. F. Andreas in Schmargendorf bei Berlin, Heiligendammstrasse 7 (1124).
- Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin C, Friedrichsgracht 53 (1078).
- Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 4 (990).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Professor in Bonn, Colmantstr. 37 (522).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Lindengasse 25 (804).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Dr. Friedrich Baethgen, Consistorialrath, Professor an der Universität in Berlin, Charlottenburg, Kantstr. 19 (961).
- Rev. Prof. Dr. Ralph H. Baldwin, in New York, 29 Lafayette Place (1168).
- Willy Bang, Professor an der Univ. in Löwen (1145).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. in Berlin N, Weissenburgerstr. 6 (835).
- Wilh. Barthold, Magistrant an der Univers. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Grosser Prosp. Haus 4, Quart. 11 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Akad. in Münster i/W., Erphostr. 16 (955).
- René Basset, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger in L'Agha (Alger-Mustapha), Rue Michelet 77 (997).
- Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrath, Director des Museums für Völkerkunde und Prof. an der Univ. in Berlin SW, Königgrätzerstr. 120 (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg i/H., Universitätsstr. 13 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Professor a. d. Univers. in Basel, am Schänzlein bei St. Jakob (1063).
- Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. à l'École de Théologie in Genf, 10 Avenue de la Servette, Villa Fantaisie (1096).
- Dr. Anton Baumstark in Waldshut i. Baden, am Landgericht (1171).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg, Pastorenstr. 11 (793).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Waldemar Belck, Fabrikdirector in Weilburg a. d. Lahn (1242).
- Lic. Dr. Immanuel G. A. Benzinger, Stadtpfarrer in Neuenstadt am Kocher (1117).
- Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton Vaud, Schweiz (1055).
- Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
- A. A. Bevan, M. A., Professor in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. in Heidelberg (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Alserstr. 25, 2. Stiege, I. Stock (573).
- Dr. Th. Bloch, Archaeological Museum, in Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University, in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Danzig, Heil. Geistgasse 94 I (1142).
- Dr. J. T. de Boer, Conservator des Museums der friesischen Gesellschaft in Leeuwarden (1210).
- Dr. Alfr. Boissier, in Genf, 4 Cours des Bastions (1222).
- stud. jur. et phil. Max Bollacher, in Berlin SW, Lindenstr. 85 (1231).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Wiesbaden, Wolramstr. 19 (133) (†).
- A. Bourguin, Pastor in Lausanne (1008).
- Dr. Peter von Bradke, Prof. an d. Univ. in Giessen, Bleichstr. 14 (906).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Kongensgade 92 (764).
- Dr. Oscar Braun, Professor, in Würzburg, Sanderring 6, III (1176).
- James Henry Breasted, Prof. in Chicago, 515-62nd Street, Englewood (1198)
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
- Dr. Karl Brockelmann, Privatdoc. a. d. Universität in Breslau, Rosenthalerstr. 2 (1195).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Prof. in Vevey, Canton de Vaud, Villa Beauval (Schweiz) (1009).
- Dr. th. Karl Budde, Professor an der Universität in Strassburg i/Els., Spachallée 4 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt.D. F.S.A., Assistent Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., in London WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. der Theologie a. d. Univ. in Leipzig, Rosenthalgasse 13 (920).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland in Breda i/Holland, Seeligsingel 486 (1239).
- Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Gesandter in Sofia (Bulgarien) (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena, Forstweg 1 (1075).
- Rev. L. A. Casartelli, M. A., St. Bede's College, in Manchester, Alexandra Park (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor a. D. in München, Rottmannstrasse 10 (979).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Exc., Prof. d. hebr. S[illegible] u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
- M. Josef Cižek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Hyde Clarke, Esq., V. P. R. Hist. S., V. P. Anthr. Inst. in London SW, St. George Square 32 (601).
- Dr. Ph. Colinet, Professor des Sanskrit und der vergl. Grammatik an der Universität in Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College, in Bryn Mawr Pa. bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Privatdocent an der Univ. in Leipzig, Grassistrasse 27, II (1141).

Herr Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Nachtigallensteig 6 a (885).
- Professor Dr. Mich. John Cramer in New York, East Orange, Prospect Str. 40 (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., Warren Avenue 45 (923).
- P. Jos. Dahlmann S. I., Exaeten bei Roermond, in Limburg, Holland (1203).
- Rev. Prof. T. Witton Davies, B. A., Principal, Midland Baptist College, in Nottingham, England (1138).
- Dr. Alexander Dedekind, in Wien XVIII, Staudgasse 41 (1188).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des Gymnasiums in Mülhausen (Elsass) (742) (†).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Kaiser Wilhelmstrasse 105 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des Langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris, Rue de la Victoire 56 (666).
- Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beseler Allée 39 (1132).
- Dr. F. H. Dieterici, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Universität in Berlin, Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
- Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
- R. C. Dutt, C. I. E., J. C. S., in Cuttack, Lower Bengal (India) (1213).
- Dr. Rudolf Dvořák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag III, 44 Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, K. Gymnasiallehrer in München, Türkenstr. 49 II (1130).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. Leipzig, in Tutzing (Bayern), Villa Ebers, im Winter in München, Triftstr. 6 (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnou 7bis (947).
- Dr. Karl Ehrenburg in Würzburg, Friedenstr. 15 (1016).
- Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Südende, Bahnstrasse 21 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, Marine Terrace 575 (641).
- Waldemar Ettel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1015).
- Dr. Julius Euting, Prof. an der Univ. und Bibliothekar d. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, à Alger (963).
- Dr. Winand Fell, Professor an der Akademie in Münster i. W., Sternstrasse 2a (703).
- Dr. A. Fischer, Lehrer am orient. Seminar in Berlin N., Ziegelstr. 13, II. (1094).
- Dr. Johannes Flemming, Custos an der Universitäts-Bibliothek in Bonn, Arndtstr. 35 (1192).
- Dr. Karl Florenz, Prof. an der Univ. in Tōkyō, Japan, Koishikawa-Ku, Kobina Suido Mach 87 (1183).
- Dr. Willy Foy, Assistent am Königl. ethnogr. Museum in Dresden, Fürstenstr. 89 part. (1228).
- Dr. R. Otto Franke, Professor an der Univ. in Königsberg i/Pr., Schönstrasse 2 III (1080).
- Dr. Siegmund Fränkel, Professor an der Univ. in Breslau, Freiburgerstrasse 25 I (1144).

Herr Jacob Frey, Apotheker, z. Z. Correspondent bei der Kaukasischen Pharmaceutischen Handelsgesellschaft in Tiflis (1095).
- Dr. Ludwig Fritze, Professor und Seminar-Oberlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit u. Curator des Provincial Museum in Lucknow (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. Charles Gainer (Adr. unbekannt) (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an der Universität in Tübingen, Neckarhalde 37 (904).
- Dr. Lucien Gautier, Professor der alttestamentl. Theologie in Lausanne, Grotte 1 (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. in Erlangen, Kasernstr. 11 (930).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin NW, Bandelstrasse 45 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Hofrath, Professor an der Universität in Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
- Dr. W. Gerber, Prof. an der deutschen Univ. in Prag, III Badgasse 284 (1147) (†).
- C. E. Gernandt, Director in Stockholm (1054).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien VI, Blümelgasse 1 (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Greifswald, Nicolaistr. 3 (877).
- Rev. Dr. D. C. Ginsburg in Holmba, Virginia Water, Surrey, England (718).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, Schwabinger Landstr. 50 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Professor an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor am Columbia College in New York, Nr. 57 East, 76th Street (1050).
- Dr. Raoul de la Grasserie, Richter in Rennes, Rue Bourbon 4 (1139).
- Dr. George A. Grierson, B. C. S., Asiatic Society, in Calcutta (Bengal), Parkstreet (1068).
- Dr. Julius Grill, Professor a. d. Univ. in Tübingen, Grabenstr. 5 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. an der Universität in Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilh. Grube, Prof. a. d. Univ. und Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Charlottenburg, Kantstr. 149 (991).
- Frhr. Werner von Grünau, stud. jur. in Heidelberg, Anlage 39 (1244).
- Dr. Max Grünbaum in München, Schleissheimer Str. 40 (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag II, Krakauergasse 5 (873)
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Friedenau b. Berlin, Handjerystr. 17 I (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Professor a. d. Univ. in Leipzig, Kramerstr. 7 (919).
- Johannes Haardt, Pastor in Wesel (1071).
- Dr. med. et philos. Julius Caesar Haentzsche in Dresden, Amalienstr. 9 (595).
- P. Anton Haitzmann S.J., Prof. am kathol. Seminar in Sarajewo, Bosnien (1236).
- Etienne Halász in Galgócz (Ungarn) Com. Nyitra, Varaljagasse 19 (1165).
- Dr. J. Halévy, Maitre de Conférences à l'École pratique des Hautes Études, à Paris, Rue Aumaire 26 (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Altweiler bei Harskirchen, Unter-Elsass (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).

Herr Dr. Edmund Hardy, Prof. in Freiburg i/Schw., Beauregard (1240).
- Dr. A. Harkavy, kais. russ. Staatsrath und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen, Rue des Récollets 25 (881).
- Dr. Martin Hartmann, Professor am kais. orientalischen Seminar in Berlin, Charlottenburg, Schillerstr. 7 (802).
- Dr. J. Hausheer, z. Z. in Zürich V, Seefeld, 192 (1125).
- Justus Heer, stud. orient. in Basel, Austr. 79 (1218).
- Rev. Dr. M. Heidenheim in Zürich, Wollishofen (570).
- P. Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Johs. Hertel, Hilfslehrer am Real-Gymnasium in Zwickau, Leipziger Str. 11 I (1247).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle a/S., Louisenstr. 4 (359).
- A. Heusler, V. D. M. in Berlin SW, Johanniterstr. 3 II (1156).
- Dr. A. Hillebrandt, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Professor a. d. Universität von Pennsylvania, in Philadelphia (1199).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Stiftstr. 5 (567).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Professor am Montefiore College in Ramsgate, England (995).
- cand. theol. Arthur Hirscht, in Zehlendorf bei Berlin, Machnowerstr. 18a (1223).
- Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität in Freiburg i. Br., Schillerstrasse 4 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Madrasah College, und Sekretär der Asiatic Society in Calcutta, Wellesley Square (818).
- Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. an d. Univ. in Freiburg i. B., Moltkestr. 42 (934).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edw. W. Hopkins, Professor am Yale College, in New Haven, Conn., U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, Privatdocent a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Neudorf bei Strassburg, bei St. Urban 22a (1066).
- Cand. phil. Josef Horovitz, in Berlin N, Artilleriestr. 27, Hof III (1230).
- Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenländ. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
- Clément Huart, Dragoman der französischen Botschaft in Constantinopel (1036).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allée 31 (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Archaeological Survey, in Bangalore (946).
- Dr. Georg Huth, Privatdocent a. d. Universität in Berlin, Charlottenburg, Kaiser-Friedrichstr. 57 (1202).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Professor am Columbia College, Highland Avenue, Yonkers, in New York, U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Privatdocent a. d. Universität in Halle a/S., Sophienstrasse 39 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Univ. in Bonn, Niebuhrstrasse 29a (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Altstädt. Langgasse 38 (820).
- Dr. P. Jensen, Prof. an der Univ. in Marburg i/H., Frankfurterstr. 21 (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Dr. Ferd. Justi, Geheimrath und Prof. a. d. Univ. in Marburg i/H., Barfüsserthor 32 (561).

Herr Dr. Th. W. Juynboll, in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor an der Univ. in Zürich, Hottingen, Kasinostr. 4 (1027).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Univ. in Bonn, Weberstr. 27 (462).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Andrassystrasse 20 (892).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Halle a/S., Wettiner Str. 31 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis, Ungarn (1104).
- Dr. S. Kekule v. Stradonitz, Referendar u. Lieutenant a. D. in Gross-Lichterfelde b/Berlin, Marienstr. 16 (1174).
- Dr. Camillo Kellner, Professor am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. Charles F. Kent, Professor of Biblical Literature and History at Brown University, in Providence R. J. (1178).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald, Steinstr. 25 (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Prof. an der Universität in Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr. H. Kiepert, Professor an der Universität in Berlin SW, Lindenstrasse 11 (218).
- Leonard W. King, of British Museum, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, in London WC (1191).
- Dr. Johannes Klatt, Bibliothekar an der Kgl. Bibliothek in Berlin a. D., Westend, Charlottenburg, Linden Allée 8/10 (878).
- Rev. F. A. Klein in Cannstadt i/Württemb., 41, Olgastrasse (912).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. K. Klemm in Berlin NW, Perlebergerstr. 31 (1208).
- Dr. H G. Kleyn, Professor in Utrecht (1061) (†).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. A. Köhler, Geheimer Rath u. Prof. d. Theol. in Erlangen, Spitalstr. 30 (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest VII, Holló-uteza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, in Berlin NW., Louisenstr. 43 II (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzow, Privatdocent a. d. Universität zu St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11 Log. 10 (1216).
- Dr. Eduard König, Professor an d. Univ. in Rostock, Paulstr. 29 (891).
- Dr. phil. Leberecht Kootz, Predigtamts-Candidat in Nieder-Lössnitz b/Dresden (1204).
- Alexander Kováts, Professor der Theologie am röm.-kathol. Seminar in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. J. Kresmárik, k. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békéser Comitat, Ungarn (1159).
- Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden, Bergstr. 42 (1073).
- Theod. Kreussler, Pastor in Ursprung b. Stollberg i. Erzgebirge i/Sachsen (1126).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdocent an der Univ. in Wien IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. Joseph Kuhnert, cand. theol. cath. in Breslau, Domplatz 4 (1238).
- Dr. E. Kurz, a. o. Professor der semit. Philologie an der Universität in Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Osdola, Ehrendoctor d. Philosophie u. d. semit. Sprachen, auf Schloss Maros-Nemethi, Post Déva (Ungarn) (696).

Herr Dr. S. Landauer, Prof. u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg-Hallberger, k. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., auf Schloss Tutzing, Oberbayern (1043).
- Dr. Carl Lang, Oberlehrer am Kgl. Seminar in Droyssig b. Zeitz (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Corresponding Secretary of the American Oriental Society, Prof. of Sanskrit in Harvard University, 9 Farrar Street, in Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Dr. M. Lauer, Geh. Regierungsrath u. Schulrath in Stade (1013).
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Privatdocent an der Universität in Berlin NW, Louisenstr. 51 (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- Paul Lergetporer, Gymnasiallehrer am Staats-Obergymnasium in Laibach (1100).
- L. Leriche, Chancelier du consulat de France à Mogador, Maroc (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent in Kiel, Waisenhofstr. 26 I (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Privatdocent an der Universität in Breslau, Moltkestrasse 10 part. (1110).
- Dr. Arthur Lincke in Dresden, Bergstr. 5 (942).
- Dr. Ernest Lindl, Presbyter in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig, Egelstr. 8 (952).
- Dr. J. Löbe, Geheimer Kirchenrath in Rasephas bei Altenburg (32).
- D. Theophil Löbel, Censur-Inspektor im k. ottomanischen Unterrichtsministerium in Constantinopel (1114).
- Lic. Dr. Max Löhr, Prof. an der Universität in Breslau, Klosterstr. 10, Gartenhaus II (1164).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. an der evang.-theol. Fakultät in Wien IX, Lazarethgasse 29 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Alfred Ludwig, Professor an der deutschen Universität in Prag, Königl. Weinberge, Čelakowský-Str. 15 (1006).
- Jacob Lütschg, Secretair d. kais. russ. Consulats in Bochara (865).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London W, Sussex Garden 55 (922).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College, in Toronto, Canada (1020).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford, 7 Fyfield Road (1051).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College and Lecturer in Cambridge (England) (1237).
- Dr. Eduard Mahler, Assistent der k. k. Gradmessung in Wien IX, Berggasse 17 (1082).
- Dr. Oskar Mann, Assistent b. d. Kgl. Bibliothek in Berlin N, 58, Wörtherstrasse 37 II (1197).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in the University of Oxford (1024).
- Dr. Karl Marti, Prof. der Theol. an der Univ. in Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael Maschanoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag, Bilderdijkstr. 102 (270).
- Dr. A. F. von Mehren, Professor der semit. Sprachen in Kopenhagen, Kannikestraede 11 (240).
- Dr. Bruno Meissner, Privatdoc. a. d. Univ. in Halle a/S., Sternstr. 3 (1215).
- Dr. Ludw. Mendelssohn, Staatsrath u. Prof. a. d. Univ. in Dorpat (895) (†).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrath, Professor d. Theologie in Heidelberg, Bunsenstrasse 1 (537).

Herr Dr. Ed. Meyer, Professor a. d. Universität in Halle a/S., Giebichenstein b. Halle, Reilstr. 88 (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. wirklicher Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- stud. phil. Curt Michaelis, in München, Hohenzollernstr. 73 (1181).
- Dr. Ch. Michel, Professor an der Universität in Lüttich, 110 Avenue d'Avroy (951).
- Cand. theol. S. Michelet aus Christiania, z. Z. in Leipzig (1136).
- Dr. theol. L. H. Mills in Oxford, Norham Road 19 (1059).
- Dr. O. F. von Möllendorff, kaiserlich deutscher Consul in Manila, Philippinen (986).
- J. P. von Moellendorff, Vice-Director des statist. Amtes in Shanghai (China), c/o custom house (690).
- Dr. George F. Moore, Professor of Theology, in Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel, Pera, Rue Kartal 3 (981).
- Dr. J. H. Mordtmann, kaiserl. deutscher Konsul in Salonik (807).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Constantinopel, Cantardjilar (1170).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsrath u. Professor d. Theol. an der Universität in Kiel, Jaegersberg 5 (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (473).

Herr Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien VIII, Wickenburggasse 24 (824).
- Dr. Friedrich W. K. Müller, Hilfsarbeiter am Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Tempelhof b/Berlin, Dorfstr. 6 (1101).
- Dr. Ed. Müller-Hess, Professor in Bern, Zieglerstrasse 30 (834).
- Dr. C. A. Nallino in Neapel, R. Istituto Orientale (1201).
- Dr. Eberh. Nestle, Professor in Ulm a/D. (805).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien IX, Garnisongasse 4 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Ludwig Nix, Privatdocent an der Universität in Bonn (1079).
- Dr. W. Nowack, Professor an der Univers. in Strassburg i/Els., Ruprechtsau, Hauptstr. 58 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Wissenschaftl. Hilfsarbeiter am Münzcabinet der Kgl. Museen, in Berlin N, Elsasserstr. 32 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Privatdocent in Kopenhagen, N. Norrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Kiel, Reventlow Allée 20 (993).
- stud. phil. J. van Oordt, in Leiden, Oude Ryn (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Regierungsassessor, in Cöln a/Rh., Glockengasse 3 (1229).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an der Universität in Basel, Bernoullistrasse 6 (707).
- Dr. C. Pauli, Professor am Kantonslyceum zu Lugano (Cant. Tessin), Casa Monti, Viale Carlo Cattaneo 94 (987).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent an der Universität in Königsberg i/Pr., Dohnastr. 10 (1064).
- Dr. Felix Perles, in München, Landwehrstr. 43 (1214).
- Dr. E. D. Perry, Columbia College, in New York, 133 East, 55th Street (1042).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha, Dammweg 25 (328).
- Dr. Eduard Peter, k. k. Regierungsrath und Honorar-Professor der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an der deutschen Universität in Prag I. Kreuzherrenstift 3 (388).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Dr. Norbert Peters, Prof. der alttestamentlichen Exegese an der B. theolog. Facultät in Paderborn (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2 (1209).

Herr Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock, Georgstr. 74 (699).
- Dr. Bernhard Pick, in Albany, New-York, 393 Washington Str. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Prof. an der Universität und Ober-Bibliothekar an der Univ.-Bibliothek in Göttingen, Gronerthor 1 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; 36, Heath Str., Hampstead, London NW (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Schillerstr. 8 (796).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S, Franckestr. 2 (685).
- Josef Prasch, Sparkassen-Beamter in Graz (Steiermark) II, Leonhardstrasse 59 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Coblenzerstr. (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Professor a. d. Univers. in Göttingen, St. Annengang 2 (1200).
- Dr. H. Reckendorf, Professor a. d. Univ. in Freiburg i. B., Maximilianstrasse 34 (1077).
- Dr. theol. und phil. C. Reinicke, Professor in Wittenberg (871).
- Dr. Lorenz Reinke, Hofbesitzer in Langförden bei Stadt Vechta, Oldenburg (510) (†).
- Dr. F. H. Reusch, Professor der katholischen Theologie in Bonn, Lennéstrasse 20 (529).
- Dr. J. N. Reuter, Docent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität zu Helsingfors, Fredsgaten 11 (1111).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, in New York (887).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. der Theologie an der deutschen Univ. in Prag III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim, Post Ingenheim, bei Landau, Rheinpfalz (1005).
- Dr. James Robertson, Prof. of Orient. Languages, in Glasgow 7 the University (953).
- Dr. Joh. Roediger, Director der Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H., Schwanallée 7 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Professor am Drew Theological Seminary, in Madison, New Jersey, U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, pens. ev. Pfarrer in Biberach a. d. Riss (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Excellenz, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
- Arthur von Rosthorn, z. Z. in Shanghai (China), Custom office (1225).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Sophienstr. 30 (915).
- Dr. Max Rottenburg in Vizsoly, Ungarn (1212).
- W. H. D. Rouse, M. A., Fellow of Christ's College, in Cambridge, England (1175).
- Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Professor an der Univ. in Königsberg i/Pr., Sackheimer Kirchenstr. 5 (880).
- Dr. Julius Ruska, Prof. an der Oberrealschule in Heidelberg, Kettengasse 25 (1163).
- Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich. Fluntern, Plattenstr. 45 (869).
- Dr. med. Lamec Saad, Sanitätsarzt, in Jaffa (Syrien) (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrath, Mitglied der kais. Akad. d. W. Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).

Herr Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rath u. königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Privatdocent an der Universität in München, Giselastr. 8 (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. des Arab. an der Univ. in Rom, Lungara 10 (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Fontenoille (Ste Cécile), Belgien (1056).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, in Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Regierungsrath in Zweibrücken (626).
- Joh. Michael Schmid, Canonicus hon. an der griech.-melchitisch-kathol. Kathedralkirche St. Peter zu Dschedaïdat Mardschâjûn der Diözese Bâniâs (Caesarea Philippi in Palaestina), Pfarrer und Localschulinspector in Frohnstetten, Post Deggendorf, Niederbayern (1047).
- Dr. Erich Schmidt in Bromberg, Töpferstr. 20 (1070).
- Dr. Johannes Schmidt, Geh. Rath u. Prof. an der Univ. in Berlin W, Lützower Ufer 24 (994).
- Dr. Richard Schmidt in Eisleben, Freistr. 29 (1157).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag I, Aegidigasse (Dominicaner-Kloster) 9 (862).
- Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar der kgl. Univers.-Bibliothek in München, Leopoldstr. 33. I (1128).
- Dr. George H. Schodde, Prof. a. d. Capital University, in Columbus, Ohio, 452 Keniball Place, U. S. A. (900).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. Fritz Schrader, Lehrer an der deutschen höheren Bürgerschule, in Constantinopel, Pera, Radolph Sokak (1152).
- Dr. W. Schrameier, kaiserl. deutscher Vice-Consul a. i. am kaiserl. deutschen Consulat in Shanghai, China (976).
- Dr. Martin Schreiner, Docent an der Lehranstalt für Wissenschaft des Judenthums zu Berlin N, Krausnickstr. 11 II (1105).
- Dr. Paul Schröder, kaiserl. deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. an der Univ. in Innsbruck, Museumsstrasse 10 III (905).
- Dr. Friedrich Schulthess, Privatdocent an der Universität in Göttingen (1233).
- Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Ellrich a. Harz (790).
- Lic. Dr. Fr. Schwally, Privatdocent a. d. Univers. in Strassburg i/Elsass, Lessingstr. 3 (1140).
- Dr. J. Schwarzstein, Rabbiner in Karlsruhe, Herrenstrasse 14 (1097).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Professor an der k. böhmischen Universität und Kaplan zu St. Heinrich in Smichow bei Prag, Hussgasse 304 (1161).
- Dr. Ernst Seidel, prakticirender Arzt in Leipzig-Reudnitz, Grenzstrasse 9 II (1187).
- P. Dr. Cyrill Seifert, Augustinerstiftspriester im Königskloster zu Brünn (1205).
- Dr. Chr. F. Seybold, Professor der semit. Sprachen an der Univers. in Tübingen, Hechingerstr. 14 (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. K. Siegfried, Geh. Kirchenrath, Prof. der Theologie in Jena W.-G., Bahnhofstr. 12 (692).
- Dr. Richard Simon, Privatdocent an der Universität in München, Fendstrasse 1 (1193).

Herr David Simonsen, Oberrabbiner in Kopenhagen, Raadhusstræde 4 (1074).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Göttingen, Bühl 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith in Chautangua, N. Y., U. S. A. (918).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje, Professor in Batavia, Java (1019).
- Dr. Alb. Socin, Professor an der Universität in Leipzig, Schreberstrasse 5 (661).
- Dr. Rudolf von Sowa, k. k. Gymnasialprof. in Brünn, Carlsglacis 1 (1039).
- Dr. J. S. Speyer, Professor an der Universität in Groningen (1227).
- Dr. W. Spiegelberg, Privatdocent an der Universität in Strassburg i/E., Schiffmattweg 32 bis (1220).
- Jean H. Spiro, Prof. à l'Université de Lausanne à Vufflens-la-Ville, Cant. Vaud (Suisse) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Docent am Lazarew'schen Institut in Moskau (1120).
- R. Steck, Prof. d. Theol. an der Universität in Bern (689).
- Dr. Aurel Stein, M. A., Principal, Oriental College, and Registrar, Panjab University, in Lahore (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Professor a. d. Univers. in Leipzig, Haydnstr. 8 III (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. an der Universität in Berlin W, Schöneberger Ufer 42 (424).
- Rev. Dr. T. Stenhouse, in Stocksfield on Tyne, Northumberland (1062).
- Dr. Edv. Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität zu Helsingfors (1167).
- Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin, Oranienburgerstr. 39 (1134).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. der Theol. in Berlin, Gross-Lichterfelde, Boothstr. 24 (977).
- D. Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath, in Dresden, Lüttichaustr. 34 (719).
- Arthur Strong, M. A., Lecturer in the University of Cambridge, in London, SW Putney Hill, 7 St. John's Road (1196).
- Dr. phil. Hans Stumme, Privatdocent an der Universität in Leipzig, Robert-Schumannstr. 1 (1103).

Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium zu Zürich, V, Gloriastr. 76 (1248).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Jacob Tauber, Oberrabbiner in Mährisch Prerau (1049).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an der Universität in Padova (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal Muir Central College in Allâhabâd, Indien (781).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Universität in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg, Kaiserl. Eremitage (262).
- stud. phil. Tsuru-Matsu Tokiwai, in Strassburg i/E., Züricherstr. 9 A II (1217).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. des Kaisers v. Russland, in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Rud. Ullmann, Pfarrer, Inspector des prot. Alumneums in Regensburg (1150).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).

Herr Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an der Univ. in Budapest (672).
- Dr. B. Vandenhoff, Privatdocent zu Münster i/W., Bergstr. 8 (1207).
- Cand. phil. Friedrich Veit, in Ostdorf i/Württemberg (Schwarzwaldkreis) (1185).
- Arthur Venis, Principal Sanskrit College, in Benares (1143).
- Dr. G. van Vloten, Adjutor Interpretis Legati Warneriani in Leiden, Gangetje 1 (1119).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Oppeln (1234).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. w. Staatsrath und Prof. der Theol. an der Universität in Dorpat (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Prof. an der Universität in Jena, W. G., Weimarer Bahnhofstr. 5 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an der Universität in Basel, Gartenstrasse 93 (921).
- The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College, in Durham (827).
- Dr. J. B. von Weiss, k. k. Hofrath und Professor der Geschichte an der Universität in Graz, in Ruhestand, Bürgergasse 13 (613).
- Dr. F. H. Weissbach, Assistent an der Königl. Universitätsbibliothek in Leipzig, Leipzig-Schleussig, Könneritzstr. 62 (1173).
- Dr. J. Wellhausen, Professor an der Universität in Göttingen, Weberstrasse 18a (832).
- Dr. J. G. Wetzstein, königl. preuss. Consul a. D. in Berlin N, Auguststrasse 69 (47).
- Dr. Alfred Wiedemann, Professor an der Universität in Bonn, Königstrasse 2 (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. Ulrich Wilcken, Professor an der Universität in Breslau, Augustastrasse 56 (1206).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnergasse 11 (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent der semit. Philologie an der Universität in Berlin, Wilmersdorf, Bingerstr. 80 (1177).
- Dr. Ernst Windisch, Geh.-Hofrath, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Ernst, Prinz von Windisch-Grätz, k. k. Kammerherr u. Oberst a. D. in Wien, III Strohgasse 21 (879).
- Dr. Moritz Winternitz, z. Z. in Oxford, Norham Road 1 (1121).
- W. Witschel, Oberlehrer am Louisenstädt. Realgymnas. in Berlin S, Planufer 39 (1226).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Birkenhead, Chester, 44 Rock Park, Rockferry (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, England, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 28 (639).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Jägerplatz 2 (1149).
- Dr. Joseph Zaus, Docent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität in Prag I, Karlsg. 174 (1221).
- Dr. Heinr. Zimmer, Professor an der Universität in Greifswald, Karlsplatz 13 (971).
- Dr. Heinr. Zimmern, Professor an der Universität in Leipzig, Ferdinand Rhodestr. 24 (1151).
- Dr. Jos. Zubatý, Prof. a. d. Prager böhmischen Universität, in Smichov b/Prag, Hussstrasse 539 (1129).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten [1]):

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz (12).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München (18).
La Bibliothèque Khédiviale à Caire (Egypte) (32).
Die Bodleiana in Oxford (5).
„ Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ K. K. Hofbibliothek in Wien (39).
St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen (1).
The Owens College in Manchester, England (30).
Das Rabbiner-Seminar in Berlin. (Dr. A. Berliner, Berlin C, Gipsstrasse 12 a) (8).
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay (9).
„ Union Theological Seminary in New York (25).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in München (40).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

(Nach dem Alphabet der Städtenamen.)

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW 12, Zimmerstr. 90.
4. Die Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen, in Berlin, NW, Pritzwalkerstr. 17.
5. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

6. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
7. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
8. Die Redaction der Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn, in Budapest.
9. Le Ministère de l'Instruction publique, à Caire (Égypte).
10. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
11. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
12. Das Real Instituto di Studj superiori in Florenz, Piazza S. Marco 2.
13. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
14. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
15. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
16. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
17. Das Curatorium der Universität in Leiden.
18. Die Redaction des Toung-pao in Leiden.
19. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
20. The Society of Biblical Archaeology in London WC, Bloomsbury, 37, Great Russell Street.
21. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London W 22, Albemarle Str.
22. The Royal Geographical Society in London W, 1, Savile Row.
23. Das Athénée oriental in Löwen.
24. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
25. The American Oriental Society in New Haven.
26. Die École spéciale des Langues orientales vivantes in Paris, Rue de Lille 2.
27. Das Musée Guimet in Paris.
28. Die Revue Archéologique in Paris, Rue de Lille 2.
29. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Seine, Palais de l'Institut.
30. Die Société de Géographie in Paris, Boulevard St. Germain 184.
31. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.
32. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
33. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
34. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
35. The American Journal of Archaeology, in Princeton, New Jersey U. S. A.
36. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
37. Die Direction du Service local de la Cochinchine (Cabinet du Directeur) in Saigon.
38. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
39. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan, in Tōkyō (Japan).
40. The Asiatic Society of Japan in Tōkyō.
41. The Smithsonian Institution in Washington.
42. The Bureau of Ethnology in Washington.
43. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien,
44. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I, Universitätsplatz 2.
45. Die Mechitharisten-Congregation in Wien VII, Mechitharistengasse 4

Ex officio erhalten noch je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London SW, Whitehall, Downing Str
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—L. Band. 1847—96. 683 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—L. à 15 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 468 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 findet sich in den Heften der „Zeitschrift" Bd. IV—XIV vertheilt enthalten.

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Da von Bd. 2, 3, 8, 9, 10, 25—27, 29—32 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 2, 8—10, 26, 27, 29, 31 und 32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32 welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis October 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publicirt worden.

——— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M*.)
Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M*.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M*. 25 *Pf*.)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M*. 40 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M*. 80 *Pf*.) **Vergriffen** bis auf 2 Exemplare.

Nr. 2. Al Kindi, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel*. 1857. 1 *M*. 60 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M*. 20 *Pf*.)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.) **Vergriffen** bis auf 2 Exemplare.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 4 *M*. 50 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M*. 40 *Pf*.)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M*. 50 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M*. 40 *Pf*.)

——————— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M*. 40 *Pf*. (Für Mitglieder d. D. M. G. 20 *M*. 30 *Pf*.)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *G. Flügel*. 1862. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *G. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M*. 40 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 80 *Pf*.)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *H. Brockhaus*. 1862. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.) **Herabgesetzt** auf 3 *M*., für Mitglieder 2 *M*.

——————— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M*. 25 *Pf*.)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M*. 75 *Pf*.)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

——————— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *A. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *H. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

——————— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *H. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

——————— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

——————— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band.

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction Notes, and a Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*) **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

——— VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviṅçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— IX. Band (in 4 Nummern) 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*)

No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâṅkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe.* 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

No. 4. Index zu Otto von Böhtlingk's Indischen Sprüchen. Von *August Blau.* 1893. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— X. Band. No. 1. Die Çukasaptati. Von *Richard Schmidt.* 1893. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 3. The Pitṛmedhasûtras, ed. by *W. Caland.* 1896. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

No. 2 ist noch nicht erschienen!

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 23 Exemplare.

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler.* 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari.* 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 72 *M.*) Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) XIIth Part (Critical notes) besorgt von Dr. *M. J. de Goeje.* 1892. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

——— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. 8. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 11 *M.*)

——— V. Band. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

——— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*)

——— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 8. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*)

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšari's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 2 Bände. 1876—1886. 4. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*)

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*)

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)

——— Heft 1. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*)

——— Heft 2. 1878. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder*. 1881—1886. 8. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

——— Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Drittes Buch. 1885. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Viertes Buch. 1886. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalijât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke*. Erstes Heft. Leipzig, 1885. 8. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) In Neu-Bearbeitung begriffen.

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*) Ebenfalls in Neu-Bearbeitung begriffen.

Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 9 Exemplare.

Teuffel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht*. 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

——— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Goldziher, Ign., Der Diwân des Ǵarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 46 und 47.) 1893. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Die Deutsche morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Rückblick gegeben von den Geschäftsführern in Halle und Leipzig. 1895. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. gratis.)

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) Leipzig 1895. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) (Ein Separat-Abdruck aus der „Zeitschrift, Bd. 49" in 60 Exemplaren.)

 Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

a

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1896:

1238 Herr Joseph Kuhnert, cand. theol. cath. in Breslau, Domplatz 4.

1239 „ Dr. W. Caland in Breda, i/Holland. Seeligsingel 486.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft:

Das correspond. Mitglied Herrn Dr. R. Rost in London, † 7. Februar 1896,

sowie das ordentliche Mitglied:

Herrn Prof. Dr. Bollensen in Wiesbaden, † 29. Februar 1896.

Ihren Austritt erklärten die ordentlichen Mitglieder:

Herr Jules Preux in Paris.

" Dr. Rob. Hauck, Assessor, z. Z. zugeth. d. kais. Deutschen Gesandtschaft in Teheran.

Seinen Austritt aus dem weiteren Vorstande erklärte am 2. Febr. 1896:

Herr Hofrath Dr. G. Bühler.

Zu Ehrenmitgliedern wurden ernannt:

Herr Prof. Dr. Theodor Nöldeke in Strassburg,

„ Geh. Hofrath Prof. Dr. Lud. Krehl in Leipzig.

Verzeichniss der vom 16. Januar bis 21. April 1896 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. January, 1896. London.

2. Zu Nr. 155a. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 49. Band. IV. Heft. Leipzig 1895.

3. Zu Nr. 183aQ. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Zwanzigsten Bandes zweite Abtheilung. München 1895.

4. Zu Nr. 202. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième série. Tome VI. No. 3. Novembre—décembre 1895. Tome VII. No. 1. Janvier—février 1896. Paris.

5. Zu Nr. 594a [66]. Avadána Kalpalatá. With its Tibetan Version now first edited by *Çarat Candra Dás* and *Hari Mohan Vidyábhúṣaṇa*. Vol. II. Fasc. IV. Calcutta 1895. — B. I., N. S., No. 860.

6. Zu Nr. 594a [71]. Vṛihat Svayambhú Puráṇam, The . . . . Edited by *Haraprasád Śástrí*. Fasc. IV. Calcutta 1895. — B. I., N. S., No. 863.

7. Zu Nr. 594a [72]. Aitareya Bráhmaṇa, The, of the Ṛig-Veda, with the Commentary of Sáyaṇa Áchárya. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sámaśramí*. Vol. I. Fasc. V. Vol. II. Fasc. I. II. III. Calcutta 1895. — B. I., N. S., No. 861. 862. 864. 867.

8. Zu Nr. 594b [20]. 'Abdu-l-Qádir ibn i Muluk Sháh known as al-Badáóní, Muntakhabu-t-tawárikh. Translated from the original Persian by *G. Ranking*. Vol. I. Fasc. I. Calcutta 1895. — B. I., N. S., No. 865.

9. Zu Nr. 609f. Journal, The Geographical. Including the Proceedings of the Royal Geographical Society. February 1896. Vol. VII. No. 2. 3. 4. London.

10. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXVIII. Aflevering 6. Deel XXXIX. Aflevering 1. Batavia | 'sHage 1895.

11. Zu Nr. 1521a. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1895. No. 14, 15 et 16. 1896. Nos. 1—7. Paris.

12. Zu Nr. 1674a. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks-Tweede Deel. (Deel XLVI der geheele Reeks). Aflevering I. II. 's-Gravenhage 1896.

13. Zu Nr. 1674c. Naamlijst der Leden op 1. April 1896. Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. s. l. et a.

14. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1895. Heft IV. München 1895.

15. Zu Nr. 2452. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. Alex. *Bertrand* et G. *Perrot*. Troisième série. Tome XXVIII. Janvier—février 1896. Paris 1896.

16. Zu Nr. 2771a Q. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde . . . . fortgesetzt von H. *Brugsch* und A. *Erman*. Band XXXIII, 2. Leipzig 1896.

17. Zu Nr. 2852a. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XXXI. 1895. Выпускъ V. С.-Петербургъ 1895.

18. Zu Nr. 3641F. Catalogue, Bengal Library, of Books. Appendix to the Calcutta Gazette. 1895. Quarter 3. [Calcutta.]

19. Zu Nr. 3769b. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. IV. Fasc. 11. 12. Roma 1895. Vol. V. Fasc. 1. 2. Roma 1896.

20. Zu Nr. 3877. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . . . von Hermann Guthe. Band XVIII, Heft 3. Leipzig 1895.

21. Zu Nr. 3877b. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von O. *Seesemann*. Leipzig 1896. Nr. 1. 2.

22. Zu Nr. 3884a. Revue, Ungarische . . . . Herausgegeben von Karl *Heinrich*. VIII.—X. Heft. 1895. Oct.—Nov.—Dec. Fünfzehnter Jahrgang. Budapest 1895.

23. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXX — 1895 — No. 6. Band XXXI. — 1896 — No. 1. Herausgegeben . . . von . . . Georg *Kollm*. Berlin 1895. 1896.

24. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXII — 1895 — No. 10. Band XXIII — 1896 — No. 1. 2. 3. Herausgegeben . . . von . . . Georg *Kollm*. Berlin 1895. 1896.

25. Zu Nr. 4203a Q. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Tome 5. Paris 1895.

26. Zu Nr. 4204. Revue de l'histoire des religions publiée sous la direction de Jean *Réville*. 16. année. Tome XXXI. No. 2. 3. Tome XXXII. No. 1. Paris 1895.

27. Zu Nr. 4221F. Rieu, Charles, Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. London 1895.

28. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue internationale. Études de linguistique, d'histoire et de philosophie publiées par des professeurs de différentes universités. Tome XV — No. 1. 2. Janvier, Avril 1896. Louvain.

29. Zu Nr. 4458 Q. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXXIX—LIII. Berlin 1895.

30. Zu Nr. 4626 Q. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 150—153. Januar, Februar, März, April 1896.

31. Zu Nr. 4832F. Avesta, die heiligen Bücher der Parsen . . . . . herausgegeben von Karl F. *Geldner*. III. Vendidâd. Achte Lieferung. Vendidâd 9, 57 bis Ende. Prolegomena. Stuttgart 1895.

32. Zu Nr. 5193 Q. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Издаваемыя подъ редакціею управляющаго отдѣленіемъ Барона В. Р. Розена. Томъ IX. 1895. С.-Петербургъ 1896.

33. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische, (begründet von August *Müller*). . . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. IX. Jahrgang. Erstes Halbjahrsheft. Berlin 1896.

34. Zu Nr. 5208 Q. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1666 tot 1667. Uitgegeven . . . . onder toezicht van Mr. J. A. *van der Chijs*. Batavia | 's Hage 1895.

35. Zu Nr. 5331. Catalogue of the Library of the India Office. Vol. I. Supplement. London 1895. (Von dem Secretary of State for India in Council.)

36. Zu Nr. 5441 Q. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. Vol. IV. Part II. December, 1895. Calcutta.

37. Zu Nr. 5506. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1895. Volume XIV. No. 46. Colombo 1896.

38. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Vol. X. Nr. 2. 3. 4. Wienna 1896.

39. Zu Nr. 5555 a. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XVIII. Parts 1. 2. 3. [London] 1896.

40. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Tomus XV. Fasc. I. — Ediderunt Carolus *de Smedt*, Iosephus *de Backer*, Franciscus *van Ortroy*, Iosephus *van den Gheyn*, Hippolytus *Delehaye* & Albertus *Poncelet*. Bruxelles 1896.

41. Zu Nr. 5882 F. Ashraf Ali, Maulavi Mirza, A Catalogue of the Persian Books and Manuscripts in the Library of the Asiatic Society of Bengal. Fasc. III. Calcutta 1895.

42. Zu Nr. 9089. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben und redigirt von G. *Bühler*, J. *Karabacek*, D. H. *Müller*, F. *Müller*, L. *Reinisch*. IX. Band. — 4. Heft. — Wien 1895.

43. Zu Nr. 10349 Q. *Weber*, Albr., Vedische Beiträge. [SA. aus Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1896. XIII.] (Vom Verf.)

44. Zu Nr. 10396. Vidyodayaḥ māsika-saṃskṛta-patram | The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute-Woking, England. Edited by *Hrisikesa Sastri*. Vol. XXV (sic!). December, 1895. No. 12.

45. Zu Nr. 10423 Q. *Courant*, Maurice, Bibliographie coréenne. Tableau littéraire de la Corée . . . . . Tome II. Paris 1895 (= Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes. IIIe Série. — Volume XIX).

46. Zu Nr. 10481 Q. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale . . . Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. VII. No. 1. Mars 1896. Leide 1896.

47. Zu Nr. 10498 Q. *Hrishíkeśa Śástrí* and *Śiva Chandra Gui*, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 4. Calcutta 1895.

II. Andere Werke.

10506. *Kellner*, Maximilian Lindsay, The Prophecies of Isaiah. An Outline Study of Isaiah's Writings in their chronological order in connection with the contemporary Assyrio-Babylonian Records. Cambridge, Mass. 1895. (Vom Verf.)

10507. *Kohut*, George Alexander, Jewish Martyrs of the Inquisition in South America. Baltimore 1895. (Vom Verf.)

10508. [Ṭarafa] Nonnulla Ṭarafae poëtae carmina ex Arabico in Latinum sermonem versa notisque adumbrata. Dissertatio inauguralis quam .... scripsit .... Bernhard *Vandenhoff*. Berolini 1895. (Vom Verf.)

10509 F. Collection, A, of Prakrit and Sanskrit Inscriptions. Published by the Bhavnagar Archaeological Department under the auspices of His Highness Raol Shri *Takhtsingji*. Bhavnagar s. a. (Von H. H. the Maharaja of Bhavnagar.)

10510. Vita Za-Mikâ'êl 'Aragâwî. Edidit Ignatius *Guidi*. Romae 1896. (Vom Herausgeber.)

10511 F. *Centenaire* de l'École des Langues Orientales Vivantes 1795—1895. Recueil de Mémoires publié par les Professeurs de l'École. Paris 1895.

10512 Q. [Sacy, Silvestre de]. *Derenbourg*, Hartwig, Silvestre de Sacy (1758—1838). Édition du Centenaire de l'École (1795—1895). Paris 1895.

10513. [*Joseph*, Gerard A.], A Catalogue of the Library of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society. Colombo 1895.

10514. *Huart*, Clément, Épigraphie arabe d'Asie Mineure. Paris 1895. (Vom Verfasser.)

10515. *Heller*, Johannes, Beleuchtung der Bemerkungen Kühnert's zu meinen Schriften über das nestorianische Denkmal zu Singan fu. [SA. aus der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1895.] (Vom Verf.)

10516. *Strack*, Hermann L., Abriss des Biblischen Aramäisch. Grammatik, nach Handschriften berichtigte Texte, Wörterbuch. Leipzig 1896. (Vom Verf.)

10517. Chinook Texts by Franz *Boas*. [Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology.] Washington 1894.

10518. *Fowke*, Gerard, Archaeologic Investigations in James and Potomac Valleys. [Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology.] Washington 1894.

10519. *Mooney*, James, The Siouan Tribes of the East. [Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology.] Washington 1894.

10520 Q. Bauinschriften, Die, Asarhaddons. Von B. *Meissner* und B. *Rost*. [A. aus Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft III, p. 189—362.] (Von Herrn Dr. Meissner.)

10521 Q. Life, The, and Exploits of Alexander the Great being a Series of Ethiopic Texts edited .... with an English Translation and Notes by E. A. Wallis *Budge*. Vol. I. II. London 1896. (Von Lady Meux.)

10522. [Severus bar Šakkū] Das Quadrivium aus Severus bar Šakkū's Buch der Dialoge. Inaugural-Dissertation ... vorgelegt von Julius *Ruska*. Leipzig 1896. (Vom Herausgeber.)

10523. *Muir*, Sir William, The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260—1517 A. D. London 1896. (Vom Verf.)

10524 F. *Schils*, G. H., Dictionnaire étymologique de la langue des Namas. Louvain 1895. (Vom Verf.)

10525. *Muḥammad Taufīq al-Bakrī aṣ-Ṣiddīqī*, Kitāb arāǧīz al-ʿarab. 1. Auflage. Kairo 1313.

10526 Q. Тизенгаузенъ, В., Новыя нумизматическія пріобрѣтенія Н. П. Линевича. Санктпетербургъ 1896. [Напечатано по распоряженію Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества.] (Vom Verf.)

10527. *Goldziher*, Ignácz, A történetirás az Arab irodalomban. Budapest 1895. (Vom Verf.)

10528. *Berchem*, Max van, Recherches archéologiques en Syrie. Lettre à M. Barbier de Meynard. Extrait du Journal Asiatique. Paris 1896. (Vom Verf.)

10529. *Hirzel*, Arnold, Gleichnisse und Metaphern im Ṛgveda in culturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylos, Sophokles und Euripides. [Diss.] Leipzig 1890. (Von Herrn Dr. Maurenbrecher.)

10530. Hariçandranṛityam, Das. Ein altnepalesisches Tanzspiel. Habilitationsschrift, durch welche . . . zu seiner . . . . Probevorlesung einladet August *Conrady*. Leipzig 1891. (Dgl.)

10531 F. Progress Report, Annual, of the Archaeological Survey Circle, North-Western Provinces and Oudh, for the Year ending 30th June, 1895. (Von J. R. C. Nicolls, Esq., Under-Secy. to Govt., N. W. P. and Oudh).

10532 Q. *Strack*, Herm. L., Zur Kenntniss des älteren Aramäisch. (Theologisches Literaturblatt. XVII. Jahrgang, Nr. 13. Leipzig 1896.) (Vom Verf.)

10533 F. Report of the Indian Hemp Drugs Commission, 1893—94. Vol. I —VII. Simla, Calcutta (Vol. IV—VII) 1894 und Resolution. Calcutta 1895. (Vom Secretary of State for India in Council.)

10534. *Browne*, Edward G., A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge. Cambridge 1896. (Von den Syndics of the Cambridge University Press.)

10535. Notizenblatt, Ethnologisches. Herausgegeben von der Direktion des Königlichen Museums für Völkerkunde in Berlin. Heft 1—3. Berlin 1894—96. (Vom Königl. Museum für Völkerkunde.)

10536. Dînâ î mainû î khrat, The, or the Religious Decisions of the Spirit of Wisdom. The Pahlavi Text . . . . . edited with an Introduction, Critical and Philological Notes, etc., by Darab Dastur Peshotan *Sanjana*. Bombay 1895. (Von Herrn Jeejeebhai Framji Dinshahji Petit.)

10537 F. Замѣтки, Восточныя. Сборникъ статей и изслѣдованій профессоровъ и преподавателей факультета восточныхъ языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. Санктпетербургъ 1895. (Von der Fakultät der orientalischen Sprachen an der Universität St. Petersburg.)

10538. [Tipiṭaka] *Teza*, E., Il Tipiṭakam dei Buddiani stampato nel Siam. Venezia 1896. (Vom Verf.)

10539. *Bastian*, A., Die Denkschöpfung umgebender Welt aus kosmogonischen Vorstellungen in Cultur und Uncultur. Berlin 1896. (Vom Verf.)

10540. *Möllendorff*, P. G. von, Das chinesische Familienrecht. Schanghai 1895. (Vom Verf.)

10541. *Gesenius*, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. In Verbindung mit Albert *Socin* und H. *Zimmern* bearbeitet von Franz *Buhl*. Zwölfte völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig 1895. Verlag von F. C. W. Vogel. (Vom Verleger.)

Gelegentlich des fünfzigjährigen Jubiläums der Gesellschaft sind derselben zwei werthvolle Geschenke für die Bibliothek gemacht worden, von Herrn Albert Brockhaus (in Firma F. A. Brockhaus) 154 Werke in 197 Bänden und von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg 92 Werke in 384 Bänden.

Ferner hat Herr Prof. Dr. Lucien Gautier in Lausanne der Bibliothek die folgenden Werke zum Geschenk gemacht:

1. Hariri, Les séances de, publiées en arabe avec un commentaire choisi par Silvestre *de Sacy*. Deuxième édition . . . . . par *Reinaud* et *Derenbourg*. Tome I. II. Paris 1847. 1853.
2. al-Beládsorí, Liber expugnationis regionum, ... edidit M. J. *de Goeje*. Lugduni Batavorum 1866.
3. Zamakhshari, The Qoran; with the Commentary . . entitled „The Kashshaf . . . . ." Edited by W. Nassau *Lees* and *Khadim Hosain* and *'Abd al-Hayi*. Calcutta 1856.
4. *al-Ġazzālī* Abū Ḥāmid Muḥammad, Kitāb iḥjā' 'ulūm ad-dīn. Theil I—IV. Kairo 1282.
5. *Derselbe*, Minhāǧ al-'ābidīn, [und am Rande:] al-Kitāb al-musammā Bidājat al-hidājat. [Kairo] 1291.
6. *Derselbe*, Bidājat al-hidājat, Kairo 1277.
   [Daran:] *Derselbe*, Kitāb al-adab;
   Aḥmad al-Marzūqī, Kitāb 'Aqīdat al-'awāmm;
   Ein Schüler des Aḥmad al-Marzūqī, Kitāb 'Iṣmat al-anbijā',
   und *Šarḥ* 'Aqīdat al-'awāmm al-musammā bi-Nail al-marām li-bajān manẓūmat al-'awāmm. Kairo 1277.
7. *Ḥasan al-'Adawī al-Ḥamzāwī*, Kitāb Mašāriq al-anwār fī fauz ahl al-i'tibār. Kairo 1285.
8. Mutanabbii carmina cum commentario *Wâḥidii* . . . . . . edidit . . . . Fr. *Dieterici*. Berolini 1861.
9. *al-Ġazzālī* Abū Ḥāmid Muḥammad, al-Ma'ārif al-'aqlīja wa-lubāb al-ḥikmat al-ilāhīja; Abschrift des Cod. Bodl. Arab. CXXXIII (= Pocock. 263).

Für alle diese Bereicherungen der Bibliothek spricht der Vorstand auch hier seinen herzlichsten Dank aus.

Allgemeine Versammlung

der DMG. am 3. Oct. 1896 zu Halle.

Da Verhältnisse eingetreten sind, die es nicht thunlich erscheinen lassen, dem Beschlusse der vorjährigen allgemeinen Versammlung (s. Bd. XLIX, S. XXVII) gemäss die diesjährige in Jena abzuhalten, so hat der geschäftsführende Vorstand beschlossen, die Mitglieder der DMG. auf Sonnabend den 3. Oct. 1896 nach Halle einzuladen.

Die Versammlung soll Vormittags 9 Uhr im Universitätsgebäude beginnen. Früher eintreffende Mitglieder wollen sich Freitag den 2. Oct. von 7 Uhr Abends an im Reichshof (Alte Promenade 6) zusammen finden.

Halle und Leipzig, Ende April 1896.

Der Geschäftsführende Vorstand.

On the Phonology of the Modern Indo-Aryan Vernaculars.

By

George A. Grierson.

(Conclusion.)

SINGLE CONSONANTS.

38. As a rule these have come down from the Prs. unchanged.

39. *Anusvāra*, at the end of a word hardly occurs in Apabhraṃśa. When it does so occur, it is dropped in the IAV. As regards *anusvāra* followed by a consonant see under the head of conjunct consonants §§ 71 ff.

40. *Anunāsika* which is very common in Ap.Pr. is usually retained in the IAVs.

As a termination of neuter nouns in *a(k)a*, it is only retained in M. and G. Thus Skr. *pákvakaṃ* 'ripe', Ap. *píkkà(y)ụ̃*, or *pákkaũ*, M. *pìkẽ́*, G. *pā́kũ*, but H.P. &c. *pákkā*. As a portion of the terminations *hĩ*, *hũ*, &c., it is usually retained; thus, Ap. *dharahī̃* 'they bear', Old.H. *dharahī̃*. *Anunāsika* in the middle of a word is also retained, e. g. Skr. *bhrámaràkaḥ* 'a bee', Ap. *bhávãràü*, H. *bháũrā̀*.

Note. In the printed edition of H.C. *anusvāra* is often incorrectly written for *anunāsika*. That it is *anunāsika* and not *anusvāra* in the above words, is evident from the metre of the examples given in H.C. IV, 354 and 382. *Anusvāra* always makes a preceding short vowel long by position but not so *anunāsika*, which in no way affects prosodical quantity.

In the IAVs. *anunāsika* is (especially in the speech of the vulgar) frequently inserted pleonastically over a long vowel. Thus—

kū́pàkaḥ 'a well'	*kū́vàü*	H. *kū́ā̀*, *kū̃́ā̀*, *kū́ā̃̀*, or *kū̃́ā̃̀*.
hā́sìkā 'laughter'	*hā́sìā*	B.H. *hā́sī̀*, or *hā̃́sī̀*.

So also in the other languages.

Regarding the mutual relations of the *anusvāra* and the *anunāsika*, in Skr. Pr. and the IAVs., see Hoernle, Gd.Gr. § 23. Before a class consonant *ṃ* becomes optionally the class nasal in Pr., and has been treated as such in

this work, for the sake of convenience. In the IAVs. a class nasal is commonly *written* as *anusvāra*, when occurring before a consonant of its own class. This is only a stenographic mode of writing, and this *anusvāra* has no connexion with the *anusvāra* properly so called. This is almost the only case in which the *anusvāra* appears in the IAVs.; when it is written under any other circumstances, it is an incorrect method of writing *anunāsika*. Thus अंक, अंच, अंट, अंत, अंप, mean अङ्क, अञ्च, अण्ट, अन्त, and अम्प, and nothing else. So also बांस is incorrect for बाँस, करहिं is incorrect for करहिँ, हंस (Ts.) is incorrect for हन्स, and सिंह (Ts.) is incorrect for सिङ्ह. In the EIAVs., in Tss., *anusvāra* before asibilant or *h* is pronounced as *ṅ*, under the influence of paṇḍits. Thus *haṅs* (*haṅś*), *síṅh* (*śiṅh*). Benares paṇḍits say the same of Hindī, but no one else does.

The forms like हंस and सिंह, being Tss., though not phonographic, may be allowed to stand, it being understood that the *anusvāra* is in these cases merely a stenographic representation of न् or ङ् respectively; but बांस and करहिं, though commonly written are both wrong and misleading, and are avoided by all careful writers. In the written character *anunāsika* ँ is commonly written as two dots, thus बाँस, in which the lower dot is merely a contraction of the half circle of ँ.

41. *Visarga.*

As this has already disappeared in Prakrit, it also no longer exists in Tbhs. In Tss. it is still sometimes written by purists, but it is never pronounced.

In Old H. we find now and then Tbh. forms like *dukkh* 'misery', showing that the perception of the *visarga* has not altogether died away, and from it we also find in Old H., by false analogy, a counterpart in *sukkh* 'happiness', although there was no *visarga* in the Skr. *sukhaṃ*.

42. *k.* Medial Skr. *k* is usually elided in Pr. but in Ap., it is generally softened to *g* (H.C. IV, 396). The IAVs. do the same. Thus—

sákalaḥ 'entire'	*ságalu(àü)*	G. *ság'ḷō*, M. *sag'ḷā*, P.H. *ság'rā*, B. *ságar.*
śákunaḥ 'an omen'	*ságuṇu*	S. *ságuṇu*, H. *ságun*, Bg. *śágun*, G.P. *ságan*, also A. *ságun* 'a vulture'.

And so many others, including the very common H. *lōg* (S. *lōgu*) 'people', Skr. *lōkaḥ*.

k is sometimes aspirated, especially under the influence of a neighbouring sibilant, or *h*. Thus—

kṛ́ṣyatē 'he is drawn'	*kássaï*	G.H. √*khas* 'be pulled off'.
kū́pàkaḥ 'a well'	*kū́vàü*	S. *khūhu*, P. *khū́hā*, Kś. *khuh*, but H. *kū́ā*.
krṓḍàkaḥ 'a lap'	*kṓḍàü*	G. *khṓḷō*, but H. *kōṛ*.

In Kś., *k* or *kh* (see § 43) as a termination becomes *c* or *ch* respectively in the feminine; e. g. *bātuk*, 'a drake', fem. *bātüc*.

43. *kh*, prefers the Pr. to the Ap. form. Thus ***sakhi*** 'a friend', becomes ***sáhī*** and not ***sághī*** (H.C. IV, 396). This resultant ***h*** is further liable to elision, see ***h***.

kh, is sometimes disaspirated, esp. in G.M. and Bg., but also in others. Thus—

síkṣatē 'he learns'	*sikkhai*	M. √*sik*, but others √*sikh*.
bhíkṣuḥ 'a beggar'	*bhikkhu*	M. √*bhīk*, cf. S. *bikha*, H. *bhīkh* 'alms'.
bubhúkṣā 'hunger'	*buhúkkha*	M. *bhuk*, cf. S. *búkha*, H. *bhūkh*.
púṣkaraḥ 'a pond'	*pókkharu*	Bg. *púkur*, but others *pṓkhar*.
śúṣkàkah 'dry'	*súkkhàü*	P. *súkkhā̀*, G. *sū́khṑ*, H. *sū́khā̀*; but M. *sùkā̃*, A. *sukā́na* (pron. *hukā́nā*), Kś. *hok*, *huk*.

It is softened to *gh* (following Ap.), in

rḗkhā 'a line'	Ap. *rḗgha*	M. *rēgh*, G. *reg*. Others have the Ts. *rḗkhā*.

The Skr. *kh* remains unchanged in the IAV √*likh*, G. *lakh* 'write' (to prevent confusion with √*lih* 'take'), and in the word *sukh* 'happiness' (owing to the analogy of *dukh* 'misery').

44. *g* is sometimes aspirated, esp. in WIAV., as in

gṑdhū́maḥ 'wheat'	*gṑhū́vū̃*	G. *gháū̃*, H.P. *ghéū̃*, others *góhū̃* &c.

Here it is an instance of transfer of aspiration, but not in the following:

gúcchaḥ 'a bunch'	*gúcchu*	M. *ghō̃s*.
gárgarìkā 'a goglet'	*gággarìā*	M. *ghágar*, but P.H. *gágar*.
prákaṭaḥ 'manifest'	*prágaṭu* (H.C. IV, 398)	IAV. *prágaṭ* or *pár'gaṭ*, but M.H.B. also *prághaṭ*, or *pár'ghaṭ*, S. *pár'ghaṭu*.
ágrē 'before'	*ággahi*	N. *ághi*.

In Kś., *g* is sometimes hardened to *k*. E. g. *lākam* 'a bridle' for Prs. *lagām*. As a termination, it is changed to *d* or *j* in the feminine of nouns, e. g. *long* 'lame', fem. *lünd* or *lünj*.

For examples of the change of *k* to *g*, see *k*.

45. *gh* is disaspirated sometimes. E. g.

vighá̤ṭatē 'to be spoiled'	*vigáḍhai* (H.C. II, 112)	H.S. √*bígaḍ*, G.S. √*bágaḍ*, but M. √*bíghaḍ*. Here the change really took place in Pr.

This is the regular rule in Kś., e. g. *gur*[u] 'a horse', other IAV.s *ghōḍ*, *ghōḍā*, &c. In other languages, the disaspiration only occurs when the *gh* is resultant, see *ggh*.

46. *c* is always pronounced as *s* in A, and also in W. Hindī. Thus—

mátsyaḥ 'a fish'	Ap. *mácchu*	A. *mãc*, pr. *mās*.
cāṇḍālaḥ 'an out-cast'	Ap. *caṇḍā́lu*	A. *cãrā́l*, pr. *sãrā́l*.

So H. *cákki* 'a wheel', pr. *sákki* in W. H. Cf. *ch*.

In M. and Kś. it frequently becomes *ts*. Thus, *cākar* 'a servant', is pronounced *tsā́kar*, and *cōr* 'a thief', is, in Kś., pronounced *tsur*. In M. this is not the case in Tss., but it runs through both Tss. and Tbhs. in Kś. Thus *ācārah* 'conduct', is pronounced *ācār* in M., but *ātsār* in Kś.

47. Uncompounded *ch* in M. regularly becomes *s*, or before a palatal vowel *ś*. In Bg. and W. Hindi it always becomes *s*, but is written *ch*. In A. it is written *c* and is pronounced, like *c*, as *s*. Examples—

íkṣuḥ 'sugar cane'	*úcchu* (**ūchu*)	M. *ūs*.
mátsyaḥ 'a fish'	*mácchu* (**māchu*)	M. *mās*, Bg. *māchh* (pr. *mās*), A. *māc* (pr. *mās*).
kṣúrikā 'a knife'	*chúriā*	M. *súrī*, Bg. *chúrī* (*súrī*).

H. *chāch* 'buttermilk', pr. *sās* in Mēwārī.

and so many others. For further examples of M. see Bs. I, 218; Bh. 158. As every uncompounded *ch* in Bg. & A. is pronounced *s*, one further example will suffice. The Bg. spelling of the author's name is *Grīr'chan*.

ch is disaspirated in O. *kácim* 'a tortoise' (Skr. *kácchapaḥ*; **káchavu*).

In a few cases *ch* becomes *jh*, as occurs also in Pr. (E. g. Skr. √*kṣar*, Pr. *jhar* (for *char*) (H.C, IV, 173), cf. IAV √*jhar*.)

So also we have from

kṣiyatē 'he wastes away'	*jhijjai* (H.C. II, 3)	M. √*jhij*.
kṣiṇaḥ 'wasted'	*chiṇu* or *jhiṇu*	H. *chhīn* or *jhīn*, S. *jhiṇō*, cf. A. *jin*, decomposition.

In all cases noted, however, the change has already occurred in Ap.

48. *j* is sometimes aspirated in S.

Thus other IAV. *jaṅgalī* 'wild', but S. *jháṅgilī*.

j in A. is pronounced like *z*, thus *jal* 'water' is pronounced *zŏl*. So also in vulgar Bg. and B.. So also in Kś. it sometimes becomes *z*. E. g. Skr. *adya*, Ap. *ájju*, Kś. *az*, or *aji*, H. *āj*; Kś. *zēō* 'tongue', H. *jibh*. In M.Tbhs. it is usually pronounced *dz*.

Regarding the connexion of *j* and *y*, see *y*.

49. *jh* in A. always becomes *j* (which is pronounced like *z*). Thus Bg. *jhī*, A. *ji* (*zi*) 'a daughter'; H. *jhāl* 'pungency', A. *jāl* (*zāl*). It is also liable to be disaspirated in M.G. and Bg.; cf. H. √*bujh* 'to be extinguished', but G.M.Bg. √*buj*. So M.G.Bg. *sā̃jh* or *sā̃j* evening', other IAV.s *sā̃jh* (Skr. *sándhyā*, Ap. *sáñjhā*).

It is rarely weakened to *h*. E. g.

mádhyē *májjhahi* (*májhahi*) H.B. *mā̃jh* or *mā̃h*, but A. *mā̃j* (pr. *mā̃z*), Kś. *manz*.

In Kś. *jh* is not only pronounced, but is written *z* (ژ) in the Persian character. Thus *manz* 'in', *bō̃zi* 'he will hear', for *bū̃jhi*, Pr. *bújjhaī*, Skr. *búdhyatē*. In M.Tbhs, *jh* is usually pronounced *dzh*; i. e. the aspirate of *dz*.

50. *ṭ*, resultant from *ṭṭ*, is rarely weakened to *ḍ*, for an example, see *ṭṭ*.

51. *ṭh* is sometimes disaspirated in Bg.

kuṭhārī OsTs. *kuṭāṛī*

see also *ṭṭh*.

52. *ḍ* whether original or resultant usually remains unchanged in the West; but sometimes becomes dentalized to *l* (as also frequently occurs in Pr.) or becomes a cerebral *ḷ*. Cf. Skr. *taḍā́gam* Ap. *talā́yu*. Examples of the IAV. change to dental *l* are not necessary, as they are all explained by Pr. An example of the change to cerebral *ḷ* is

krṓḍakaḥ 'a lap' *kṓlaü* G. *kṓḷō*.

In the EIAVs. (including EH.) *ḍ* in the middle of a word is pronounced as an extreme cerebral *r*, and is then written and transliterated ड़ *ṛ* (so also the aspirate ढ़ *ṛh*), with a subscribed dot. This *ṛ* (*ṛh*) sound also occurs in S. and P. but to a much less extent, and is represented by a special character. In WH. the *ḍ* sound is more often preserved. In the EIAVs. and S. *ṛ* is frequently dentalized to the EIAV. dental *r* (see § 65). Examples are

H. √*paṛ* 'fall'	B. √*par* or *paṛ*.
H. √*tōṛ* 'break'	B. √*tōr* or *tōṛ*.
H. *láṛ'kā* 'a boy'	B. *lárikā* or *láṛikā*.
WIAV. *paṛṓs* 'neighbourhood'	B. *parṓs* or *paṛṓs*.
WIAV. *bāṛī* 'a garden'	EIAV. *bārī* or *bāṛī*.
WIAV. *thṓṛā* 'few'	EIAV. *thṓrā* or *thṓṛā*.
H. *báṛā* 'great'	A. *bar*, but other IAV.s *baṛ* or *báṛa*.
WIAV √*paṛh* 'read'	A. √*parh*.

Cf. also causal roots such as H. *dilā́v*, G. *devā́ḍ*, S. *diár*, 'cause to give'.

Stray examples occur of the change of *ḍ* to the WIAV. semi-cerebral *r*, such as—

níkaṭē 'near'	*níaḍahi*	WH. *nḗrē* (WIAV. *r*), so also B. *níar* (EIAV. *r*).
mṛ́tàkaḥ 'dead'	*máḍàü* (H.C. I, 206)	H. *márā*.
pràticchā́yā 'a reflection'	*pàḍicchā́yā*	H. *pàr'chā̃ī*.

In G., the *ṛ* sound occasionally appears instead of *ḍ*, but the change is very uncertain, and depends so much upon individual pronunciation, that I shall not attempt to represent it, but shall always write *ḍ* in words belonging to that language and to M.

ḍ is rarely aspirated to *ḍh* (*ṛh*, *rh*). An example is

àkṣapā́ṭaḥ 'an arena'	*àkkhavā́ḍu*	B. *àkhā́ṛh* or *àkhā́rh*, but H. *àkhā́ṛā*, M. *àkhā́ḍā*.

53. *ḍh* in Pr. often arises from Skr. *ṭh*. It is usually retained unchanged in the IAVs. Sometimes, however, it is disaspirated. Thus—

√ *paṭhati* 'he reads'	√ *paḍh*	Bg. √ *paṛ*, Kś. √ *par*, A. √ *parh*, others √ *paṛh*.
√ *vēṣṭ* 'surround'	√ *vēḍh* (H.C. IV, 221).	G. √ *vīṭ*, Bg. *bēṛ*, A. *bēr*, S. *vēṛh*, others *bēṛh*, Kś. *vāḍ*.
kṛ́ṣṭa 'dragged'	√ *kaḍḍh* 'drag'	Bg. √ *kāṛ*, others *kaṛh* or *kāṛh*, A. *kārh*, Kś. *kaḍ*.
kúṣṭā 'leprosy'	*kúṭṭhā*, (*kū́ḍhā*)	M.G. *kōṛ*, others *kōṛh*.
vṛ́ddhàkaḥ[1]) 'large'	*váḍḍhàü*	G. *vaḍō̆*, S. *váḍḍō*, P. *báḍā*, H. *báṛā*, B. *báṛā*, *bárā*, *báddā*, Bg.O. *báṛa* (*bórō*), A. *bár* (*bór*), so also Bg. √ *bāṛ*, others *baṛh* or *bāṛh*, &c. Kś. *boḍ*.
dā́ḍhìkā 'a beard'	*dā́ḍhìā*	O. *dāḍi*, Kś. *dōr*, others *dāṛhī* or *ḍāṛhī*.

In Kś. *ḍh* regularly becomes *ḍ*, e. g. *būḍ* 'old', but other IAV.s *būḍh*, *bū́ḍhā*, &c. For other examples of disaspiration, see *ḍḍh*.

ḍh rarely becomes *lh*, *rh* and *h*. Examples—

kuṭhā́rikā 'an axe'	*kuḍhā́rìā*	H.B. *kulhā́rī̆*, P. (masc.) *kulhā́ḍā̆*, M. *kurhā́r*, Bg.O. *kurhā́ḍi*, S. *kuhā́ṛō*, G. *kuhā́ḍō*, O. also sTs. *kuṭā́rī*.
práthamaḥ 'first'	*paḍhavī́llàü*	M.P.Bg.O. *pahilā*, N. *páhilō*, H. *páh'lā*, G. *péhelō*, &c. A. *pō̆na* (with elision of *h* and vocalization of *v*) in *pō̆ne* 'at once', *pō̆nar* 'the first', S. *páh'riyō̆*.
práthitàkaḥ[2]) 'spread out'	**páḍhiaaḍu*	G.M.P.H. *pahā́ḍ*, B.O. *pāhā́ṛ*.

ḍh is sometimes pronounced *ṛh*, or *rh*, following, in this, the rules for *ḍ*. Thus—

[1]) This is the usually accepted derivation. The original may, however, be the Skr. word *vádraḥ* 'large', if that is a genuine word.

[2]) So Hoernle, Gd. Gr. § 118.

páṭhati 'he reads'	*páḍhaï*	IAV. √*paḍh* or √*paṛh*, EIAV. also √*paṛh*, A. always √*paṛh*, Bg. *paṛ* as above.

54. *ṇ* in Pr. represents both Skr. *ṇ* and *n*. The latter remained unchanged amongst some writers when initial. The WIAVs. follow this as a rule. Medial *ṇ* (= Skr. *ṇ* or *n*) remains unchanged, but initial *ṇ* reappears as *n*. There are a few exceptions, as for instance G. *bēn*, not *bēṇ* 'a sister', M.G.P. *man*, S. *manu* 'mind'. The rule is, however, almost universal. In the EIAVs. and Kś., on the other hand, *ṇ* always becomes *n*, even in Tss., though purists in the latter case write *ṇ*. Thus—

Initial *ṇ* or *n*

nāma 'a name'	*ṇāvũ* or *nāvũ*	IAV. *nāõ*, &c.

Medial *ṇ*

kathānikā 'a story'	*kahāṇiā*	WIAV. *kahāṇī* or *kihāṇī*, EIAV. *kahānī*.
kāraṇam 'a cause'	*kāraṇu*	WIAV. *kāraṇ*, EIAV. *kāran* (sometimes written *kāraṇ*).

ṇ (*n*) sometimes becomes *l* (as in Skr. *nímbaḥ*; Ap. *ṇímbu* or *límbu*; M. *limb*, S. *limu*, H. *nīm* and *līm*). Thus—

nimbū́kaḥ	*ṇimbūu*	Bg. *lẽbū*, S. *límmu*; others *nẽbū* or *nímbū*.
√*nam* 'bow'	√*ṇav̄*	M. √*lav*, but old H. *nav̄*.
navanītam 'butter'	*ṇavaṇīu*	M. *lõṇī*, but H. *nõnī*, Bg. *nónī* (*nõnī*).
lilāṭam 'forehead'	*ṇilāḍu*	H. *lilāṛ*, so others.
nivṛ́ttaḥ 'returned'	**ṇivúṭṭu* (H.C. I, 132; II, 29)	H. √*lauṭ* 'return'.
vē̆ṇúkaḥ 'a reed'	*vē̆ṇúu*	G. *vẽlũ*.
nīlaḥ 'blue'	*ṇīlu*	G. *līl*, also optionally Bg.B.
nārikē̆laḥ 'a cocoanut'	*ṇāriē̆lu*	P. *lalēr*.
lákṣmaṇapúram 'N. of a town'	*lákkhaṇaúru*	B. *nákh'láur*.

55. *t* only survived in Pr. as an initial. It usually remains unchanged as such in the IAVs. Exceptions are words such as—

tuṇḍam 'a paunch'	*tuṇḍu*	G. *duṇḍ*, M. *dõḍ*, but H.P. *tõḍ*.

Medial *t* in Pr. was elided. In Ap. (H.C. IV, 396), it usually became *d*, which appears in a few instances in the WIAVs. corresponding to Śaurasēnī Pr. E. g.

khāditakam 'eaten'	*khāidaü*	G. *khādū*[1]) or *khādhū* (for *khāhidū* with euph. *h*).
pītakam 'drunk'	*pīdaü*	G. *pīdū*[1]) or *pīdhū* (for *pīhidū* with euph. *h*).

[1]) Quoted on the authority of Bhandarkar.

t in Pr. sometimes became cerebralized to *ḍ*, as in Skr. *bibhītàḥ*, Ap. *bahĕ̄ḍu*, or to *ṭ*, as in *mṛ́ttìkā*, Ap. *máṭṭiā*. The IAVs. carry on the same process, and we find several instances of initial *t* becoming *ṭ* (medial *t* had disappeared). This is specially the case in S. Examples are

tā́nayati 'he stretches' (act.)	*tā́ṇēi*	M.S. √*ṭāṇ*, H.B.Bg.O.A. √*tān*. In most of these there is also a √*tān*; N. only √*tān*.
tíryak 'crooked'	*tirícchi* or *tíriā* (H.C. I, 143)	P. *ṭĕ́ḍhā*, H. *ṭĕ́ṛhā*, S. *ṭū́rō*, *ṭĕ́ḍḍō* or *ṭĕ́ḍho*, M. *tĕ́ḍa* or (dial.) *tìḍō*, G. *ṭĕ́ḍū̃*, *ṭĕ́rū̃*, B. *ṭĕ́ṛh*, Bg. *ṭĕ́ṛā*, *tĕ́ṛa*, O.A. *ṭĕ́ṛā*; but N. *tér'chō*.
tā́luḥ 'the palate'	*tā́lū*	G. *ṭāḷū̃*, M. *ṭāḷā*.
túṣṭakaḥ 'satisfied'	*túṭṭhau*	S. *túṭhō* or *ṭúṭhō*.
tráyaḥ 'three'	*táō*	S. *ṭrē*.
tṛ́ṣā 'thirst'	*tíhā*	S. *ṭíhā*, P. *tíhā*.
tāmram 'copper'	*tammu*	S. *ṭā́mō*, H. *tā̃bā*.

In Kś. *ṭṭ* (or ? *tt*) becomes sometimes *tz*. E. g. *mṛ́ttìkā* (see above) becomes *miṭ* or *mits*.

A masculine noun (monosyllabic) ending in *t*, regularly forms its feminine in *tz* (i. e. *c*) in the same language, under the influence of an original *i*; thus *sot* 'slow', fem. *süts* (for *soti*); *mot* 'silly', fem. *müts* (for *moti*).

Note. The Skr. word *ā́tasīkā*, has become *ā́lasīā* in Pr., whence we get the H. *ā́l'sī*, Kś. *ā́liś*. But there are also forms like H. *tīsī*.

56. *th*, arising from a Pr. *tth*, is sometimes disaspirated, esp. in M.Bg.A. and O. Thus—

	Ap.	A.O.
hástaḥ 'the fore-arm'	*hátthu*	M.Bg.A.O. *hāt*, others *hāth*.
hástìkaḥ 'an elephant'	*hatthiu*	M. *hattī*, Bg.O. *hāti*, A. *hāti*.
pústìkā 'a book'	*pótthìā*	Bg. *púti*, H.O.M. and others *pōthī*.
prástaraḥ 'stone'	*páttharu*	Bg. *pā̆ttar*, but others *pátthar* or *pāthar*.

See also *tth*, for the change of *th* to *ṭh*.

57. *d* is sometimes cerebralized into *ḍ* (*ṛ*), especially in S., and as occurred in Pr. (cf. Skr. √*daṃś*, Pr. √*ḍas*, bite). The IAVs. have carried this further, and have cerebralized Pr. *d*. In many cases, this is due to the proximity of a cerebral letter. Examples—

dákṣiṇaḥ 'south'	*dákkhiṇu*	S. *ḍḍákhiṇu*, Ml. *ḍákh'ṇā*, but H. *dákhin*.
dákṣiṇaḥ 'right hand'	*dákkhiṇu*	Bg.A. *ḍāin*, O. *ḍāhāṇ*, H. *dáhinā*.

dántaḥ 'a tooth'	*dántu*	S. *ḍḍándu*, Ml. *ḍand*, but H. *dā̃t.*
dŕ̥ṣṭiḥ 'sight'	*díṭṭhī*	S. *ḍḍḗṭhi*, H. *ḍīṭh.*
dáyā 'pity'	*dáā*	S. *ḍḍáyā*, H. *dáyā.*
dárbhaḥ 'a kind of grass'	*dábbhu*	G.H. *ḍā́bh*, S. *ḍábhu.*
dárśayati 'he shows'	*dáṃsaī* (H.C. IV, 32)	S. √ *ḍḍas*, H. √ *das* or √ *dis.*
nídrā 'sleep'	*níddā*	S. *nínḍā* or *ninḍrā*, H. *nīd.*

And many other S. words. It will be remembered that (with few exceptions), the only Pr. instances of uncompounded *d* which have come down to the IAVs. are initial. An instance of a medial uncompounded *d*.

pravā́dàkaḥ 'a narrative'	*pavā́dàü*	G. *pawā́ḍō*, S. *pawā́ṛō* ('noise'), M. *pawā́ḍā*, H. *pawā́ṛā.*

In Pr. there are a few instances of Skr. *t*, and Pr. *d* becoming *r*, and these forms have survived in IAVs. Examples—

sáptatiḥ 'seventy'	*sáttarī*	N. *sáttari*, G. *sitḗr*, M.P.H.B.Bg. *sáttar*, S. *sátari*, O. *sátturi*; but Kś. *sátat.*
dvā́daśa 'twelve'	*bā́raha*	H.B. *bā́rah*, P. *bā́rā̃*, M. *bā́rā*, S. *bbā́r'hā̃*, Bg. *bā́ro*, O.A. *bā́ra* (*bāro*), N. *bārha*; but Kś. *bah.*

In the M. word *nīj* 'sleep' (Skr. *nidrā*, Ap. *niddā*) *d* has become *j* under the influence of a palatal vowel. This is a very common change in Kś., in which nouns in *d* form their feminines in *z* (i. e. *j*). E. g. *thod* 'high', fem. *thüz* (for *thodi*).

58. *dh* (*ddh*) is sometimes disaspirated, e. g.

sā́dhya 'a thing to be accomplished' sTs.Bg. *sā́d* 'a wish'.

In Kś. this is the regular rule, e. g. *dáram* (Skr. *dhármaḥ*) 'virtue', *dáttur* (Skr. *dhattū́raḥ*) 'thorn-apple', *ōd* (Ap. *ā́dhu*) 'half'.

It is sometimes cerebralized to *ḍh*, under the influence of a neighbouring cerebral vowel. E. g.

dhŕ̥ṣṭaḥ 'bold'	*dhíṭṭhu* or *dháṭṭhu* (H.C. I, 130)	H.P. *ḍhīṭh*, S. *ḍiṭhu*, N. *ḍhī̃ṭō.*

In the N. *dut* (H. *dūdh*) 'milk', a final *dh* has become *t.*

dh, followed or preceded by a palatal vowel, sometimes becomes *jh.* Thus—

dhídā (*dùhítā*) 'a daughter'	*dhíā*	Bg. *jhī*, O. *jhía* (*jhíō*), A. *ji* (see *jh*), but others *dhíā* &c.
gŕ̥dhraḥ 'a vulture'	*gíddhu*	S. *ggíjhu.*

59. *n* see *ṇ*.

60. *p*, which has only survived from Pr. as an initial, is sometimes aspirated under the influence of a following sibilant. (Cf. Skr. *pánasaḥ* 'the jack-tree', Pr. *pháṇasō*).

	Ap.	
pā́śaḥ[1]) 'a noose'	*pā́su*	M.G.H.B.Bg. *phā̃s*, P. *phā̃hā*, S. *phā̃sī*, *phā̃hī*, O. *phā̃s*, N. *phā̃'sō* or *pā̃sō*.
páraśuḥ 'an axe'	*parasu*	G. *phár'sī*, M. *phár'śī*, H.B. *phár'sā*, B. also *phál'sā*.
púnaḥ 'again'	*púṇu*	H.B. *phun*, *phin* or *pun*.

On the other hand *ph* is disaspirated in the many derivations of the Skr. *spárśaḥ*, Pr. *phárisu* (H.C. IV, 182), H.P.M. *páras*, G. *pā́ras*, A. √*pā́s*, Bg. *spárśa* (pronounced *pŏ̃rśŏ̃*). Cf. Bg.sTs. *spaṣṭa* (pr. *pŏ̃śṭŏ̃*) 'clear'.

61. *ph*, see *pph*.

62. *b*, see *v*.

63. *bh* (*bbh*), sometimes becomes disaspirated, the examples known to me are initials and come from S. and Kś. viz.

	Ap.	
bhíkṣā 'alms'	*bhíkkha*	S. *bíkha*.
bubhúkṣā 'hunger'	*buhúkkha* (**bhúkkha*)	S. *búkha*.

This is the regular rule in Kś. E. g. √*bāv* (Pr. √*bhāv*) 'to tell', *bō̆'ī* (but other IAVs. *bhāī*) 'a brother', √*śub* (Skr. √*śubh*) 'be beautiful', *báṅga* (H. *bhā̃g*) 'Indian hemp'.

bh becomes *mh* in the M. √*mhaṇ* 'speak'.

Initial *bh* becomes *h* (cf. Skr. √*bhū*, Pr. √*hō*). Another example is

bhā̃ṇḍikā or *háṇḍikā* 'a pot' *bhā̃ṇḍiā* G.M.P. *hā̃ḍī*, H. and EIAV. *hā̃ṛī*, S. *haṇḍī*.

húṇḍī, quoted by Beames, Cp. Gr. I, 268, is not from Skr. *bhuṇḍ*, but from Skr. *húṇḍikā*, which Monier Williams' Skr. Dccy. connects with the Prs. *húndī*.

Medial *bh*, is liable to be weakened to *h*, or to be elided. Thus—

śápharī 'a kind of fish' *sábharī* or *sáharī* H. *sáh'rī*, P. *sáūḷ*.

64. *y*. It will be convenient to consider this letter and *v* at the same time. The latter letter will, however, again be considered in its alphabetical place.

In Mh.-Śr.Pr. *y* has only survived as an euphonic letter inserted between two *a*, and very lightly (*laghu-prayatnatara-yakāra-śrutiḥ*) pronounced (H.C. I, 180). E. g. *náaraṃ* or *náy̆araṃ* 'a city'. It was sometimes inserted between other vowels. E. g. *píaï* or *píy̆aï* 'he drinks'. This euphonic *y̆* has survived in all the IAVs. and occurs between all vowels. E. g. H. *rāy̆* (*rā́y̆a*) for *rā́a* 'a king', B. *jíy̆ai*, for *jíai* 'he lives', H. *dhō̆'y̆ā*, for *dhō̆'ā* 'washed'. So also Pr. had an euphonic *v̆*, as in *súhaō* or *súhav̆ō* 'fortunate' (Kramadīśvara I, 1, 46). This was rare in Pr., but is common in the IAV.s. Especially between two *a*, as in *rámav̆ā*, for *rámaā*,

1) Bs. C. G. I, 356, uses the word *spárśaḥ* as the Skr. original of this group, but I am unable to agree with him on this point.

N.P., or after *u*, *e* or *o* in the EIAV., as in B. *cū́ai* or *cū́v̆ai* 'he drips', *lḗai* or *lḗv̆ai* 'he takes', *dhṓai* or *dhṓv̆ai* 'he washes'. So also M. *rā̤v̆* (*rāv̆a*), for *rā́a* 'a king'.

In Mh.-Śr. Pr. every other *y* became *j* (or occasionally a palatalized *h*, as in *chāhī* = Skr. *chāyā*). In Mg.Pr. on the other hand every *j* became *y*, and every *y* remained unchanged. This *y* was fully pronounced, and, as Hoernle points out, was a semi-consonant, not a semi-vowel. That is to say, it was 'an obscure sound, intermediate between *y* and *j*, and doing duty for both these two'. This obscure sound has only survived in a few isolated instances, as in the Western Pañjābī pronunciation of *jh*. E. g. *majh* 'a buffalo-cow', pronounced something like *meyh* (Bs., Cp. Gr. I, 71). Hoernle compares the sound to the sound given to the *g* in the word l e b e n d i g in the Rhenish Provinces. In other instances it has become in the Eastern vernaculars, which are discended from Mg.Pr., a full *j*.

As regards non-euphonic *v* in Pr., it may be concluded from analogy that it was more firmly pronounced than the euphonic *v̆*, and that it also possessed an obscure sound, fluctuating between *b* and a true *v*. This is evident from the confusion found in Pr. grammar in regard to these two sounds, and from the fact that at the present day, *v* actually has this obscure sound in B. In Pr. a medial uncompounded *p* or *b* becomes *v* (H.C. I, 231, 237), but an initial *b* remains unchanged (ib. 237). In Ap., however, this *p* usually becomes *b*, nothing being said about a medial *b* (H.C. IV, 396). In all Prakrits an initial *v* remains unchanged.

In Tbhs., all IAVs., as a rule, retain this medial *v* unchanged, not adopting the Ap. change to *b* [1]), but they often subject it to a weakening process by which it is either reduced to a vowel or elided altogether. Thus, the Skr. √**karāpi* 'to cause to do', becomes √*karāv*, and *karāv* becomes *karav* or *karā* &c. in the IAVs. So the Pr. *ávarō*, Ap. *ávaru* or *ábaru*, is weakened in the IAVs. to *aur* &c. 'other'. On the other hand, a Pr. *vv*, always becomes *b* in the IAVs. E. g. Ap. *sávvu* 'all', H. *sab*; Ap. *úvvālēi* (or *ubb*°) 'he boils', the origin of the IAV. √*ubāl*, &c.

In the case of Tbh. initial *b* and *v* there is not the same uniformity. The WIAVs. as a rule follow the Pr. custom, while the EIAVs. and H. almost invariably change Pr. initial *v* to *b*. P., however, frequently has both forms, and S. not uncommonly follows the EIAVs., as it does in other cases. Thus—

Ap. *váḍu* 'a banyan tree'	M.G. *vaḍ*, P. *vaṛ* or *baṛ*, H. and EIAV. &c. *baṛ*, S. *báḍu*.
Ap. *véṭṭhàü* 'a yard'	M. *vḗḍhā*, S. *vḗrhā*, P.H. and IAV. *bḗṛhā* &c.
Ap. *bā́raha* 'twelve'	all IAV. *bārā*, *bārah* &c.

1) Note however, that in B. it is very difficult to distinguish between the two sounds.

But the WIAVs. do not always retain the initial *v*. Thus Ap. *váttā* 'news', M. *bāt*; Ap. *uvdīsaī* 'he sits', M. √*bas* or *vas*. In P. a glance at the dictionary shows that initial *b* and *v* are almost interchangeable at option. Kś. retains the *v* (*w*) sound, as in *wat* 'a road', H. *bāṭ*, Ap. **váṭṭu* or **váttu*, Skr. *vartma*. It has the *v* even in initials, as in *wāthar* (Skr. *pattraṃ*) 'a leaf'.

In compound consonants, *y* and *v* have ceased to exist in Pr., except in the compound *yy* (Mg.Pr.), and *vv* (already dealt with). These have only survived as *jj*, *ñj*, *bb*, and *mb*, and these have all been carried into the IAVs. and subjected to the ordinary vicissitudes of conjunct consonants, q. v.

As regards Tss., I shall only deal here with single uncompounded *j*, *y*, *b* and *v*. As forming parts of compounds, I shall deal with them under the general head of Tss. In M.G. and Kś. initial *y* and *v* remain unchanged, but in other IAVs. they always become *j* and *b* respectively.

Skr. *yúgaṃ* 'an age', M.G. *yug*, S. *júgu*, other IAVs. *jug* (often, however, incorrectly written *yug* by purists).

Skr. *vánaṃ* 'a forest', M.G. *van*, Kś. *wan*, S. *bbánu*, others *ban* (often incorrectly written *van*).

Skr. *yákṣaḥ* 'a demon', Kś. sTs. *yac* 'wicked'.

Skr. *vŕṣabhaḥ* 'a bull', Kś. sTs. *wréśib*, M. *vŕṣabh*.

Medial Ts. *y* is never changed to *j*, but is liable to be vocalized in sTss., except in M.Bg.O.A. E. g. Skr. *nayanaṃ* 'an eye', S. *nēṇu*, G. *nẽn*, P. *naiṇ*, H. *nain*; also, all IAV.s *nayan*.

Medial Ts. *v* has the same fate in all except Bg. and O. in which it becomes *b*. Note that in A. the letter retains the sound of *v*, or rather of *w*. In B., as usual, the letter, when unvocalized has an obscure sound fluctuating between *b* and *v*. E. g. Skr. *pávanaṃ* 'wind', Kś. *pǎwan*, G. *pōn*, S. *pávanu* or *páuṇu*, P. *pauṇ*, H. *paun*, all IAVs. *pávan*, exc. Bg.O. *pában*.

[For a much more exhaustive examination of the mutual relationship of *j-y*, and *b-v*, in the various languages, from which much of the above has been drawn, see Hoernle, Gḍ. Gr. §§ 17, 18.]

65. Skr. and Śr.Pr. र in Mg.Pr. becomes ल. In the Eastern languages, however, derived from that Pr., a Skr.-Śr.Pr. र, Mg.Pr. ल, is usually represented by र. The र of the E- and NIAVs. and also S. is, however, a dental letter like ल, while the Skr.-Pr. र was a semi-cerebral letter. In the WIAVs., on the contrary, र has retained its cerebral sound. Hoernle (Gḍ. Gr., pp. 12 ff.) points out that the EIAV. dental र is a direct derivative of the Mg.Pr. dental ल. It was the Skr. and Śr.Pr. cerebral र, which in Mg. Pr. became a dental ल, which in its turn has become the modern dental र. This dentalizing process is still at work in the EIAVs.

in which there is at present an existing tendency to represent a medial WIAV. ड or ड़, i. e. cerebral *ḍ* or cerebral *ṛ*, by a dental ल *l* or a dental र *r*.

On the other hand, the W and SIAVs., excepting S., retain the pure Skr.-Pr. semi-cerebral र which is rarely interchanged with the dental ल. They have also the cerebral ड which they usually pronounce *ḍ*, and rarely use the extreme cerebral ड़ *ṛ*. In the EIAVs. the cerebral ड़ *ṛ* exhibits a tendency to become dentalized into the EIAV. dental र *r*, and never *vice versa*; while, on the other hand, in the WIAVs., it is the WIAV. semi-cerebral *r* which shows a tendency to be further cerebralized into the extreme cerebral *ṛ*, and never *vice versa*. Thus—

√*pat*	√*paḍ*	EIAV. *paṛ* or *par*; WIAV. *paḍ* or *paṛ*, never *par*.
mārjārakaḥ 'a cat'	*majjāràü*	WIAV. *mãjárā* or *mãjáṛā*; EIAV. *mãjárā*, never *mãjáṛā*.

G.M. and P. have also a cerebral ळ *ḷ*, with its aspirate ळ्ह *ḷh*. This is wanting in the EIAVs. except O. We thus get the following set of dental and cerebral liquid semivowels.

	r sounds		*l* sounds	
	simple	aspirated	simple	aspirated
Dental	EIAV. र *r*	EIAV. ऱ्ह *rh*	ल *l*	ल्ह *lh*
Cerebral	ड़ *ṛ* and WIAV. र *r*	ढ़ *ṛh* and WIAV. ऱ्ह *rh*	ळ *ḷ*	ळ्ह *ḷh*

It should be remembered that S. follows EIAVs.

As it is now plain that the pronunciation of the EIAV. and S. र *r* is dental, and of the WIAV. र cerebral, no confusion will ensue in future by transliterating both, as has hitherto been usual, by *r*, reserving *ṛ* for ड़, and *ṛh* for ढ़

Skr.-Pr. *r* is sometimes changed to *ḷ* or *l*. This is principally in the WIAVs. (excluding S.), e. g.

√*vāraya* 'resist'	*vār*	G. *vāḷ*.
√*vihar* 'amuse one self'	*vihar*	WH. *bahal*, but EH. and B. *bihar*.

In the EIAVs., the Śr.Pr. *r* (semi-cerebral), became first the Mg.Pr. *l* (dental), and then the EIAV. *r* (dental). Sometimes, however, the Mg.Pr. *l* remains unchanged, e. g.

rájjuḥ 'a string'	Ap.Mg. **lájjuḍìa*	B. *léjurī*, A. *lĕ́ju.*
sthū́laḥ 'great'	Ap.Śr. *thṓru* (H.C. I, 124), Ap.Mg. *thṓli*	M. *thōr* 'great', S. *thṓlhi* 'fatness'.

This dental *r* is again sometimes optionally elided; e. g.

kṛ́tvā	Mg.Pr. *kália*	H. *kári* or *kar*, B. *kári* or *kai.*

66. ल (dental) when medial frequently becomes cerebralized to ळ in G.M.P., and sometimes in O., principally in Tss., but also sometimes in Tbhs. Thus—

ṣṓḍaśa 'sixteen'	Ap.*sṓlaha*	G. *sṓḷ*, M. *sṓḷā*, P. *sōḷā.* But others *sṓlah* &c.
dā́ḍimaḥ 'a pomegranate'	*dālimu*	M. *ḍāḷimb*, G. *dāḷam*, but others *dāṛim*, *ḍālim*, &c.
haridrā́ 'turmeric'	*haladdā*	M.G. *haḷad*, O. *haḷdi*, P. *haḷdhi*, but others *hal'di.*

l (dental) rarely becomes cerebralized to *ḍ*. Example—

tā́laḥ 'the palmyra-palm'	*tálu*	IAV. *tā́ḍ* or *tā́ṛ*, except O. *tā́ḷ*, Bg. also *tāl.*

l (dental), when medial is rarely cerebralized to the WIAV. *ṛ* (see § 65) in WIAVs. It is very frequently dentalized to EIAV. *r*, in EIAVs. and S. Thus—

WIAV.

śyā́malákaḥ 'dark-complexioned'	*sāvālaü*	W.H. *sā̃v'rau*, but standard H. *sā̃v'lā.*
aṭṭā́likā 'an upper terrace'	*aṭṭā́liā*	G.P. *aṭā́rī*, but M. *aṭā́lī* or *aṭā́ḷi.*
śā́lmalī 'the silk-cotton tree'	*sāmalī*	M. *sẽ́v'rī*, WH. *sẽmar*, EH. *sẽmal.*

EIAV. and S.

√*jvāl* 'light' (act.)	√*vāl*	EH. and EIAV. √*bār*, WIAV. √*bāl.*
śyā́malàḥ 'dark-complexioned'	*sāvālu*	B. *sā̃var*, S. *śā̃virō̃*, but H. *sā̃v'lā̃*, see above.
aṭṭā́likā as above		B. *aṭā́rī*, see above.
dā́ḍimaḥ as above	*dāliū̃*	B. *dā́riū̃* or *dāliū̃.*
píppalaḥ 'a pīpal tree'	*píppalu*	S. *pípiru*, EH. and B. *pīpar*, but WH. *pīpal.*
sṛgā́laḥ 'a jackal'	*siā́lu*	EH. and B. *siyā́r*, but W.H. *siā́l.*

In Bihār, the rustics seem to be unable to distinguish between *l* and *r*, and constantly pronounce *r* for *l*. Compare the following pairs of B. words, *kā́riā* and *kā́lā* 'black'; *thā́rī* and *thā́lī* 'dish'; *kẽ́rā* and *kẽ́lā* 'a plantain'; *kapā́r* and *kapā́l* 'head'; *phar* and *phal* 'fruit'; the English names *Kelly* and *Currie*, both pronounced *kári* (Bs. I, 236); *bār* or *bāl* 'hair'. This change is not so common in Bg. and its sister languages. Cf. B. *dulār*, but Bg. *dulāl* 'a darling'.

l sometimes becomes *n*, when initial

láṅgalaṃ 'a plough'	*láṅgalu* or *ṇáṅgalu* (H.C. I, 256)	M.A. *nā̃'gar*, Bg. *nā̃'gal*, B. *lā̃'gal.*
laṅgapáṭṭaḥ 'waistcloth'	*laṅgaváṭṭu*	B. *nāgō̃'ṭ*, Bg. (dial.) *nēṅg'ṭī.*
lávaṇam 'salt'	*lō'ṇu*	H.B. *nōn* or *nūn.*
làkṣmaṇapúram 'N. of a town'	*làkkhaṇaúra*	B. *nakh'láur.*

In Bg. and O. initial *l* is almost universally pronounced *n* by the vulgar. In Bg. writing, *n* is usually written for *l*. Thus— *laĩyā āsa*, imperat. 'bring', is written (not printed) **नइया आस**, and is pronounced *niyēsō.*

In Kś. final *l* is changed to *j* or *z* in the feminine under the influence of an original final vowel *i*. Thus *wōzul* 'red', fem. *wōzüj* (for *wōzuli*), *wātul* 'a man of low caste', fem. *wātüj*, *mōl* 'a father', *möj* (for *mōli*) 'mother', *vōl* 'a ring', fem. *vöz* 'a small ring'.

67. *v* (*b*): Pr. medial *v* is often vocalised, especially when preceded by *a*. Thus—

**kṣápati* (for *kṣápayati*) 'he loses'	*khávāī*	IAV. *khō̃'e* 'he loses'.
bhā'drapádaḥ 'name of a month'	*bhàddaváü*	IAV. *bhā̃dō.*
**prativā́sikaḥ* 'a neighbour'	*paḍivā́siü*	M.H.P. *paṛō̃'sī*, B. *parō̃'sī.*
àṅgāvácchadaḥ 'a body-cover'	*aṅgavácchaü*	M.P.H.B. *ā̃gō̃'chā*, S. *ā̃gō̃'chō*, Kś. *ā̃gō̃'cā*, B. also *ā̃g'vácha* 'a bathing cloth'.
kácchapàkaḥ 'a tortoise'	*kácchavàü*	H. *káchuā*, S. *káchaũ* or *káchū*, but M. *kā̃sav* or *kā̃'sav.*
sapátnī 'a co-wife'	*savátti*	H. *sáut* or *sáutin*, M. *savat.*

It is generally elided in S.H.B. and Bg. when preceded by any other vowel, and sometimes, even when preceded by *a*, in Bg. *y* is substituted for it. Examples—

nā́pitaḥ 'a barber'	*nā́viü*	H.S. *nā́ī*, B. *nā́ū*, Bg. *nā́yi.*
dīpàkaḥ 'a light'	*dīvàü*	EIAV. and H. *díyā*, S. *ḍdiō̃.*
jīvaḥ 'life'	*jīvu* or *jīu.*	H. *jī*, S. *jīu.*
kū̃'pàkaḥ 'a well'	*kū̃'vàü*	S. *khū̃'hu* (with euph. *h*), P. *khūh* or *khū̃'hā*, Kś. *khuh*, H. *kū̃'ā*, Bg. *kúyā* (pr. *kuā*).

náva 'nine'	*náva*	Bg. *nay.*
kumā́raḥ 'a prince'	*kúvāru* (H.C. I, 62)	H. *kũ̆ar.*

This elision is specially common in the causal forms of verbs. The *v* of the causal termination *āv* is derived from the Skr. *-āpa*, and is elided in Bg., O., A., Modern H. and S., and weakened to *u* in P. Thus—

B. and O.H. *karā́v'nā* 'to cause to do', M. *karā́v'ṇẽ*, P. *karā́unā*, S. *karā́iṇu* (with euphonic *i* for *y*), H. *karā́nā*, Bg. *karāitē.*

A common word of exemplifying the elision of *v* is

Skr. *áparaṃ* 'other'	Ap. *ávaru*	H. *aur*, B. *ā̆ur*, H. *āru* (with metathesis), A. *ā́ru*, Bg. *ār*, all meaning, 'other, and'.

[This elision of *v* also occurs in Jain Prakrit. See Jacobi, Ausgewählte Erzählungen, p. XXVIII.]

The Ap. rule (H.C. IV, 397), under which a medial *m* is optionally changed to a nasalized *v*, holds strongly in all the IAVs., but the *v* is usually pronounced as a vowel and the vowel preceding, not the *v* itself is nasalized. Thus—

nā́ma 'a name'	*nā́ma* or *nā́vā̃*	IAV. *nām* or *nā̃v*, pr. *nā̃'u.*
smarā́mi 'I remember'	*súmaraũ* or *suvāraũ*	O.H. *sũ̆araũ.*

It is useless to multiply examples of this. There are hundreds in every IAV. Very often the *v* is written *u* or *o*, to agree with the pronunciation. *nā̃v* is as often as not written *nā̃'u*, *nā̃'ũ*, *nā̃'o nā̃õ*, with long or short *u* or *o*. The word *gā̃v* (*grā́maḥ*) occurring at the end of compounds is frequently rendered 'gong' by Anglo-Indians. Thus *bā̀n-gā̃'v*, the name of a well known town in Lower Bengal, is usually spelt in Anglo-Indian newspapers, B o n g o n g.

The *anunāsika* is sometimes omitted and the vocalized *v* is, when possible, combined with a preceding vowel, or elided. Thus—

cā́maraḥ 'a fly-flap'	*cā́vāru*	IAV. (fem.) *cā̃'urī*, but also S. *cā̃'uru*, G.H.B. Bg. *cā́urī.*
vimā́naṃ 'a chariot'	*vivā̃'ṇu*	O.H. *biā́nu*, B. *bẽvā́n.*
gámanàkaṃ 'a procession'	*gávā̃ṇàũ*	H.B. *gáunā̃.*
nē'miḥ 'a foundation'	*nē̃'vī*	G.H.B. *nē̃v* or *nē̃'u*, Bg. *nē̃'o*, O. *nía* (*nĭõ*).
dhū'màkaḥ 'smoke'	*dhū́vā̃'u*	P.H.B. *dhũ̆'ā*, N. *dhúā*, Bg. *dhúyā̃* (pr. *dhúā̃*), O. *dhũ̆'ā*, S. *dũ̆hā*, A. *dhõā* (pr. *dhũ̆'ā*), Kś. *duh.*

So close is the connexion between *v* and *m*, that *v* often becomes *m* when it was not so originally. Thus—

vìjñáptìkā 'a request'	*vìṇṇáttiā*	H. *bíntī*, &c., but also S. *mínti*, H.P. *mínnat*, B. *míntī*, Bg. *mínati*.
kácchapaḥ 'a tortoise'	*kácchavu*	O.Bg. *kắchim* (pr. *kásim*).
dhīvaraḥ 'a fisherman'	*dhīvaru*	H. *dhīmar*.
vártā 'news'	*váttā*	OM. *māt*.
kapāṭaḥ 'a door-leaf'	*kavāḍu*	G. *kamāḍ*, others *kavāṛ*, &c.
śíṃśapā 'n. of a tree'	*símsavā*	G. *śísam*, H. *sīsam*.
√*prāp* 'obtain'	*pāv*	G. √*pām*, other IAV. √*pāv*, &c.

So also N. √*umāl*, but H. √*ubāl* 'boil'. See *vv*.

v (*b*) is sometimes aspirated to *bh* under the influence of a neighbouring sibilant or *h*. Thus—

nirvāhayati 'he accomplishes'	*nivvāhēi*	G.M. √*nibhāv*, P. √*nibhāu*, H. √*nibhā*, S. *nibhāi*, H. S.P. also have √*nibāh*.
bāṣpaḥ 'steam'	*báppha* (**bhappha*)	P. *bhāph*, H.B. *bhāph*, Bg. O. *bhāp*.
sárvaḥ 'all'	*savvu*	P.H.B. *sabh* (H.B. also *sab*), S. *sábhu*, *sábhi* (this may, however be a contraction of *sab* and emphatic *hi* or *hu*).
vḗśaḥ 'dress'	*vḗsu*	M.P.H. *bhēs*.
búsàkam 'chaff'	*búsàū*	M. *bhùsā*, G. *bhusō̃*, H.P. *bhússī̃*, H.B. *bhū̃sā*, Bg. O. *bhúsi*, N. *bhus*.
bísàkam 'a lotus-root'	*bísàū*	M. *bhìsē̃*, H. *bhīs*.

In G. √*ubhār* 'boil', the *b* has become aspirated through false analogy, with the Skr. *ud-bhāra*. See *vv*.

Medial *b* in Kś. sometimes becomes *p*. E. g. Ar. *bābat*, 'for the sake of', Kś. *bāpat*.

Regarding the mutual interchange of *y* and *j*, and *v* and *b* in the Prakrits and the IAVs. see *y*.

68. *s* often becomes *h*, especially when medial in S.P.Kś. and in vulgar G., thus carrying out further the few Pr. instances (*daśa* = *daha*, &c.; cf. also Pr. *divahō* 'a day', G. *dīh*, P. *dīh*, Kś. *dōh*, S. *ḍḍīhu*).

búsam 'chaff'	*búsu*	S. *búhu*.
bísam 'lotus-root'	*bísu*	S. *bíhu*.
ùpaviśati 'he sits'	*ùvaísai*	S. *bíhē̃*, Kś. *behi*.
viśvāsaḥ 'trust'	*visāsu*	S. *vēsāhu*.
víṃśatiḥ 'twenty'	*vīsu*	S. *vīha*, P. *bīh*, Kś. *wuh*.

víṣam 'poison'	*vísu*	S. *víhu*, P. *bih* or *bis*, Kś. *vih*.
tŕṣā 'thirst'	*tísā*	S. *ṭihá*, P. *tíh*.
krṓśaḥ 'a kos'	*kṓsu*	S. *kṓhu*, P. *kōh*, and even sTs. *karōh*.
páśuḥ 'cattle'	*pásū*	B. *pō̃hē* (?), cf. Kś. *pohul* 'a shepherd'.
gōśā́lā 'a cowhouse'	*gōsā́lā*	B. *gohā́l*.
śúṣkaḥ 'dry'	*súkkhu*	Kś. *hokh*.

So, vulgar G., *hamáj'vũ* for *samáj'vũ* 'to understand', *bárah* for *báras* 'a year', *hā́cũ* for *sā́cũ* 'true'. In OH. the *s* termination of the future becomes *h*. Thus—

karíṣyati 'he will do' *karíssai* OH. *kárihai*.

For other examples, see Bs. I, 259, and ff.

In A. all single sibilants are generally written as स *s*. This, when uncompounded, or when in the compound *rs*, is pronounced as a rough *h*. Thus—

śā́stra 'a holy book',	is written	*sāstra*,	and pron.	*hā́stra*.
śíṣya 'a disciple'	"	*sisya*	"	*híṣya*.
dárśana 'sight'	"	*darsana*	"	*dárhan*.
sáṃgrāma 'a fight'	"	*saṃgrām*	"	*háṅgrām*.
ṣáṣṭi 'the sixth day of a fortnight'	"	*saṣṭi*	"	*háṣṭi*.
sa 'a hundred'	"	*sa*	"	*ha*, cf. Kś. *hat*.

As a rule the other IAVs. follow Pr. in the use of the sibilants. This holds even in the pronunciation of *ś* and *s* Tss., though the original spelling is preserved by purists. Thus S.P. and H. follow the Śr.Pr. and have only *s*, though purists sometimes write *ś* and *ṣ*. Thus—

śŕṅgaṃ 'a horn'	*siṅgu*	H. *sī̃g*, P. *siṅg*, S. *síṅu*.
púruṣaḥ 'a man'	*purisu*	H. *púris*, sTs. *púrukh*.
nā́śaḥ 'destruction'		sTs.H.P. *nās*, often written *nāś*, S. *nā́su*.

In P.H.N. and B. *ṣ* in Tss. becomes *kh*. So also sometimes in S. Thus—

bhā́ṣā 'vernacular'	sTs.P.H.N.B. *bhā́khā*, but S.sTs. *bhā́śā*, N.Tbh. *bhās*.
mā́nuṣaḥ 'a man'	P.H.N.B.sTs. *mā́nukh*, S. *mā́nukhu*, but Tbh.P.H.B. *mā́nus*, N. *mā́nis*.

In Bg. and O. the Mg.Pr. custom is followed, and *ś*, *ṣ* and *s* are pronounced as *ś*, whether in Tbhs. or Tss., though, in the latter, the original Skr. letters are usually written: thus *nāśa* 'destruction', *puruṣa* 'a man', *śiṅgā* 'a horn', √*sut* 'sleep', are all pronounced *nā́śa*, *púruś*, *śíṅgā*, *śut*, respectively. Some purists pretend that *s* is pronounced as a dental, but this is not the fact.

In the compounds ***st, śr, sr***, however, ***ś*** or ***s*** is often pronounced as a dental. Thus ***strī*** 'a woman', ***śrī*** 'fortune', are pronounced ***strī*** and ***srī*** respectively.

In B. the treatment of ***ś*** and ***s*** is peculiar. Being derived from Mg.Pr., ***s*** should become ***ś***. It does so change in the writing of the *Kaithī* character used in Bihār. The influence of the neighbouring WIAVs. has, however, induced a dentalization in pronunciation, and ***ś*** and ***s*** are alike pronounced ***s***. Thus *sámayaḥ* 'time', and *śītalaḥ* 'cold', *vásanam* 'a garment', *váśaḥ* 'subject to', are written (in Kaithī) **शमय, शीतल, वशन,** and **वश,** but are pronounced *sámay*, *sītal*, *básan* and *bas* respectively. When writing or printing in Dēvanāgarī either the etymological form is used by purists, thus **समय, शीतल, वसन,** and **वश,** or more usually a dental **स** is used throughout, following the custom of the WIAVs., thus **समय, सीतल, बसन, बस.**

In M. both ***s*** and ***ś*** are used. There is considerable confusion, but the rule appears to be to first adopt universally the Śr.Pr. dental ***s***, and then to change it to ***ś*** when followed by a palatal letter (*ĭ, ĕ* or *y*). Thus—

śā́lā 'a house'	Ap.Śr. *sā́lā*	M. *sāḷ*.
śŕ̥ṅgam 'a horn'	*síṅgu*	M. *śiṅg* (through *siṅg*).
śatam 'a hundred'	**sayaũ*	*śē̃* (through *sē̃*).
sindū́ram 'red lead'	*sendū́ru*	*śēdūr* (through *sēdūr*).

According to Bs. (Cp.Gr. I, 77), the dental ***s*** is preferred in Dakhanī Marāṭhī, and the palatal ***ś*** in Konkanī Marāṭhī, but I have not found this to be borne out by Maffei in his Konkanī Gr.

G. follows M. in its use of the sibilants, but capriciously. Thus it has *śiṅg* 'a horn', *śō* or *sō* 'a hundred', but there are also words like *síḍī* 'a ladder', and √*sīc* 'sprinkle'.

Bg. and O. when they wish to reproduce the sound of a dental ***s***, represent it by *ch*. A. does so by *c*. This even occurs in one or two words with original ***s***; thus—

sū́tradhāraḥ 'a carpenter' *sū́ttahā́ru* Bg.O. *chū́tā́r*, pr. *sū́tā́r*.

So also A.sTs. *curti* (pr. *sū́rti*) for *śruti* 'the Vēdas'.

This change of sibilants to *ch* occurs so far back as Pali, cf. Skr. *śakr̥t*, Pali *chakaṃ*. Also in Pr., cf. *ṣaṭ*, Pr.H.G. *cha*, &c. 'six'; *śāvakaḥ* 'a child', Pr. *chāvaü*, G. *chāvō*, M. *chāv'ḍā*, H. *chōk'rā*, B. *chàuṛā*, and many others from the same base (cf. Bs. I, 261). So also Bhandarkar (169) quotes

Skr. *śḗṣaḥ* 'end', G. *chḗvaṭ*, *chḗ'ḍō* and *chéllō*.
Skr. **śállikā* 'rind', H. *chálli* or *chāl*.
Skr. *śáṇam* 'hemp', Bg. *chan*, O. *chaṇ*.

Bengālī children pronounce ***s*** as *ch*. Thus a baby learning to speak says '*chāb*' for *sāhib* 'a European'. This indicates the

difficulty which an untaught Bengālī throat experiences in pronouncing a dental *s*.

In the following example, P.G. and S. have represented *s* by *j* or *jh*:

aśrukaṃ 'a tear' *aṃsuũ* P. *añjhu*, G. *ā̃ja*, S. *hañja*, but H.M.N. *ā̃su*.

69. *h* is frequently elided, e. g. Skr. *sakhī* 'a female friend', Pr.G. *sahī*, but M.Bg.O. *saī*. This is very common in Ap. terminations in *hi*, *hu*, &c. E. g. Skr. *ghṓṭasya*, Ap. *ghṓḍahi*, OH. *ghṓḍahi*, H. &c. *ghōḍai* or *ghōḍē*. So also Skr. *paṭánti*, Ap. *páḍahī*, OH. *páḍahī*, IAV. *páḍaī* or *páḍẽ*. So also B. *jeh ke*, or *jē ke* 'of whom', &c. So also Kś., *ăth* 'a hand' for *hāthᵘ*.

In the process of Elision, it frequently aspirates a neighbouring consonant, as for example—

gōdhū́maḥ	*góhūvū̃*	G. *ghaū̃*, H.P. *ghéū̃*, others *góhū̃*.
prábhṛtikam 'thence forward'	*pahuḍiũ*	M. *puḍhẽ*, or dialectic *phuḍẽ*.
mḗṣàkaḥ 'ram'	*mḗsaḍàu* (*mḗhaḍàu*)	M. *meḍhā́*. G. *meḍhō̃*, P. *mḗḍhā̃*, H.N. *bhḗṛā* (for *mhḗḍā̃*), G. also *bhḗḍ*, B. and O. *mḗḍā̃*, *mḗḍhā̃* or *bhḗḍā̃*, A. *mēr* or sTs. *mēs* (pr. *mēh*).
**gárham* (for *gṛhám*) 'a house'	*ghàru*	IAV. *ghar*, exc. Kś. *gárah*, cf. A. *ghaini* for *gṛ'hiṇī* 'a house wife'.
mahiṣī 'a she buffalo'	*mahisī*	M. *mhais*, H.P.B.Bg. *bhãis*, G. *bhẽs*, N. *bhãisi* (both masc. and fem.).

70. Consonants are sometimes interchanged in a word as for example—

pratyabhijānā́ti[1]) 'he recognizes'	*paccahiā́ṇai*	H. *pahicā́nai*, but P. *pachā́ni*, with transferred aspirate.
pinā́hayati 'he causes to tie on'	*pināhāvei*	H. *pihanāvai* or *pahinā-vai* 'to clothe', A. *pindhā*, 'clothes'.
paridhīyatē 'he is clothed'	*párihaï*[2])	H.B.Bg. √*pahir* 'to dress one self', G. *pēr*, O. *pahr*, cf. M. *péraṇ* or *péh'raṇ* 'a shirt', Kś. √*prāw* 'to clothe'.

1) This is Bhandarkar's (p. 171) derivation. Hoernle (Hindī Roots, 73) derives it from Skr. *paricáyana*.

2) See Hoernle (Hindī Roots, 73).

vállabhàkaṃ 'beloved'	*vállahàu͂* or *vā́lahau͂*	G. *bahā́lu͂*.
viḍā́laḥ 'a cat'	*viḍā́lu*	H.B. *bilā́r*, G. (fem.), *bilā́ḍī*, but N. *birā́lu*.

So the √*ḍūb* or *bū́ḍ* 'to sink', which runs through all IAVs. (Skr. *vrúḍati*, Pr. *buḍḍai* (H.C., IV, 101)).

CONJUNCT CONSONANTS.

71. The following are the principal conjuncts found in Ap.

a) Double letters, *kk*, *kkh*, &c., including *yy* (Mg.Pr.), *ll*, *vv*, *śś* (Mg.Pr.), and *ss*.

b 1) Compounds in which the first element is a class-nasal, *ṅk*, *ṅkh*, *ṅg*, &c., including *ṇh*, and *mh*.

b 2) In which it is anusvāra, i. e. *ṃś* (Mg. Pr.), *ṃs*, *ṃh*.

c) Mg.Pr. compounds commencing with *s*, viz. *sk*, *skh*, *sṭ* (= Skr. *ṭṭ*, *ṣṭ*, *ṣṭh*), *sṇ*, *st* (= Skr. *st*, *sth*,) *sp*, *sph*, *sm*.

d) *rh*, *lh*, and Ap. compounds with a final *r* (H.C. IV, 398). For these last see also *tt*, *dd*, *nt*, *nd*.

I shall treat of them in the above order.

72. a) **Double letters.** In Pr. there was a tendency to elide the first element, and lengthen the preceding short vowel. In most of the IAVs., in the literary language at least, this has become the rule. The lengthened vowel is frequently nasalized. Thus Skr. *madhyē*, becomes Pr. *majjhi*, and IAV. *mājh* or *mā̃jh*. Sometimes, however (especially in verbal roots), the vowel is not lengthened, as in Skr. *śaknōti*, Pr. *sakkai*, IAV. *sakē* or *śakē* 'he is able'. The resultant single consonant is liable to be treated as if it were an original single one. Thus *jh*, in *mājh* or *mā̃jh*, becomes optionally in H.B. *h*, and in A. it becomes *j* or *z* (§ 49). So Ap. *káṇṇu* 'an ear', becomes IAV. *kann* and *kān*.

So far as the writer's experience goes, this simplification of double consonants is really only optional. The literary style uses, as a rule, only the simple form of single consonant plus long preceding vowel, but he believes that it will be found that in every language, in the speech of the vulgar, which is not represented in any dictionary or in any literary work, there exist parallel forms, in which the Prakrit double consonant with the short preceding vowel is retained. In the EIAVs., with which the writer is best acquainted, this is certainly the case. Hundreds of examples will be found in *Bihār Peasant Life.* And so far as his inquiries go, pairs like M. *bhitti*, and *bhīt*, 'a wall', are of far more common occurrence than a perusal of the dictionaries would suggest.

73. There are exceptions to this general rule of simplification, which will now be dealt with. S. does not generally lengthen the

preceding short vowel, when it elides one of the members of a double letter. This is, however, sometimes due to the fact that the elision is only apparent, as the system of writing Sindhī in the Persian character only admits of the doubling of certain letters, viz. *g*, *j*, *ḍ* and *b*. In other cases the consonant must be *pronounced* double though written single, when it stands for an original double consonant. See Trumpp, S.Gr., p. XXXIII, *note*. It will also be observed that of the literary languages, S., P., and to a less degree, H., prefer as a rule to preserve the double consonant with a preceding short vowel, — the other languages preferring the single consonant preceded by a long vowel. O. exhibits a tendency to elide one of the consonants but to preserve the short vowel. When this occurs in M., it is due to the accent falling on the last syllable, vide § 13.

74. The long vowel resultant from the simplification of a following consonant is often nasalized. In the vulgar speech, not found in dictionaries, this is very common, but the nasalization also finds its way into literary words. E. g.

ákṣikam 'an eye' *ákkhiu* H.G. *ā̃kh*, Bg.O. *ā̃khi*, but A. *ākhi*, P. *akkh*, S. *ákhi*, &c.

In this particular instance the nasal was introduced to distinguish the word from the common IAV. *ākh* or *īkh* 'sugar-cane'. It will subsequently be seen that, when a consonantal group consists of a class-nasal followed by a letter of its own class, the class-nasal may be reduced to anunāsika, the preceding vowel being at the same time lengthened. Thus *candraḥ* 'the moon', becomes Ap. *cándu*, and IAV. *cand* or *cā̃d*.

In the nasalized vowel resulting from the simplification of a double consonant, like the *ā̃* in *ā̃kh*, a reverse process, based on false analogy sometimes takes place. The vowel is shortened, and the nasalization is converted into the class-nasal of the consonant following, as if, in fact, *cā̃d* were converted into *cand*, and not *vice versa*. This is specially common in the speech of the vulgar. For instance, I have heard a Bihār villager call his eye *aṅkh* not *ā̃kh*. There are, however, isolated instances in literature also. For instance,—

mārgati 'he asks' *mággaï* G.M.O.A. √*māg*, H.B.Bg.N. √*mā̃g*, but H. also √*maṅg*, P.Kś. √*maṅg*, S. √*maṅ*.

úccākaḥ 'high' *úccāü* P. *úccā*, H. *ū̃cā*, G.S. *ū̃cō*, B. *ū̃c*, M. *uñc*, Bg.O. *úñca*.

So *bhittiḥ* 'a well' *bhittī* H. *bhīt* or *bhī̃t*, M. *bhint* or *bhī̃t*.

Cf. H. *sañc* 'true' under *cc*.

Again Skr. *nídrā*, Pr. *níddā*, becomes *nī̃d* in H., and thence *nind* or *nin* (cf. § 103) in the speech of the vulgar. *nīn* with a

diminutive *ī*, becomes *nīnī*, and this is liable to a further change into *ninnī*. Anglo-Indian mothers soothe their children to sleep with a crooning song beginning '*ninny babba ninny*', which is only their mispronunciation of the ayah's lullaby '*ninnī*, *bābā*, *ninnī*', 'sleep, grandad, sleep'; *Bābā* (cf. Ap. *bappu* 'father'), being an affectionate term meaning literally grandfather, hence a respected darling, hence the baby of a European.

75. It must be remembered, in dealing with the vowels lengthened by simplification of a consonant, that they are again liable to be shortened under the Euphonic Rules given in § 34 (2). Thus from Pr. *cákku* 'a wheel', we get *cāk*, of which the long form is *cak'vā*, with a short *a* in the first syllable because it is in the antepenultimate of a word ending in a long vowel.

So also, even when a compound is not simplified, the vowel preceding it is long by position; and, if according to the same Euphonic Rule, it is required to be short, it is made short by position, by the simplification of a double consonant. Thus—

Skr.	Ap.	
ápsarā 'a fairy'	*ácchara*	OH. *ácchar*.

But the pl. of *acchar* in OH. is formed by adding *ẽ*, and the addition of this makes the word end in a long vowel, and the first *a* (which is long by position), being in the antepenultimate must be shortened. This is done by simplifying the double consonant, and the plural of *ácchar*, is *ácharẽ*, not *áccharẽ*. So also in other cases.

[The simplification of a double consonant, and the lengthening of the preceding vowel finds parallels in Pr. The Skr. *īśvaraḥ* 'a lord', becomes in Pr. *issarō*, and thence *īsarō*. Skr. *śīrṣam* 'a head', Pr. *sīsaṃ*, for **sissaṃ*.

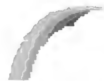
So also there are many instances of the insertion of anusvāra in Pr. when a compound consonant is simplified. Anusvāra (or, H.C. I, 30, the class-nasal) here represents the IAV. anunāsika. Thus, Skr. *vakraḥ*, is in Pr. *vaṅkō*, in which the intermediate stages were probably as in IAVs.: *vakrah*, **vakkō*, **vākō*, **vā̃kō*, *vaṃkō*. The form *vā̃kō*, could not, of course, occur in a literary Pr., and hence was not recognized by the Grammarians. For other examples, see H.C. I, 26. For further remarks on this part of the subject, see Hoernle, Gḍ.Gr. p. 27 ff., and §§ 147, 149.

There are, moreover, traces of this going back to the earliest times, even to Vedic Sanskrit, which will be found dealt with in the Indroduction to Dr. Bühler's 2nd Edition of the *Āpastamba Dharma-Sūtra*, Bombay, 1892, page VI, *n*.]

76. *kk*.

tárkayati 'he ascertains'	*takkē̆i*	H.G.Bg. √*tāk* ('to gaze'), P. √*takk*, S. √*tak*, M. √*ṭak*, O. √*ṭāk*.
cákram 'a wheel'	*cákku*	G.M.H.B.A. *cāk*, Bg. *cākā*, P. *cakk*, S. *cáku*, O. *cak*. Most of these in specialized meanings.

Note the curious instance of a change of *kk* to *tt* or *tr*



kúkkuràkaḥ 'a dog'	*kúkkuràü*	H. *kúttā* or *kúkkā̆*, M. *kútrā̆*, G. *kūtrō*, S. *kútō̆*. The EIAVs. prefer the Ts. form, but Bg. has also *kúttā̆*.

kk becomes *kkh* in

śárkarā 'sugar'	*sákkarā*	M. *sā́khar*, but others *sákkar*. The form *sakkharā*, however, occurs in Pali.

For an instance of nasalization, cf.

kárkaraṃ 'gravel'	*kákkaru*	Nearly all IAVs. *káṅkar*, N.Bg.A. *kā̃kar*, Bg. also *káṅkar*, A. also *káṅkan*. But S. *kárkirō* (? a sTs.).

77. *kkh.*

**víṣkirati* 'he scatters'	*víkkhiraï*	M.G.H. √ *bíkhar*, P. *bíkkhar*, S. *vikhē̆r*. (The short *i* is due to the position in the word in conjugation.)
śúṣkàkaḥ 'dry'	*súkkhàü*	H. *sū̃khā̆*, G. *sūkhō*, P. *súkkhā̆*, M. *sukā̆*, S. *súkō*, Bg.O. *śúkā*, A. *sukána* (pr. *hu*⁰), Kś. *hokh* or *hok*.
mákṣìkā 'a fly'	*mákkhìā*	G.H. *mákhī*, H. also *mā̃khī*, H.P. *mákkhī*, S. *mákhi*, see *cch*.
vyākhyā́naṃ 'a narration'	*vakkhā́ṇu*	Hence IAV. verbal √ M. *vākhán*, G.P S. *vakhā́ṇ*, H. *bakhán*.
mrákṣaṇaṃ 'an unguent'	*mákkhaṇu*	P. *mákkhaṇ* 'butter', So H.B. *mákkhan* or *mā́khan*, Bg.O. A. *mákhan*, G. *mákhaṇ*, S. *mákhaṇu*.
tíkṣṇàkaḥ 'sharp'	*tíkkhàü* (H.C. II, 82)	IAV. *tíkhā*, exc. P. *tíkkhā*, G. *tíkhū*, S. *tíkhō*, A. *tíkhā*, Kś. deest.

And so many others, cf. *cch*.
An example of nasalization is

pákṣaṃ 'a wing'	*pákkhu*	IAV. *páṅkhā* 'a fan', cf. also H. *pākh* 'a side', H.Bg. *pā́khī* 'a bird' &c., S. has *páṅgu* 'a wing', Kś. has *pakh* and *pákha*.

78. *gg.* (Including examples of nasalization.)

bhágnàkaḥ 'taken to flight'	*bhággàü*	G.H.B.A. √ *bhāg* 'flee', S. *bhággō* 'absconding', M. ('yield'), O. ('flee') √ *bhāg*, P. *bhā̃gā* 'defeat'.

lágyatē 'he is applied'	*lággaï*	Most IAVs. √ *lāg*, S.P. √ *lagg*, Kś. √ *lāg* (act.) √ *lag* (neut.).
yō̆gyaḥ 'fit'	*jóggu*	S. *jóggu*, P.H.G. *jōg*, M. *jō̃gā*.
ágre 'in front'	*ággahi*	H.B.Bg.A. *āgē*, G. *āgō*, O. *āgu*, S. *ággō* ('the front'), P. *ā̆ggū* 'a leader', N. has *ághi*.
kháḍgaḥ 'sword'	*khággu*	O.H. *khagg*, H. *khāg* 'a rhinoceros horn', (IAV. *khaṇḍ*, *khā̃ḍ*, *khāḍ* all meaning 'sword', are derived from the Skr. √ *khaṇḍ* and not from *khaḍgaḥ*).
múdgaḥ 'kidney-bean'	*múggu*	P. *mugg*, M. *mūg*, O. *mū̃ga*, H.B. *mū̃g*, S. *múṅu*, P. (also) and Ml. *muṅg*, Bg. *múga*.
nágnàkaḥ 'naked'	*nággaü*	G. *nāgũ*, M. *nággā*, H.P.M. *náṅgā* (for *nāgā*, thence with pleonastic ˜ *nā̃gā*), S. *náṅgu*, *náṅgō*.

79. *ggh*. The resultant *gh* is sometimes disaspirated.

vyā́ghraḥ 'a tiger'	*vágghu*	M.G. *vāgh*, P.H.B.Bg.O.A. *bāgh*, S. *vā́ghu* or *bā́gu*.
mahā́rghàkaḥ 'dear'	*mahágghàü*	H.B.A. *máhā̃gā*, N. *máhā̃gō*, S. *máhā̃gō*, P. *máhĩgā*, M. *mahā̃g*. But G. *mō̃ghũ*. A. has also *mágar*, apparently a much corrupted sTs. with the *g* thrown back.

The latter is also an instance of nasalization.

80. *cc*.

sátyaḥ 'true'	*sáccu*	M. *sāc*, H.B. *sā̃c*, H. also *sañc*, G. *sā̃cũ*, Bg. *sā̃cā*, P. *sácc*, S. *sácū*, A. *sā̃cā* (pr. *hō̃sā*), Kś. (sTs.) *sath*.
nṛ́tyam 'a dance'	*náccu*	Most IAVs. *nāc*, S. *nā́cu* (not *nácu*, that word being already used as an adverb in a different sense), Kś. √ *nats* 'dance'.
árciḥ 'brilliancy'	*áccī*	Most IAVs. *āc*.

81. *cch*. The resultant *ch* is sometimes disaspirated.

páścāt 'behind'	*pácchahē*, *pácchahu*	G. *pā̆chũ*, H. *pā̆chē*, *pā̆chū*, *pichē*, *pichū*, Bg. *pā̆chā* (*pāsā*), A. *pícē* (*písē*), *pā̆cē* (*pāsē*), P. *pícchē*, O. *páchē*, Kś. *pat*, *path*.
pákṣikaḥ 'a bird'	*pácchìu*	H. and WIAVs. *pā̃chī*, exc. S. *pákhī*, B. *pā̃chī* or *pā̆khī*, other EIAVs. *pākhī*. Cf. *kkh*.

míthyā 'false'	*mícchā*	Bg. ***míchā***, O. ***mich***, A. ***mícā***, S. ***micha*** (distortion).
mákṣìkā 'a fly'	*mácchìā*	H.B.Bg.O. ***māchī*** or ***mā̃chī***, M. ***mā̃śī***, Kś. ***mach***. See ***kkh***.
ŕkṣaḥ 'a bear'	*ríćchu*	H.G. ***rīch***, M. ***rīs***, P. ***ricch***, S. ***ríchu***.
vátsaḥ 'a calf'	*vácchu(-àü)*	Most IAVs. ***bácchā***, ***bā̃chā***, &c. M. has ***vā̃s-*** in ***vā̃s'rū***, &c., S. ***váchi*** (fem.), G. ***vach***, A. ***bā̃c'ru*** (pr. ***bā̃s'ru***), K. ***vū̆ts***. An unaspirated form also runs through most IAVs., in the sense of the young of any animal, e. g. P.H.B. ***báccā***, Bg. ***bā̃ccā***, S. ***bbácō***, M. ***bác'rē̃***.
mátsyaḥ 'a fish'	*mácchu*	P.H. ***macch***, H.B.Bg.O. ***māch***, A. ***māc*** (***mās***), M. ***māsā***, S. ***mā̃chi*** (fem.), or ***máchu*** (m.).

See also ***ñc***.

Sometimes the compound is simplified, without the vowel being lengthened, e. g.

páśćimaḥ 'west'	*pácchima*	H. *páchim*, G. *pácham*, others *pácchim*, *páccham*, &c., exc. of course A. *pácim* (*pasim*).

82. ***jj***.

utpádyatē 'he is produced'	*uppájjaï*	Most IAVs. √ ***úpaj*** (***a*** shortened, owing to change of accent).
vídyut 'lightning'	*víjju*	M.G. ***vīj***, P. ***bijj***, S. ***viju***, OH. ***bijj*** (in ***bijā̃g*** 'a thunderbolt').
ádya 'to day'	*ájju* (H.C. IV, 343)	OH. ***āju***, M.G.H.Bg. ***āj***, Bg. O.A. ***āji***, P. ***ajj***, S. ***ájju***, Kś. ***az***, ***áji***.
svídyati 'he is fomented'	*síjjaï*	H. √ ***sīj*** 'be stewed', P. √ ***sijj***, S. √ ***sijh***, M. √ ***śij*** or √ ***śijh***, G.Bg.O.A. √ ***sij***, Kś. √ ***sī*** ('to boil').
kúbjaḥ 'hunchbacked'.	*kújju* (in special meaning of a flower H.C. I, 181)	O. ***kū̃jā***, Bg. *kúja* and ***kúñja***, H. ***kūjā*** 'a kind of flower'. The usually Pr. form of this word was ***khújju*** (H.C. I, 181). There must also have been a form ***khúbbu*** or ***kúbbu***, as is shown by M.G. ***khúb'ḍā*** 'a snail', M. ***khuba***, S. ***kúbbu***, H.B.P. ***kubb*** 'a bump'.

An example of nasalization is

ujjvā̃làkaḥ	*ujjā̃làü*	H.B. ***ā̃jō̃rā*** 'brilliancy'.

In the S. ***míñā***, the ***jj*** in the Skr. Ap. word ***májjā*** 'marrow', has become ***ñ***. Cf. S.sTs. ***káñā*** 'a girl', for Ts. ***kanyā***, and S.sTs. ***dhā̃ñu*** 'grain', for Skr. ***dhānyaṃ***.

83. *jjh.*

búdhyati 'he understands'	*bújjhaï*	Most IAVs. √*bujh*, P. √*bujjh*, Kś. √*bōz*, A.G. √*buj*.
mádhyē 'in'	*májjhahi*	H.B. *mājh*, *mā̃jh* or *māh*, P. *mā̃jh*, *májjh*, *mañjh*, Bg. *májh*, O. *májhi*, M. *māj*, *mājī*, A. *māj*, Kś. *manz*, S. *máñjhu* ('the interior').
yúdhyati 'he fights, he conquers'	*jújjhaï*	P. √*jujjh*, H. *jūjh* ('to be killed in battle'), M.G. √*jhuñj*, M. also √*jhujh*, √*jhuj*.

Under this head falls the common Brahmanical title, *ō̃jhā*. Thus—

upādhyā́yaḥ 'teacher'	*uajjhā́ü*	H. *ō̃jhā*.

84. *ṭṭ.*

kártayati 'he cuts'	*kaṭṭē̆i*	IAV. √*kāṭ*, P. √*kaṭṭ*, S. Kś. √*kaṭ*.
udvártanam 'a cosmetic'	*ubbáṭṭaṇu*	S. *úbbaṭaṇu*, H. *úb'ṭan*, B. *úb'ṭan* &c. (see *Bihār Peasant Life*, 1342), M. *úṭ'ṇē̃*, G. *úṭ'nũ*.
paryástàkaḥ 'reversed'	*palláṭṭàü*	P.H. *pál'ṭā*, P. also *pál'ṭā*, M.G. *pā̆laṭ*, Bg.O.A. √*pālaṭ* 'reverse'.

When *ṭṭ* is resultant from *rt* (cf. H.C. II, 30), it is rarely further reduced to *ḍ*, *ṛ* or *r*. An example is

nirvártatē 'he is accomplished'	*nivváṭṭaï*	P. √*níbbaṛ*, H.B.Bg.O. √*níbaṛ*, B. also *níbar*, S. √*níbiṛ*.

85. *ṭṭh.*

pṛ́ṣṭam 'the back'	*páṭṭhu*	M. *pāṭh*.
	píṭṭhu	G.H. *pīṭh*, P. *piṭṭh*, Bg.O. *piṭh*, A. *píṭhi*, Bg. also *pīṭ*.
	púṭṭhu	G. *pūṭh*, S. *púṭhi*.
prasthā́payati 'he despatches'	*paṭṭhāvē̆i*	IAV. √*paṭhā́v*, √*paṭhā́*, &c., M. √*pā̆ṭhav*, Bg. √*paṭhā́* (the short *a* in the first syllable is due to the accent in the following syllable).
aṅgúṣṭhàkaḥ 'a thumb'	*aṅgúṭṭhàü*	Most IAVs. *ā̃gū̃ṭhā*, &c., but M. *ā̃g'ṭhā* (with change of accent).
múṣṭìkā 'a fist'	*múṭṭhìā*	Most IAVs. *mū̃ṭhī* or *múṭṭhī*, &c., but A.S. *muṭhi*, Kś. *mōṭh* 'a fist', *moṭh* 'a handful'.

The resultant *ṭh* is sometimes disaspirated, as in the Bg. *pīṭ* (cf. § 51). It is sometimes weakened to *ḍh*, and esp. in Bg.O. and A. even to *ḍ* (see § 53).

vḗṣṭukam 'an enclosure'	*véṭṭhàũ*	M. *vḗḍhā̃*. S. *vḗṛha*, Ml. *vḗṛhā*, H.P. *bḗṛhā̃*, O. *bḗṛhā̃* and *bhḗṛā̃*, Bg. O. *bḗṛā̃*, A. *bḗr*, N. *bār*, Kś. *vār*, *wāḍ*.
aṣṭacatvā́riṃśat 'forty eight'	*aṭṭhattālīsu*	B. *ar'tā́lis*, Kś. *árüṭöji*, but others *aṭh*° or *aṛh*°.

86. *ḍḍ*.

chárdati 'he releases'	*cháḍḍaï* (H.C. II, 36; IV, 91)	H.B. √*chāṛ*, Bg.O. √*chāṛ* (pr. *sā̆ṛ*), A. √*cāṛ*, (pr. *sā̆r*), M. √*sāṛ*, OH. √*chaṇḍ*, S.P. √*chaḍḍ* (cf. P. *chā̆ḍ* 'forsaken', *chā̆ḍ* 'vomit'), Kś. √*char* 'to go to stool', √*tsār* 'to select'.
kapárdīkā 'a shell'	*kaváḍḍìā*	H. *kauṛī*, and so in other IAVs.

So also the very common IAV. √*gaḍ* 'dig' &c., derived from Skr. *gártam*, through Ap. *gáḍḍu*.

87. *ḍḍh*. The resultant *ḍh* is sometimes disaspirated, esp. in the EIAVs.

várdhatē 'he increases'	*váḍḍhaï* (H.C. IV, 220)	EH.M.B. √*bāḍh*, B.A. √*bāṛh*, Bg. √*bāḍ*, WH.O. √*baṛh*, Kś. √*baḍ*. But G.P.S. √*vaḍh*.
várdhayati 'he cuts'	*vaḍḍhḗi*	P. √*baḍh* or √*vaḍh*, S. √*vaḍh*; H.B. √*badh* 'kill' is from Skr. √*vadh*.
várdhakìkaḥ 'a carpenter'	*váḍḍhaiu*	A. *bā́rhai*, S.G. *vā́ḍhō*, Bg. *bā́raï*, O. *baḍhāi*, H.B. *bā́ṛhaī*.
sā́rdhasya 'of plus one half'	*sáḍḍhàhē*	IAV. (always oblique) P. *sāḍhē*, H.B.O. *sā́ṛhē*, S. *sā́ḍhā* (*sā́ḍhu*, dir.), G. *sā́ḍā*, M. *sā́ḍē*, Bg. *sāṛē*, Kś., *sā́dü*.

See also § 92 and § 58.

88. *ṇṇ*.

kárṇaḥ 'an ear'	*káṇṇu*	IAV. *kān*, but P. *kann*, Kś. *kan*, S. *kanu*.
párṇam 'a leaf'	*páṇṇu*	IAV. *pān*, H.P. also *pánnā*, S. *pánu*, Kś. *pan*.
sáṃjñā 'a signal'	*sáṇṇā*	G.H.B. *sān*, H.B. also *sain*.
śū́nyaḥ 'void'	*súṇṇu*	P. *sunn*, *súnnā*, S. *súna*, H.B. *sū́n*, *sū́nā*, M. *súnā*, A. *súnā* 'a hole', Kś. (?) *chonōī*.
mányatē 'he regards'	*máṇṇaï*	All IAVs. √*mān* 'honour', exc. P. √*mann*, S. √*man*.

So the common IAV. *rāṇī* or *rānī* 'a queen' (Ap. *ráṇṇī*, Skr. *rā́jñī*).

Regarding the Pr. *paṇṇā́sā* 'fifty', see *ñc*.

In B. and OH. *nn* may become *nh*, which is considered as a single letter and does not shorten a preceding long vowel. Thus Pr. *díṇṇu*, OH. and B. *dīnh* or *dīn*.

89. *tt.*

bháktaṃ 'boiled rice'	*bháttu*	IAV. *bhāt*, exc. P. *bhatt*, S. *bhátu*, Kś. *báta*.
ráktàkaḥ 'red'	*ráttàü*	P. *ráttā*, IAV. *rātā*, &c., S. *rátō*; cf. Kś. *rat* or *rath* 'blood'.
súptàkaḥ 'asleep'	*súttàü*	P. *súttā*, H. *sū̆tā*, B. *sū̆tal*, G.S. *sutō̆*.
páttraṃ 'a leaf'	*páttu*	P. *patt*, M.H.Bg.A. *pāt* (H. also *pātā*, *páttā*), S. *pátō* 'a playing card'.

Very rarely *tt* (or the resultant *t*) becomes *ḍ*, *ṛ* or *r*. E. g.

sàptaṣáṣṭiḥ 'sixty seven'	*sàttasáṭṭhi*	G. *sáḍseṭh*, H.N. *sáṛ'saṭh* or *sát'saṭh*, B. *sár'saṭh*. The other languages use *t* and not *r*.

In S. *tt*, resulting from *tr*, usually becomes *ṭṭ* or *ṭr* (Trumpp, S.Gr. XXXVIII, cf. H.C. IV, 398). Examples—

pútraḥ 'a son'	*pútru* (H.C. IV, 398)	S. *púṭru* or *púṭṭu*.
mítraḥ 'a friend'	*mítru*	S. *míṭru* or *míṭṭu*.
tráyaḥ 'three'	*(t)táü*	S. *ṭrē* 'three'.
kṣē̆traṃ 'a field'	*khē̆tru*	S. *khē̆ṭru*.
sū̆traṃ 'a thread'	*súttu*	S. *súṭru* or *súṭu*, others *sūt*, *sutt*, &c.

There are traces of the same changes in other languages, in which we even find the *ṭ* aspirated, which Trumpp says, also occurs in S. without giving an example.

E. g. *pràthamapútràkaḥ* 'a first born son'	*pàḍhavīllaúṭṭàü*	H.B. *pahiláuṭā* or *pahiláuṭhā*, P. *pahilṓṭhā*, S. *pah'rṓṭhō* or *pah'rátu* (dental *t*).
Cf. *páttràkaṃ* or *páṭṭàkaḥ* 'a document'	*páṭṭaü̃*	IAV. *páṭṭā* 'a lease', cf. § 121.

Again medial *tt*, arising from *rt* is sometimes cerebralized in S. E. g.

várttìkā 'a wick'	*váttìā*	S. *váṭi*, but others *battī*, *bātī*, &c.

In other cases, however, S. retains the dental *t*, as in *báti* (Skr. *vártta*) 'speech', *káti* 'the month Kārttika', and so on.

[Note. In the numerals of the decade commencing with forty, *tt* has been elided already in Pr. Thus—

dvàcatvārímśat or *dvìcatvārimśat*	'Forty two'	*bàattalísu* / *bàayālísu* / *biayālísu*	H. *beālīs* &c., M. *becālīs*, and so on.

In the H. *tē̆tālīs* (Ap. *tèttālísu* or *tèyālísu*), the *tt* is retained.

tt is also elided in Pr. in the word *dháttī* (Skr. *dhātrī*), **dhāī* or *dhāī* 'a nurse'. So IAV. *dhāī*.

So *dātrikā* 'a giver' *dáttìā* **dátìā* IAV. *dāī*, &c. 'a wetnurse'.]

90. *tth.*

hástaḥ 'a hand'	*hátthu*	H.A.O. *hāth*, M.Bg.A.O. (as in § 56) *hāt*, P. *hatth*, S. *háthu*, Kś. *ătha*.
prástaraḥ 'a stone'	*páttharu*	P.H.G. *páthar*, M.Bg.A. and also H.G. *pā́thar*, O. *páthar*, Bg. also *pā́tār*, S. *pátharu*.
mústàkaḥ 'Cyperus rotundus'	*mótthàü*	M.P.H. *mō̆thā*, G. *mōth*, S. *mō̆tha*, but Bg.O.A. *múthā*.
mástàkam 'a head'	*mátthàü*	M.H.Bg.A. *māthā*, G. *mā́thu͂*, O. *máthā*.
pústàkam, *pústìkā* 'a book'	*pótthàü*, *pótthìā*	IAV. *pō̆thā* or *pō̆thī*, exc. S. *pō̆thī* or *pō̆thu*, Bg. *púthī* or *pútī*, A. *púthi*.
síkthaḥ 'boiled rice', 'indigo' (? indigo refuse)	*sítthu* (H.C. II, 77)	H.B. *sīth*, M. *sīt* 'boiled rice', H.B. *sīṭh* 'indigo refuse', A. *síṭā* 'refuse fibre'. P. *sēṭ*, *sēṭh* 'refuse sugar cane'. The forms with *ṭ*, however, more probably come from Skr. *śíṣṭaḥ*. Cf. however, the Bg. and O. forms in the following.
catúrthàkaḥ 'fourth'	*caútthàü*	P.H.N. *cáuthā*, G.S. *cō̆thō*, M. *cā̆uthā* (with pleonastic ͂), B. *cáuth*, Bg. *cauṭhā*, O. *cauṭh*, A. uses the Ts.

91. *dd.*

śábdaḥ 'voice'	*sáddu*	H.M.G. *sād*, P. *sadd*, S. *sáḍḍu*, Kś. *sada*.
dárduraḥ 'a frog'	*dádduru*	P.H.G. *dā́dur*, S. *ḍḍéḍḍaru*.
nídrā 'sleep'	*ṇíddā*	G.P.H.B. *nīd*, M. *nīd*, *nīj*, S. *nínḍa*, Kś. (sTs.) *níndar* (see § 75). The √ is not used in Bg.O.A., √ *ghum* being used instead.
ā́rdràkaḥ 'wet'	*áddàü*	H. *ā́dā* 'wet', G. *ā́du͂*, H.P.Bg.
ārdràkam 'green ginger'	*áddàu͂*	A. *ā́dā* 'green ginger', so also A. *édā*, O. *ádā*, B. *ād* and *ā́dī*, see also § 97.

In S. *dd*, when resultant from *dr*, is liable to become *ḍhr* or *ḍh* (see Trumpp, S.Gr. XXXVIII, and cf. H.C. II, 80, IV, 398). Example—

dádruḥ 'ringworm' *dádru* S. *ḍḍáḍhru* or *ḍḍáḍhu*.

For examples of the change of *d* (*dd*) into *ḍ*, in the other IAVs. see § 57, and compare also

bhádrakah 'good' *bháddaü* Bg.A. *bhāla* (pr. *bhālō*), O. *bhāla* (pr. *bhōlō*), M.P.H. *bhálā*, G.S. *bhálō*, S. *bhālu* 'kindness'.

So also Skr. *rd* sometimes becomes *ḍḍ* in Pr. (H.C. II, 36, 37), and this is further extended in S. E. g.

kū́rdati 'he leaps' *kúddai* S. √*kuḍḍ*, others √*kūd* or *kud*.
càturdáśaḥ 'fourteenth' *cáuddahu* S. *cō̃ḍḍahā*, others *caudah* &c.

Cf. also *ḍḍéḍḍaru* above. Also S. *gáḍḍahu* and M. *gaḍav* below. Cf. also Skr. *kṣúdrakaḥ* 'young', Bg. *khúṛā*, O. *khúṛ'tā* 'a younger brother'.

dd followed by *ah* becomes, together with the *ah*, (*d*)*dh* in

gárdabhaḥ 'an ass' *gáddahu* or *gáḍḍahu* B. *gád'hā*, A. *gādh*, Bg. *gādhā*, H.P.O. *gádhā*, P. also *gáddō*, G. *gádhā* (in *gadhḗrō*), N. *gadáhā*, M. *gāḍhav*, S. *gáḍḍahu*. Cf. Kś. *khaḍ*, by false analogy with Prs. *ḫar*. Also OB. *agádhā* 'blameless', lit. 'not an ass'.

92. *ddh*.

dúgdham 'milk' *dúddhu* B.P. *duddh*, H.B.M.G. *dūdh*, S. *ḍḍō̃dhi*, Bg.O. *dudh*, Bg. *dud*, *dúddu*, Kś. *dod*, N. *dut*.
gṛ́dhraḥ 'a vulture' *gíddhu* P. *giddh*, N *gíddhā*, H.B.M. *gīdh*, M. also *gīd*, G. *gīd*, S. *ggíjhu*, the *dh* being palatalized under the influence of the *i*, Kś. (?) *ghāṭ*, *gāṭ* or *gred*.

ddh, resultant from *rdh*, sometimes becomes *ḍh* (cf. H.C. II, 40). E. g.

várdhakīkaḥ 'a carpenter' Pr. ? *váddhaïu* ? *váḍḍhaïu* H.B.Bg.O. *bárhaī*, N. *baṛhā̃ī*, G.S. *vāḍhō*, M. *vāḍhaī*, A. *bārhai*, P. *bā̃ḍḍhī* (*bā̃o* or *vā̃o*).

93. *pp*.

sárpaḥ 'a snake' *sáppu* IAV. *sāp* or *sāp*, but P. *sapp*, Ml. *sap*, S. *sápu*.
ātmā 'self' *áppā* (acc. *appāṇam*) Most IAVs. *āp*, S. *pāṇa*, N. *āphu*, Bg. *āpani*, O. *āpe*, A. *āpu*, Kś. *pāṇa*.
ṣáṭpadīkā 'name of a metre' *cháppaïā* IAV. *cháppaī* or *cháppai*.

This is very common in the termination *pā* or *pan*, e. g.

vṛddhátvam 'old' *vuḍḍháppaü* &c. H. *buṛhāpan*, P. *buḍhāpā*, and so on.

94. *pph*.

báṣpaḥ 'vapour' *bápphu* M. *vāph*, G.H.B. *bāph*, S. *bbāpha*, P. *bhāph*, Bg.O.A. *bhāp*, Kś. *bāha*; see below.

púṣpam 'a flower' *púpphaṃ* OH. *púhup*, with retroversion of the aspirate, hence, contracted, H. *phup*. Note, this transfer of the aspirate appears to be an attempt to reproduce the *upadhmānīya*, for we find in B. an intermediate stage in a word which may be recorded in English letters as *puhfp*, but which cannot be written in Dēvanāgarı. So also in B. we hear *bā̃ph* pronounced *bā̃hfp*, which accounts for the Bg.O. and A. forms *bhāp*. So also we have in OH. the word *púhukar*, for Skr. *púṣkaram*, Ap. **púkkharu*; where I believe the *hu* is an attempt to reproduce the *jihvāmūlīya*. If so, *púhup* and *púhukar* are old sTss. not Tbhs.

95. *bbh*.

dárbhaḥ 'the sacred grass' *dábbhu* or **ḍábbhu* P. *dabbh*, H.G. *ḍābh*, H. also *ḍāb*, S. *ḍábhu*, Kś. *dab*.

jíhvā 'tongue' *jíbbhā* Most IAVs. *jībh*, but B.O. *jībh*, S. *jjíbha*, A. *jíbā*, Kś. *zĕ̃ō*.

96. *mm*. E. g.

kárma 'business' *kámmu* IAV. *kām*, but P. *kamm*, Kś. *kŏ̃m*, S. *kámu*.

cárma 'skin' *cámmu* IAV. *cām*, but P. *camm*, Kś. *cam*, S. *cámu*.

97. *ll*.

paryástàkaḥ 'reversed' *palláṭṭàü* vide § 84.

paryāṇam 'pack saddle' *pallā́ṇu* S. *palā́ṇu*, M.Bg. *pālā́ṇ*, M. G.P.O. *palā́ṇ*, H.B. *pālā́n* and *palā́n*, G. *palā́ṇō*.

paryā́yaḥ 'rotation' *pallā́u* H. *pā́lā*, A. *pāl*, M.G.O. *pā́lī*.

paryáṅkaḥ 'a bed' *palláṅku* H. *pálaṅg* and so on, vide § 104.

ārdràkaḥ 'wet' *állàü*, *óllàü* (H.C. I, 82) M. *ā́lē̃* or *ā́lē̃* 'green ginger', M. *ŏlā̃* 'wet', H. *ā́lā*, S. *ā́lō*,

ā́rdràkaṃ 'green ginger' *állàũ*, *óllàũ* Kś.sTs. *ódur*, *ádur*, all meaning 'wet', see § 91.

ll often becomes *lh*, and as such is considered as a single letter, and does not shorten a preceding long vowel. Thus—

kalyaṃ 'to-morrow' *kallu* H.B. *kal*, *kāl* or *kālh*, P. *kall*, *kallh*, S. *kálha*, *kā́lha*, G.M. *kāl*, Bg.O.A. *kā́li*.

So also B. *cīl* or *cīlh* (Ap. *cíllu*) 'a falcon' and others. Cf. Pr. *palláṭṭai* or *palhátthai*, H.C. IV, 200.

98. *vv* (*bb*).

sárvaḥ 'all' *sávvu* H.B.Bg.A. *sáb*, O. *sábu*, P.H.B. *sabh*, S. *sábhu*, *sábhu*, see § 67.

ujjvālayati 'he causes to be hot'	*uvvālēi*	S. √ *ubbār* 'to boil' (tr.), H.P. √ *ubāl*, M. √ *ubāḷ* 'boil', also √ *ubār* 'hatch, ripen', N. √ *umāl*, G. √ *ubhār* (through false analogy with Skr. *ud-bhāra*).

99. *ss.*

rá́śmikaḥ 'a string'	*rássìu*	M.P.H.B. *rássī*, S.G.Bg.O. *rási*, A. *ráci* (pr. *rási*), Kś. *raz*, H.B.G. *rās* 'reins'.
hastásya 'of a hand'	*hàtthássa*	M. (dat.) *hātās* (§ 19).
śváśrūḥ 'a mother-in-law'	*sássū*	G.M.B. *sāsū*, H. *sās*, P. *sass*, S. *sásu*, Kś. *haś*, O. *sáśu*.

100. b 1) **Compounds in which the first element is a class-nasal *ṅk, ṅkh,* &c., including *ṇh,* and *mh.***

b 2) **In which it is *anusvāra,* e. g. *ṃs, ṃh.***

It will be convenient to deal with *ṇh* and *mh* first.

In these the *h* is sometimes elided and sometimes retained. The *ṇ* of *ṇh* becomes *n*.

It must be remembered that both in Pr. and in the IAVs. *ṇh* (*nh*) and *mh* are, for purposes of prosody, only considered as single consonants, and do not make preceding vowels long by position.

101. *ṇh* (*nh*).

úṣṇaḥ 'hot'	*úṇhu*	M. *ūn*, G. *únhu*, S. (and also M.) *unh*.
snā́ti 'he bathes'	*ṇhā́ï*	Most IAVs. √ *nhā* or *nhāv*, but P.H. also √ *nahā*, M. √ *nāh*.
kŕ̥ṣṇaḥ, N. P.	*káṇhu*	IAV. *kānh*.
snúṣā 'a daughter-in-law'	*sóṇhā*	M. *sūn*, B. *sū̃nū*.

Cf. also § 116. There are several instances of *ndh* being changed to *nh*.

It will be observed that, as in √ *nhā*, the *n* and the *h* are sometimes separated for easier pronunciation. In M. not only has separation taken place, but the vowels have been transposed.

102. *mh.* Instances are rare of a Pr. *mh* surviving in the IAVs.

grīṣmaḥ 'the hot season' *gímhu* M. dial. *gīm*.

The Pr. pronoun of the first person, *ámhē*, is represented by O. *ámhē* or *ámbhē*, M. *ámhī*, G. *ámē*, N. *hā̃mi*, H. *ham*, Bg. *āmi*, and so on through other corruptions.

Cf. also *mbh* (§ 119), which is often further reduced to *mh*.

By a reverse process *umh* becomes *ũbh* and then *ūbh* in

úṣman 'excessive heat' *úmhu* OH. *ūbh*.

103. **Class-nasal compounds proper.**

These may be divided into three classes, viz.

Hard compounds.	Soft compounds.
ṅk, *ṅkh*, *ñc*, *ñch*, *ṇṭ*, *ṇṭh*, *nt*, *nth*, *mp*, *mph*.	a) unaspirated, *ṅg*, *ñj*, *ṇḍ*, *nd*, *mb*. b) aspirated, *ṅgh*, *ñjh*, *ṇḍh*, *ndh*, *mbh*.

The following rules apply:

A) For both hard and soft compounds.

a) They may remain unchanged. Thus—

Ap. *áṅku*, IAV. *aṅk* 'a mark'.
Ap. *cándu* IAV. *cand* 'the moon'.
Ap. *sambhārēi*, IAV. √ *sambhāl* 'support'.

b) The class-nasal may be weakened to anunāsika, the preceding vowel being then lengthened, if its position in the word permits it. Thus—

Ap. *áṅku*, IAV. *ā̃k* 'a mark'.
Ap. *cándu*, IAV. *cā̃d* 'the moon'.
Ap. *sambhārēi*, IAV. √ *sā̃bhār* 'support', in which the first vowel cannot be long on account of the accent on the syllable following.

B) For soft compounds only.

When the nasal has been so weakened to anunāsika, it, with the following consonant can again be optionally changed to the nasal of the class alone, or, if the following consonant is aspirated, to the nasal of the class, compounded with *h*, the vowel, if lengthened, remaining unchanged. Examples are

	First stage (Aa).	Second stage (Ab).	Third stage (B).
Ap. *cándu*	*cánd*	*cā̃d*	*cān.*
Ap. *sambhārēi*	√ *sambhār*	√ *sā̃bhār*	√ *samhār.*

The literary language usually has only one of these forms, some languages preferring one, and others another. But all three are more or less common in rustic speech. In B. especially, even in the literary language, all three forms are often met with for the same word.

[There are traces of all these changes in Pr. An anunāsika in the IAVs. generally corresponds to an anusvāra in Pr., and in the latter a nasal before any class-consonant may be either anusvāra or the class-nasal (H.C. I, 30). In the former case a vowel being long by position, can not be lengthened, while in the IAVs., as anunāsika does not affect positional length, it has to be lengthened in compensation for the weakening of the nasal. Further, in Ap. *mbh* may optionally become *mh* (H.C. IV, 412), and *m* is weakened to *v̐* (IAV. *v̐*, or *b̐*) (H.C. IV, 397). For further remarks on this subject see Hoernle, Gd. Gr. pp. 27 ff. Sometimes even in Skr. and Pr., the vowel is lengthened before a class-nasal, showing that there was once an intermediate form with anunāsika. For examples, see Introduction to Bühler's 2nd Edition of the *Āpastamba-Dharma-Sūtra*, Bombay, 1892, p. VI, *n.*]

104. *ṅk.* This also has a tendency to pass into *ṅg.*

paryáṅkaḥ 'a bed'	*pàlláṅku*	Bg. *pā̀láṅka* or *pā̀láṅga*, O. *pàláṅk*, A. *pāleṅg*, H.N.M.G. *pálaṅg* (often pr. *pálaṅ*), P. *pálaṅgh*, S. *pàláṅgu.*
káṅkaṇam 'a bracelet'	*káṅkaṇu*	H.B.A. *káṅkan*, B.Bg.O. *kā̃kan*, S. *káṅgaṇu*, G.M.P. *káṅgaṇ*, H. B. *káṅgan* (or vulgar *kā̃gan*), Kś. *kāṅkain*, *káṅgun.*

In the IAV. word *pāl̃kī* 'a palankeen', (Ap. *pàllánkìā*), the nasal has disappeared, owing to the reversion of the accent to the first syllable. The syllable following the accented syllable is then shortened as much as possible.

105. *ṅkh.* So also this has a tendency to soften the *kh* into *gh*, in the only example I have met. In most IAVs. also, the *kh* is disaspirated

śṛ́ṅkhalaḥ 'a chain'	*síṅkhalu*	M. *sā̃khaḷ* or *sā̃khaḷ*, also *sík'rī*, P. *sáṅghar*, G. *sā̃ghaḷ*, S. *sáṅghara*, B. *sī̃kar*, *síkkar* or *sīkar* also *sík'-har*, H. *sīkar*, *síkal* or *síkhar*, N. *sík'rī*, Bg. *śíkal* or *síkal*, O. *śíkuli*, A. *síkali*.

106. *ṅg.*

jáṅgalaḥ 'a forest'	*jáṅgalu*	IAV. *jáṅgal*, exc. A. *jáṅghal*, S. *jháṅgu* (*jhaṅgili*, wild), OH. has also *jáṅgar*.

107. *ṅgh.*

jáṅghā 'a leg'	*jáṅgha*	P. *jaṅgh*, S. *jjáṅgha*, H.B. *jā̃gh*, Bg. *jā̃gh* or *jā̃gī* (written *jáṅgī*), N. *jā̃ṅ*, G.M. and O. use the Ts. form.

108. *ñc.*

cáñcuḥ 'a beak'	*cáñcu*	G. *cā̃c*, M.H. *cõ̃c* (with transfer of final *u*), cf. A. *cā̃c* 'an adze', Bg. √ *cā̃c* 'to scrape'.
vṛ́ścìkaḥ 'a scorpion'	*víñcùu* (for *vuñciu*), *víñchìu* (H.C. II, 16). Hence **viñchùu*, and **vícchùu*	M. *víñcu*, B. *bíccū*, G. *víchu*, S. *víchū*, P. *vícchū*, N. *bícchu*, H. *bíchuā*, Bg.O. *bíchā*, Kś. *bic*, *bĭc*, *bûch*.

The Pr. word for 'fifty' was *paṇṇā́sā* (H.C. II, 43). There must, however, also have been a by-form *pañcā́sā*, as is shown by the following

pañcā́śat 'fifty'	*paṇṇā́sā* or **pañcā́sā*	Bg.A. *pañcā́s*, G.H.N. *pacā́s*, O. *pàcā́s*, P. *pañjā́h*, S. *pañjā́ha*, Kś. *pantsa*; but M. *pannā́s*. In G.H. N. and O. the nasal has been lost owing to the accent falling on the following vowel.

ñc, sometimes becomes *ñj*, as above, and in

kúñcikā 'a key'	*kúñciā*	O.G. *kúñcī*, M.P.S.H.B.N. *kū̃jī*, Bg. *kū̃jī*, O. (also) *kúñjhī*, Kś. *kū̃ñz*.

109. *ñj.*

gáñjikā 'hemp'	*gáñjiā*	IAV. *gā̃jā* (with change of gender) 'Indian hemp'.

110. *ñjh.*

vándhyaḥ 'barren'	*váñjhu*	H.B.O. *bā̃jh*, S. *vā̃jha*, G.M. *vā̃jh*, A. *bā̃ji* (fem.), B. *bā̃jhā*, P. *bañjh*.
sándhyā 'evening twilight'	*sáñjhā*	H.B. *sā̃jh*, S. *sáñjhā*, also *sáñjhō*, *sā̃jhī*, P. *sañjh* (but *sā̃jh'rā* 'the morning twilight') M.G.Bg. A. *sā̃j*, O. *sañj*.

111. *ṇṭ.*

káṇṭakaḥ 'a thorn'	*káṇṭàü*	Most IAVs. *kā̃ṭā*, but P. *káṇḍā*, S. *káṇḍi*, A. *kā̃ṭi*, N. *kā̃ṛā*, Kś. *koṇḍ*, *kūṇḍ*.

112. *ṇṭh.*

śúṇṭhiḥ 'ginger'	*súṇṭhī*, *sóṇṭhī*	G. *súṇṭh*, M.(Ts.) *śúṇṭhi*, Bg.O. *śuṇṭh*, H. *sõṭh*, Kś. *śōṇṭ*, P. *suṇḍh*, S. *súṇḍhı*.

113. *ṇḍ.*

ráṇḍā 'a widow'	*ráṇḍa*	P. *raṇḍ*, M.G. *rā̃ḍ*, H.B.Bg.O. *rā̃ṛ*, N. *rā̃ṛi*, A. *rā̃ri*, S. *rána*, (for **rāna*, **ranna*).
ṣáṇḍaḥ 'a bull, a eunuch' *ṣáṇḍhaḥ* 'a eunuch'	*sáṇḍu*	P. *sanḍhā*, Ml. *sā̃h* or *sáṇḍhā* 'a bull buffalo', P. *sā̃ḍh*, M.G. *sā̃ḍ*, H.B. *sā̃ṛ*, Bg. *ṣā̃ṛ*, A. *sā̃r*, S. *sánu* 'a bull', Ml. *sā̃hī* 'a stallion'.
kháṇḍam 'a piece'	*kháṇḍu*	M. *khā̃ḍ* 'a part', and so others, but O.P. *khaṇḍ*, S. *khánu* (for **khānu*, **khánnu*), OH. *kháṇā*, Bg. *kháni*, A. *kháni* (in *khānik*). Cf. this, with the ff.
kháṇḍakaḥ 'a divider'	*kháṇḍàü* or *khaṇḍakku*	Hence the following words, all meaning 'sword'. M. *kháṇḍā*, *khā̃ḍā*, G. *khā̃ḍū̃*, P. *khā̃ṇḍā*, H.B. *khā̃ṛ*, or *khā̃ṛā*, O. *kháṇḍā*, S. *khánō*, Kś. *kháḍak*.

114. *nt.*

kántaḥ 'a beloved'	*kántu*	IAV. *kant* or *kā̃t*, S. and Kś. deest.
°anta°, termination of Pres. part.	*antu* (Śr. *andō*)	O. *ant*, OH. (and poetry) *ant*, A. *ō̃tē*, M.H. *atā*, G. *atō*, B. *at*, Bg. *it*, S. *andō*, Ml. *andā* or *ēndā*, P. *andā* or *adā*, N. *adā*, Kś. *ān*.
dántaḥ 'a tooth'	*dántu*	IAV. *dā̃t* or *dant*, Kś. *dā̃t*, for S. see below.

P., S., Ml., N. and Kś. follow the Ś.Pr. in changing *nt* to *nd*. E. g. in Present participles. E. g. P. *jīundā* 'living', *khāndā* 'eating', Ml. *mārendā* 'beating', S. *mārīndō* 'beating', *halandō* 'moving', *karīndo* 'doing' and so on. In all of which Pr. has *ántàō*, and Śr. and Ap. have *ándàō* (-*àü*). So also P.sTs. *saṅgrā̃d*

(Skr. *saṅkrāntiḥ*), 'the entering of the sun into a new sign of the Zodiac', and S. *khādi* (Skr. *kṣāntiḥ*) 'endurance', *ḍḍandu* (Skr. *dantaḥ*) 'a tooth'. In other IAVs., the *n* is elided. E. g. H. *khātā* (for *khāantaü*) 'eating'. When *nt* arises from a Skr. *ntr*, it becomes *ṇṭ* or *ṇḍr* in S. (Trumpp, Gr. XXXVIII.) E. g.

mántraḥ 'a charm'	Ap. *mántru* (H.C. IV, 398, 399)	S. *máṇṭru* or *máṇḍru*.

115. *nd.*

cándraḥ 'the moon'	*cándu* or *cándru* (H.C. IV, 398)	Most IAVs. *cā̃d*, P. *cand* (H. also), S. *cáṇḍu* or *cáṇḍru*, Kś. *tsándar*, B. also *cān*.
spándatē 'he throbs'	*phándaï*	IAV. √*phand* or *phā̃d*.

nd, when resultant from *ndr*, becomes in S. *ṇḍ* or *ṇḍr*, vide Trumpp, S.Gr. p. XXXVIII. For an example see *cándraḥ* above. Cf. Skr. *nídrā* 'sleep', Pr. *ṇíddā*, S. *níṇḍā* or *níṇḍrā*.

116. *ndh.*

skándhàkaḥ	**kándhàü* (cf. H.C. II, 5)	H. *kā̃́dhā*, P. *kándhā*, Bg. O. *kā̃dh*, M. *khā̃́dā*, G. *khā̃́dō*, B. *kānh* or *kā̃dh*, A. *kānd* or *kā̃dh*, S. *kándhu* ('nape of the neck').
cíhnaṃ 'a mark'	*ciṇhu* or *cindhu* (H.C. II, 50)	(From *cíndhu*) H.B. √*cīnh* or *cīn*, N. √*cīn* 'to recognize', N. *cīnu* 'a mark'. From *ciṇhu*, or as Tss. from *cíhnaṃ*, there are many derivatives in all IAVs.
sándhiḥ 'friendship', 'a mine'	*sándhi*	S. *sḗdhi* 'friendship', S. *sándhi*, Ml. *sandh*, H. *sẽdh*, Bg.O. *sindh*, A. *síndhi*, P. *sannh* (*nn* doubled instead of lengthening the vowel). B. *sḗnhi* 'a mine', Kś. *san* 'burglary'. Cf. § 18.

In the following, *ndh* is first weakened to *˜dh*, and then to *˜h* or *h*. This is owing to its falling in the first member of a compound, and losing the accent,—

skàndhadhā́raḥ 'a shoulder-porter', hence 'a palankeen-bearer'	**kàndhahā́ru* (cf. H.C. II, 5), or **khàndhaā́ru*	M.H. *kahār*, B. *kāhā́r* or *kā̃hā́r*, Bg. *kāhā́r*.

117. *mp.* Here the compound is sometimes softened to *mb.*

kámpati 'he trembles'	*kámpaï*	M.G.H.B.Bg.O. √*kā̃p*, A. √*kāp*, P.S. √*kamb*, Kś. √*kamp*, √*kam*.

118. *mb.*

jámbukaṃ 'rose apple'	*jámbùu* or *jambúllu*	G. *jā̃́bu*, M. *jā̃b*, A. *jāmu*, Bg. *jām*, P.H.B. *jámun*, S. *jjamū̃́n*.



ā́mraṃ 'a mango'	*ámbu*	H. *ām* or *amb*, and so on in others.
tā́mràkaṃ 'copper'	*támbàū̃*	P.H.B. *tā̃bā* or *tā́mā*, G. *tā̃bū̃*, M. *tā̃bẽ*, Bg.O. *tā́mā*, A. *tām*, S. has *ṭā́mō* (pr. *ṭrā́mō*, with retroversion of *r*), Kś. *trām*.
kámbalaḥ 'a blanket'	*kámbalu*	H. *kámbal* or *kámmal*, P. *kámmaḷ* or *kámbaḷ*, M. *kā̃b'ḷā*, G. *kā́maḷ*, *kám'ḷō* or *kā̃b'ḷō*, B. *kámmar*, A.Bg. *kámbal*, O. *kámaḷ*.

In forms like *kámmal*, the course of development has been (1) *kámbal*, (2) *kā̃bal*, (3) *kā́mal*, (4) *kámmal*.

119. *mbh*, can also in Ap. be *mh* (H.C. IV, 412). Cf. O. *ambhē* (*amhē*) 'we'.

sambhārayati 'he supports'	*sambhā́laï* *samhā́laï*	H.B.√*sambhā́l* or √*sā̃bhā́r*, √*samhā́l* (also spelt *-ār*).
kùmbhakā́raḥ 'a potter'	*kùmbhā́ru* *kùmhā́ru*	M.G. *kū̃bhā́r*, S. *kū̃bhāru* or *kúmbharu*, H.B.P.O. *kùmhā́r*, Bg.A. *kumā́r*, N. *kumā̃lyē*. Here in the *kū̃bhā́r* forms, the *m* is weakened to ˜ owing to the accent on the succeeding syllable.

120. b 2) **Conjuncts in which the first member is always anusvāra, i. e. *ṃs* (*ṃś*) and *ṃh*.**

Ms:—In Tbhs., the preceding vowel is lengthened (if possible) and the anusvāra weakened to anunāsika. Sometimes the anunāsika is then dropped.

[There are traces of this in Pr. Before *s* anusvāra usually remains unchanged, but it is elided, with lengthening of the preceding vowel in Skr. *víṃśatiḥ*, Pr. *vīsaṃ*, &c.]

In Tss., the anusvāra becomes *n*, though usually written anusvāra. In M. this *n* is pronounced *nv*, and in Bg.O. and A. as *ṅ*. It is difficult in all such cases to decide whether these forms are really Tss. (including sTss.) or Tbhs., for the Prakrit retained the pure Sanskrit pronunciation in every case, and it is possible that both the ˜*s*, and the *ṃs* spelling may have come through Pr.; but, on the whole, it is better to treat all words spelt with *ṃs* as Tss. or sTss. Thus Skr. *háṃsaḥ* 'a swan', will explain the existence of the Ap. *háṃsu*, and of the IAV. *hā̃s*, as well as of the IAV. *haṃs* (pr. *hans*); but it is simpler to consider only *hā̃s* as Tbh., and to consider *haṃs* (*hans*) as sTs. from *háṃsaḥ*, as it well might be, and probably is. Examples are:—

váṃśaḥ 'a bamboo', 'lineage'	*váṃsu*	IAV.Tbh., *bā̃s* or *bā̃ś* 'a bamboo', S. *bā̃su* (but Kś. *vȫs* 'age'). IAV.sTs.,

		vanś, *vans* or *bans* (written *vaṃś*), S. *vansu* 'lineage' (pronounced M. *vanvś*, Bg.O.A. *bŏn̐śŏ*).
hámsa 'a swan'	*hámsu*	H.B.N.Tbh. *hā̃s*, A. *hā̃h*. All IAV. exc. Kś. sTs. *hans* (as above).
mā̃ṃsaṃ 'flesh'	*mā̃ṃsu*	IAV.Tbh. *mā̃s* or *mās*, S. *mā̃su* or *mā̃su*, Kś. *māz*.

Note the following curious instance

áśrukaṃ 'a tear'	*áṃsuu* or *acchu*	M.H.N. *ā̃sū*, but P. *ā́ñjhu*, G. *ā̃ju*, S. *hā́ñja*. See also § 68.

ṃh, follows the example of *ṃs*. In Tbh. words it becomes anunāsika and the preceding vowel is lengthened (if possible). As in the case of *ṃs*, the anunāsika may be elided. In Tss. and sTss. the *ṃh* is pronounced *ṅgh* (ङ्घ), but is usually still written *ṃh*. In Bg.O. and A. *ṃh* is pronounced *ṅh*. As *ṃh* may become *ṅgh* in Pr., it is, as in the case of *ṃs*, doubtful whether these are sTss. or Tbhs. Tbhs. in *ṅgh* certainly do occur.

síṃhaḥ 'a lion'	*síṃhu*	Tbh.S. *sī̃hu*, WH. *sī̃h* or *sīh*, B. *sī̃h*. Also B. *sī̃gh* (from Tbh. *siṅgh*), Kś. *suh*. IAV.sTs. *siṃh* (pron. and often written *siṅgh*), S. *síṅghu*.

121 c). Mg.Pr. compounds commencing with *s*.

Only sporadic instances of these have survived, viz,—

In Mg.Pr., a Skr. or Śr.Pr. *ṭṭ*, is represented by *sṭ*. This is not the case in the Eastern literary languages, but I have now and then heard an ignorant villager in the more inaccessible portion of Magadha, pronounce the word *páṭṭā* 'a lease', *pásṭā*. This is an interesting survival. It is difficult to get other examples, for it is considered so extremely vulgar, that the speaker always corrects himself and says *páṭṭā*, or else is corrected by the bystanders, and then becomes so ashamed of himself that no further philological information can be obtained from him.

The Skr. word *gṛhásthaḥ*, and its derivatives, is pronounced *girhást*, and written *gṛhast* in B.

I know of no other examples, unless we may cite the tendency exhibited by Bg.O. and M. (which often shows Mg.Pr. forms) to represent a Skr. *st*, by *t* and not by *th* (Skr. *st* = Śr.Pr. *tth* = Mg.Pr. *st*), as in Bg.A.O.M. *hāt* 'a hand' (instead of *hāth*), M. *hátti*, Bg.O. *hā̃ti*, A. *hā̃ti* 'an elephant' (instead of *hā̃thī*), and so on. See § 56 for other examples.

122. d) Other compounds.

rh, *lh*. Cases of this Pr. conjunct appearing in the IAVs. are rare. The only examples I know are;—The compound is treated as if it were *rr* or *ll*.

paryástaḥ 'reversed'	*palóṭṭu, palláṭṭu, palhátthu* (H.C. IV, 200)	*pál'ṭā, pālaṭ*, &c. see § 84. This of course, is a doubtful example, as both *ll* and *lh*, occur in Pr. Possibly S. *pālhō* 'empty' is connected with this root.
gárhikā 'abuse'	*gárhiā* or *gálhiā*	IAV. *gāli*, B.S. *gāri*, Kś. deest.

In Ap., *r* at the end of a compound consonant may optionally be retained (H.C. IV, 398). Instances of this survival will be found under the heads of §§ 89, 91, 114 and 115. It has also survived in other isolated examples, such as

prakáṭaḥ *pragáṭu* IAV. *pragaṭ* or *pár'gaṭ*, &c. see § 44.

123. PHONOLOGY OF TATSAMAS.

Tatsamas, as Tatsamas, are necessarily in their Skr. form, and require no remarks. They are, however, few in number. Almost invariably a Ts. in the process of adoption into an IAV. undergoes certain changes, in order to adapt it to the local pronunciation. Several of these have been incidentally referred to in dealing with Tbhs.; see, more especially, the visarga § 41, the account of the dissolution of compound consonants, and the insertion of vowels, in § 36, the pronunciation of non-compounded *y* or *v*, in § 64, the pronunciation of the sibilants in § 68, and *ṃs* and *ṃh*, in § 120. The following additional remarks will be useful.

124. When *y* or *v* form the second member of a compound, they are usually vocalized in S.H.P.N. and B. Thus P.H.B.N. *kániā* or *káneā*, S. *kániyā* (with euph. *y* inserted) or *kāñā*, for *kanyā* 'a girl'; S.P.H.B.N. *niāi* or *niāu*, Skr. *nyāyaḥ* 'justice'; OH. *áni*, cf. M.Tbh. *āṇi* 'other, and', for Skr. *ányaḥ*; H. *par'tích*, for *pratyákṣaḥ* 'visible'; S.H.P.N.B. *subhāu*, for *svabhāva* 'nature'; H.P.N.B. (also M.) *sur*, S. *súru*, for *sváraḥ* 'a musical note'; H.P. N.B. *par'mē̆sur*, for *paramē̆śvaraḥ* 'God'; S. *súrgu*, for *svargaḥ* 'heaven'. In Bg. and A., these compounds have a peculiar sound. We see them in the first stage of Prakritic development. In Prakrit, compounds ending in *y* or *v* double the first consonant and elide the semi-vowel. Thus Skr. *śákyaḥ*, becomes Pr. *sákkō*. In Bg. and A. pronunciation (these pandit-ridden languages always spell sTss. as pure Tss.) the first consonant is doubled, if possible, and the semi-vowel (which is then named *ja-phala*, i. e. *ya-phala*, or *ba-phala*, i. e. *va-phala*, as the case may be) is uttered very lightly indeed, so as to be hardly audible. Examples: *jóggy̆atā* for *yōgyatā* 'fitness', *bā̆kky̆a* for *vākyaṃ* 'a word', *ddv̆ārā* for *dvārā* 'doorway', *íśśv̆ar* for *īśvaraḥ* 'Lord'. In all these the semi-vowel is hardly audible, and the preceding consonant is very emphatically doubled. Even in *ddv̆ārā*, though the *ddv̆* is initial, the *d* is pronounced with emphasis, much more strongly than an ordinary

d. In these two languages, moreover, the compound *by* altogether loses its *y* sound, and a following *a* is pronounced as a short *e*, like the *e* in 'peck'. Thus *vyakti* 'a person' is pronounced *békti*, *vyavahār* 'business' is pronounced *beb'hār*, and *vyatīt* 'expired' is pronounced *betīt.* Moreover, when a long *ā* is preceded by *ja-phala*, it takes the palatal sound of the short *ă* in the Italian *ballo*, or more nearly of the *ă* in the English word '*rat*', which a Bengali would spell *ryāṭ.* This is especially common in the transliteration of English words. For instance, *Ranken*, the well-known tailor in Calcutta, has his name spelt *Ryāṅkēn* (र्याङ्केन) in Bengali characters, and the sign board of the Hongkong Bank is written *haṃ kaṃ vyāṅk* (हं कं व्याङ्क).

125. In connexion with this, it may be mentioned here that a compound ending in *m* shares in Bg. and A. the same fate as the two mentioned above. The preceding consonant is doubled if possible, and the *m* is hardly audible. Thus *smaraṇ* 'memory', is pronounced *śśmóron*, and *padma*, the name of a river, *póddmo*, the *o* in these words sounding like the *o* in 'cob'.

126. In connexion with the Bg.A. pronunciation *vy̆akti*, and *by̆āṅk*, it should be noted that there are traces of the same process in S.Kś.B. and H., and even in the more carefully pronounced M.O. and G. Thus *ny* is in S. written and pronounced *ñ*: cf. *káñā* § 124, and also *dháñu* for *dhānyaṃ* 'grain'. So also *vyáṅgaḥ* 'a frog', is represented in H.B.Bg.O.A. by *beṅg* or *bẽg*, which is probably a sTs. Again Skr. *vyāpārī* 'a merchant', is in all IAVs. exc. Kś. and S. represented optionally by the sTs. *baipārī* or *bēpārī.*

127. There are a few compounds of *y* and *v*, which do not come under the foregoing rules. *Yy* is pronounced as written by most IAVs. except O., in which it is pronounced *jy*, and in Bg. and A., in which, as might be expected, it is pronounced *jjy̆*. In H. and B. it is pronounced *jy* by some. Thus *śayyā* is pronounced *sáyyā* or *sájyā* in H. and B., *sájyā* in O., and *sájjy̆ā* in Bg. and A.

128. In S.P.H.B. and N. *ry* becomes *rj*, and the conjunct is dissolved. Thus *dhīrya* 'firmness', is pronounced *dhīraj* in all the above exc. S., in which it is *dhīraju.* The G.P.H.B.N. *ác'raj*, S. *acárju* 'wonderful', is not a sTs., as has been maintained by some. It is derived from the Ap. *accharíjju* (H. I, 58). In O. *ry* becomes *rj*, and in Bg. and A. *rjjy̆*. E. g. *āścārya*, pron. O. *āścārja*, and in Bg. and A. *āścā rjjy̆a* 'wonderful'. In the last the *jj* is so emphatic that it almost swallows up the *r* as well as the *y*, and the word might almost, but not quite, be represented by *āścā jja*.

129. *rv* is dissolved like *ry* in S.P.H.B. and N. E. g. *pūrva* 'east', becomes in S. *pū'rabu*, P.H.N. *pū'rab*, B. *pūrub*. In O. it becomes *rb*, as in *pū'rba*, and in Bg. and A. *rbb* as in *púrbba*,

the *u* being pronounced short on account of the following double consonant. The vulgar Bg. and A., however, pronounce it, *tout simple*, *pubba*. *pū́rab* &c., may be Tbh. (Cf. H.C. IV, 270). Another example is P.H.B.N. *párab* 'a festival', for *parv*, but O. *párbu*, Bg.A. *párbba* (*pabba*). In H. &c. *pár'bat* for *párvat* 'a mountain', the neutral vowel has been inserted after dissolution, owing to its falling in the penult., and the accent falling on the antipenult.

130. In Bg. and A. *hy* is pronounced *jjhy̆*, as in *vāhya*, pronounced *bā́jjhy̆a*. The same compound in B. is sometimes pronounced *zhjy̆*; thus, *bā́zhjy̆a*, in which the *zh* represents the Prs. ژ.

Except in Bg. and A., the terminations *tya* and *tva* are fully pronounced. Thus, *āditya*, *kr̥ṣṇátva*. In Bg. and A. these would be *ādítty̆a*, and *kr̥ṣṭáttv̆a*. So also words like *tapásyā*, *tárkya*, *māhā́tmya*, but these are all paṇḍit's words and do not form any living portion of the language. For the first, H. has also *ādit*, and for the last *māhā́tam*, and there are probably similar corruptions in the vulgar forms of all the languages.

G. follows the Bg. custom of pronouncing *dv*, *tv* and other compounds ending in *v*. The first member of the compound is doubled and the *v* is very slightly pronounced. Thus *ddv̆*, *ttv̆*.

131. *śc*. This usually remains unchanged, but we have the *ś* changed to *h* in sTs.H. *níh'cai*, P. *níhicā*, S. *níhicē*, for the Ts. *niścay* 'certainty'. So P.H.B.sTs *níh'cal* 'motionless' (*niścal*). Cf. *púhup* and *púhukar* discussed § 94.

132. *ṣk* and *ṣp*. See § 94.

133. In Bg. and A. *ṣṇ* is pronounced *śṭ*. Thus *kr̥ṣṇa* is pronounced *kríśṭŏ* and *víṣṇu*, *bíśṭu*

134. *kṣ*. This compound is pronounced as written in M. and G. In P.H.N.B. it is pronounced (and often written) *cch* (*ch*), *kkh* (*kh*) only appearing in Tbh. words. In S. it is pronounced *kkh* (*kh*), Bhandarkar, p. 180. In Kś.O.Bg.A. it is pronounced as *kkhy* (*khy*). In Bg. and A., as usual the *y̆* is hardly heard, and with a following *a* is pronounced *e*. Thus *kṣati*, pronounced *kkhéti*. In Kś. also *kṣa* is pronounced *khye* (see Bühler's Kś. Report. p. 26). The word *Lakṣmī*, is pronounced *Lachimī* in S. and in Bg. and A. *Lákkhy̆ī*. The others present no difficulty.

135. *jñ*. I have not met any instance of this compound in Kś. In M. it is pronounced *dñy*, in G. *gñy*, in S. *gg*, and in the others *gy*. In Bg. and A. the pronunciation is rather *ggy̆*, and the preceding vowel given a nasal twang. The latter peculiarity is also observable in O. In P.H.B. and N. it is often written *gy*, and in S. it is always written *gg*.

136. Finally, we meet occasional instances of the interchange of consonants, as in Skr. *mudgaraḥ* 'an athletic club', sTs.M. *múg'dal*, G. *mág'dal*, P.H.Bg.O. *múgdar* or *múg'dar*, but A. *múd'gal*, M. also *múd'gal*, Bg. also *múdgar*.

Varuṇa und die Ādityas.

Von

Hermann Oldenberg.

Der Widerspruch, welchen, wie ich nicht anders erwartete viele Aufstellungen in meiner „Religion des Veda“ gefunden, hat sich mit besonderer Lebhaftigkeit gegen die dort vorgetragenen Ansichten über Varuṇa und die Ādityas gerichtet. Die Forscher, von welchen er ausgeht, differiren übrigens unter einander in ihrer Auffassung dieser Gottheiten kaum minder stark als mir gegenüber. Bald soll wenigstens die nach Roth und Darmesteter auch von mir behauptete Gleichung Varuṇa-Ādityas = Ahuramazda-Ameṣaspentas zu Recht bestehen; bald soll diese Gleichung hinfällig, sollen Varuṇa und Ahura von einander unabhängig, die Ameṣaspentas reine Neuschöpfungen der zarathustrischen Speculation sein. Bald soll Varuṇa — mit *Οὐρανός* möglicherweise identisch —, der Herleitung von *var* entsprechend ein allumfassender Himmelsgott sein; bald führt die Tendenz, die vedischen Vorstellungen im Lichte derjenigen des späteren Indien zu betrachten, dahin, einen Meergott in ihm zu erkennen. Ich setze die Aufzählung derartiger Differenzen nicht weiter fort; schon das Angeführte wird eine Vorstellung, ich möchte sagen, von der Anarchie geben, welche unter den Ansichten hervorragender mythologischer Forscher obwaltet. Dass dieser Zustand ein unvermeidliches Uebel sei, möchte ich schlechterdings nicht zugeben. Ich verkenne nicht, dass die Mythologie Probleme genug bietet, die nur errathen werden können und welche dann eben Jeder das unantastbare Recht hat, auf seine eigene Weise, unter lebhaftester Abweisung aller fremden Lösungen, zu errathen. Aber ich glaube auf der andern Seite doch auch, dass bei vielen Fragen — und zu ihnen möchte ich die hier in Rede stehenden zählen — die Data, von welchen auszugehen ist, so liegen, dass methodische Untersuchung ein gewisses Resultat, unter Ausschluss jedes andern, als das Wahrscheinliche ergeben muss: wobei inbegriffen ist, dass auch darüber, welche Betrachtungsweise denn nun als die methodische anerkannt werden soll, schliesslich Aussicht ist, zu etwas Besserem als einer bloss subjectiven Entscheidung zu kommen. Ich möchte versuchen, in dem Sinn, welcher durch diese Bemerkungen bezeichnet ist, die



Varuṇafrage mit besonderer Rücksicht auf die gegen mich gerichteten Kritiken Pischels[1]) und v. Schröders[2]) einer erneuten Betrachtung zu unterwerfen. Mir scheint, dass das Terrain, welches ich für diese Auseinandersetzung wähle, materiell wie methodologisch in der That besondere Anziehungskraft besitzt: materiell wegen der centralen Stellung, welche die betreffenden Vorstellungskreise einnehmen; methodologisch, weil hier fortwährend die wichtigsten Aufgaben der mythologischen Technik — wie die Vergleichung entsprechender Vorstellungsreihen in verwandten Mythologien, die Zurückführung verblasster sowie durch neue Elemente modificirter Vorstellungsgruppen auf ihre ursprüngliche Gestalt — in Frage kommen, und zwar, wie bereits angedeutet, wenigstens meiner Ueberzeugung nach, einem Material gegenüber, welches für ein wirkliches Aufgehen der Rechnung günstige Chancen bietet. Bei den beiden von mir hochgeschätzten Forschern, gegen die ich mich wende, bin ich dessen gewiss, dass sie meinen Wunsch, das Gebiet möglicher Lösungen des Problems verengert zu sehen, theilen und meinen Bemühungen, hier ein Einverständniss herbeizuführen, auch ihrerseits ohne Voreingenommenheit entgegenkommen werden.

Der Frage nach dem Ursprung der Conception Varuṇas und der Ādityas muss natürlich die nach ihrer Verwandtschaft mit Ahuramazda und den Ameṣaspentas vorausgehen. Hier habe ich mich mit Pischel allein aus einander zu setzen, denn v. Schroeder ist ganz wie ich der Meinung, dass jene Verwandtschaft in der That besteht.

Ueberblicken wir zunächst die Momente, welche für diese Ansicht sprechen[3]).

Die beiden mythologischen Gebiete, welchen Varuṇa resp. Ahuramazda angehören, sind voll von verwandten Vorstellungen und Gestalten wie Soma = Haoma, Yama = Yima, Vṛtrahan = Verethraghna etc. etc.; das läugnet auch Pischel nicht, dem es, wie er selbst sagt (S. 447), nicht einfallen kann „die Augen zu schliessen gegen die indoeranischen Gottheiten, die ja z. Th. unmöglich zu verkennen sind". Der Boden also, auf welchem die Verwandtschaft

1) Gött. Gel. Anzeigen 1895, Nr. 6, S. 446 fgg.

2) Wiener Ztschr. f. K. d. Morgenl. IX, 109 f.

3) Für den Kundigen wird es der Bemerkung nicht bedürfen, dass ich im Folgenden grösstentheils Dinge, die längst von Anderen — insonderheit von Darmesteter — ausgesprochen worden sind, dem vorliegenden Zweck entsprechend wiederhole oder sie auf meine Weise neu ausdrücke. Ich würde dies vielleicht als selbstverständlich unerwähnt lassen, wenn nicht Pischel (S. 452) fände, dass ich „nicht allen meinen Vorgängern immer gerecht geworden" bin, dass ich z. B. Hardy zu wenig citire, „obwohl dieser genau dasselbe Gebiet behandelt hat". Dass sachliche Aufgaben für mich grösseres Interesse haben als das Bemühen den Ausdruck der Dankesschuld in Gestalt von Citatenspenden auf die Schaar der Mitforscher zu vertheilen „wägend mit gerechten Händen", will ich allerdings nicht bestreiten.

des Varuṇa und Ahura glaublich erscheinen könnte, ist vorhanden. Zu jenen mit Sicherheit zu statuirenden indoeranischen Gottheiten wird gewiss auch Pischel den Mitra-Mithra rechnen. Nicht als ob das Wesen dieses Gottes in allen Zügen und Nüancen auf indischem und auf iranischem Boden übereinstimmte. Der indische Mitra, dies Lichtwesen von wenig ausgeprägter Individualität, ist viel verblasster als sein iranisches Gegenbild; einzelne Züge — wie die Schutzherrschaft über Verträge — stimmen; andere wieder sind nur auf einer Seite vorhanden: im Ganzen kann doch an der durch den Namen angezeigten Verwandtschaft kein ernster Zweifel sein.

Der Mitra des Veda nun bildet stehend ein Paar mit Varuṇa. Die festgeschlossene Verbindung dieser beiden Wesen macht durchaus den Eindruck, viel tiefer gewurzelt zu sein als etwa diejenige von Indrāgnī oder Agnīṣomau. In den letztgenannten Fällen sehen wir zwei ihrer Natur nach von einander unabhängige und so denn auch ganz überwiegend unabhängig auftretende göttliche Individuen für bestimmte rituelle oder liturgische Anlässe einen Bund schliessen, wie dieselben Götter bei anderen Gelegenheiten ihn auch mit anderen Göttern eingehen: doch wohl weil es sich eben zu schicken schien, dass zwei so hervorragende Wohlthäter der Menschen und nah benachbarte Empfänger von Preis und Spenden wie Indra und Agni auch unter einander gute Freunde sind; weil Agni und Soma als die beiden vornehmsten in die Verrichtungen des Opfers verwobenen Götter in der Sphäre ihrer Wirksamkeit sich eng berühren: wobei wir, wie es scheint, im letzteren Fall noch das später so häufig verbundene Paar an einer bestimmten Stelle des Ṛgveda seinen Bund gleichsam vor unseren Augen eingehen sehen[1]). Dagegen das Verbundensein von Mitra und Varuṇa überdeckt im Veda das ganze Bild wenigstens des Mitra so gut wie vollständig; Mitra hat überhaupt kaum etwas von eigener Individualität, sondern sein Wesen besteht für die Dichter des Ṛgveda eben darin, der Doppelgänger und stete Gefährte des Varuṇa zu sein. Eine solche Verbindung — so zu sagen eine Münze von unverwüstlicher Geltung aber von gänzlich abgegriffenem Gepräge — hat alle Chancen uralt zu sein: besitzt ihr eines — und zwar ihr minder mächtiges — Glied sein Gegenbild im Avesta, so drängt sich hier besonders energisch die Frage auf, ob nicht das zweite Glied — das bedeutendere — gleichfalls aus indoiranischer Zeit stammt und im Avesta vertreten ist.

Nun finden wir im Avesta ganz wie im Veda — wenn auch viel weniger häufig — Mithra als Glied eines Paares, bei welchem — genau wie bei Mitrā-Varuṇā — die grammatische Form des dualischen Dvandvacompositums die Verbindung als eine wesentliche und dauernde markirt. Es ist das Paar Mithra-Ahura oder

---

1) „Religion des Veda" S. 94, A. 1.

Ahura-Mithra[1]); wir lesen von Ahura-Mithra den beiden grossen, unvergänglichen, den Freunden des Aṣa, von Mithra-Ahura den beiden grossen Göttern. Ich möchte den Vedaleser sehen, der diese avestischen Stellen und nur den einen Dual *Ahuraębya Mithraębya* (Yasna I, 11)[2]) betrachten könnte, ohne dass ihm der Gedanke an Mitra-Varuṇa geradezu aufgezwungen würde. Um so mehr, als die Sonderstellung, welche die zarathustrische Theologie dem Ahura als allüberragendem Wesen anweist, eine solche Verbindung desselben mit einem einzelnen gleichberechtigten, vollends in dem Ausdruck Mithra-Ahura gar an die Spitze gestellten Genossen im Grunde ausschliesst: so dass von dieser Seite her die Annahme, dass jenes Paar ein uraltes, vom Zarathustrismus aus fernster Vergangenheit übernommenes Erbstück ist, besondere Unterstützung empfängt.

Ich meine, dass diese Betrachtungen hinreichen, von vornherein eine sehr starke Vermuthung für die Gleichung Varuṇa = Ahura zu begründen. Aber natürlich müssen wir fragen, ob die Betrachtung der eigenen Natur der beiden Götter, die wir bisher nur als Genossen des Mitra-Mithra kennen gelernt haben, jene Vermuthung bestätigt. Mir scheint, dass diese Frage nur nachdrücklich bejaht werden kann.

Was zunächst die Namen Varuṇa und Ahuramazda anlangt, so sprechen dieselben, obwohl nicht wie im Fall des Mitra-Mithra übereinstimmend, doch eher für als gegen die Identität der beiden Wesen. Das vedische *asura* (= zd. *ahura*), als Benennung zahlreicher Götter erscheinend, wird doch nicht von allen mit gleicher Vorliebe gebraucht, sondern die specielle Bedeutung des Wortes (etwa „der Wundermächtige") macht es zu einem vorzugsweisen Epitheton gewisser Götter[3]); unter diesen aber ist Varuṇa der

1) S. die Citate bei Darmesteter, Ormazd et Ahriman, 65; vgl. auch Yasna 57, 2 und dazu Darmesteters Note (in der französischen Uebersetzung).

2) Irre ich nicht, ist dies das einzige derartige Götter-dvandva im Avesta.

3) S. meine Religion des Veda 163, und vgl. das Stellenverzeichniss bei v. Bradke, Dyāus Asura 119 ff. — Ich kann, beiläufig bemerkt, nicht finden, dass die Asuras eine bestimmte, abgeschlossene Göttergruppe im Veda bilden; ebenso wenig dass diejenigen Götter, die das Beiwort *asura* erhalten, daran als besonders alt zu erkennen wären (vgl. Pischel, GGA. 1894, 421. 430; 1895, 450). Das liesse sich, da die Ṛṣis doch dies Prädicat nicht nach unsern historischen Gesichtspunkten zuerkannten oder aberkannten, nur so denken, dass die Götter eines gewissen früheren Zeitalters Asuras hiessen, dieser Ausdruck aber als so fest an diese und gerade nur diese Götter gebunden empfunden wurde, dass später hinzukommende ihn nicht mehr erhielten — rein desshalb nicht erhielten, weil sie ihn eben nicht von altersher besassen. Es liegt auf der Hand, dass bei dem fliessenden Charakter der theologischen Denk- und Ausdrucksweise des Veda, bei der ganzen hier herrschenden Unbestimmtheit, dem Schwanken aller Umrisse, dem fortwährenden Sichübertragen der Vorstellungen von ihrer Ursprungsstelle auf alle möglichen andern Stellen jene Supposition, welche eine grosse Starrheit der religiösen Vorstellungswelt voraussetzen würde, unzulässig ist. Von positiven Gründen, welche für die be-

weitaus Grösste; er ist — ganz wie wenn von Ahuramazda die Rede wäre — „der Asura, der über die Götter herrscht, denn wirksam ist König Varuṇas Wille“ (Atharvav. I, 10, 1). Nichts kann glaubhafter sein, als dass bei den Zarathustriern, ganz wie Indra nicht mit seinem Namen sondern seinem Beinamen als Verethraghna, so auch Varuṇa, der grösste aller Asuras, als Ahura erscheint.

Doch vom Namen zur Sache.

Ahura, in der Lehre Zarathustras zu unvergleichlicher Höhe als Schöpfer und Herr alles Guten emporgehoben, ist darum doch nicht eine farblos durchsichtige, der Verknüpfungen mit dem Vorangegangenen ledige Abstraction, die in einem Neuanfang des Denkens aus dem Nichts geschaffen wäre. Der Versuch, der hier gemacht worden ist, einen Gott vorzustellen, dessen Wesen eben darin liegt, der Allerhöchste zu sein, hat diese Gestalt doch nicht jener festen Umrisse und lebendigen Farben entkleiden können, welche die Möglichkeit bieten, die Frage nach dem Zusammenhang mit andern geschichtlichen Bildungen aufzuwerfen. Prüfen wir aber die concreten Züge, die ganze Ausdrucksweise, welche den avestischen Theologen hier geläufig ist, so treffen wir auf eine Reihe der bemerkenswerthesten Uebereinstimmungen Ahuras mit dem vedischen Varuṇa.

An die Spitze müssen wir das Verhältniss der beiden Götter zur Idee der allumfassenden, die physische und sittliche Welt beherrschenden Ordnung stellen. Es ist bekannt, dass Veda und Avesta diese Weltordnung mit demselben Wort benennen, als *Ṛta* = *Aṣa*, und dass sie das Wesen und Wirken dieses Ṛta-Aṣa in Ausdrücken beschreiben, welche bis in zahlreiche Einzelheiten übereinstimmen[1]). Nun ist es, man kann geradezu sagen, der hervortretendste Charakterzug des Ahura, Schöpfer des Aṣa und selbst im höchsten Sinne *aṣavan* zu sein; durch das ganze Avesta halten sich die beiden Vorstellungen von Ahura und vom Aṣa im stehendsten, engsten Zusammenhang. Ganz ähnlich aber verhält sich das Ṛta zu Varuṇa. Wenn jenes auch, entsprechend der weniger festen Organisation der vedischen Götterwelt, gelegentlich einmal zu ungefähr jeder Gottheit in Beziehung tritt, steht es doch in einem Zusammenhang von ganz besonderer Breite und Tiefe eben mit Varuṇa[2]); das Ṛta ist Ṛta des Varuṇa; es ist eine Schöpfung des Varuṇa, ganz wie das Aṣa eine Schöpfung des Ahura ist; die Hymnen, die sich an Varuṇa und die ihn umgebende Götterschaar richten, kehren mit ganz anderem Nachdruck, in ganz anderer Häufigkeit der

---

hauptete Verknüpfung des *asuryam* mit besonderer Alterthümlichkeit sprächen, kann ich denn auch schlechterdings nichts entdecken.

1) Siehe Darmesteter, Ormazd et Ahriman 15.

2) Resp. Mitra-Varuṇa oder dem Kreise der Âdityas. — Vgl. meine Rel. des Veda 199 ff. (s. auch Bergaigne III, 256 ff.).

Wiederholungen zu dem Vorstellungskreis des Ṛta zurück, als dies von irgend welchen sonstigen Partien des Ṛgveda behauptet werden könnte.

Wie wir vorher von Mitra-Mithra ausgehend in der gleichen Richtung hier Varuṇa, dort Ahura antrafen, treffen wir also jetzt genau ebenso, ausgehend von dem Ṛta-Aṣa, in der gleichen Richtung wiederum hier auf Varuṇa, dort auf Ahura. Gewinnt so der Beweis nicht eine Festigkeit, die zu erschüttern immer schwerer wird?

Wir berühren nur kurz, dass als Hüter der Weltordnung Ahura untrüglich und schlaflos ist, Alles sieht, alle menschlichen Thaten, die offenen wie die verborgenen durchschaut [1]): lauter Züge, die auch am Bilde des Varuṇa und der ihm verbundenen Gottheiten hervortreten — des untrüglichen Varuṇa, der alles Vergangene und alles Künftige sieht, der als der Dritte weiss, was zwei Menschen im Geheimen berathen, dessen Späher [2]) nicht die Augen schliessen.

Dieselbe Uebereinstimmung aber wie im Wirken der beiden Götter über der moralischen Welt zeigt sich auch in ihrem Walten über der Natur. Beide sind die grossen Weltordner, welche allen Wesen — oder, was Ahura betrifft, allen guten Wesen — ihre Stelle angewiesen und ihre Bewegungen vorgezeichnet haben. Ahura „hat das Rind [3]) und das Aṣa geschaffen, die guten Wasser und Pflanzen geschaffen, das Licht, die Erde und alles Gute geschaffen“ (Yasna 37, 1). Auf ihn geht es, wenn gefragt wird: „Wer war der Erzeuger, der erste Vater des Aṣa? Wer hat der Sonne und den Sternen den Weg geschaffen? Wer ist es durch den der Mond wächst und abnimmt?“ (Yasna 44, 3) „Wer ist der Halter der Erde?“ (das. 4). Durch ihn, heisst es im Bundehesh [4]), steht ohne Säulen das Firmament fest, wandeln Sonne, Mond und Sterne mit ihrem leuchtenden Körper einher; er hat in die Pflanzen und in die andern Wesen ein Feuer gesetzt, das sie nicht verzehrt; er hat den Wassern Füsse gegeben um zu laufen; er ist es, der alle diese Dinge gemacht hat. Ganz ebenso pflegt der Veda von Varuṇa, dem „Halter der Wesen“ (Ṛv. VIII, 41, 5), zu sprechen. „In den Wäldern hat Varuṇa die Luft ausgebreitet, in den Rossen die Raschheit, in den Kühen die Milch. In die Herzen hat er den Willen, in die Wasser das Feuer gesetzt, an den Himmel die Sonne, auf den Berg den Soma“ (Ṛv. V, 85, 2). „Der Sonne hat Varuṇa die Pfade eröffnet. Vorwärts eilten die Meeresfluthen der Ströme: wie entfesseltes Rennen strebten die Stuten dem Ṛta nach [5]). Er

---

1) Yasna 31, 13; 43, 6; 45, 4; Vend. 19, 20 etc.

2) Den Spähern des Varuṇa oder des Mitra-Varuṇa entsprechen im Avesta die Späher des Mithra. Vgl. W. Foy, die königl. Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern (1895), 85.

3) Man denke an die so zu sagen kosmische Bedeutung, welche Avesta wie Veda mit diesem Begriff verbinden.

4) 71, 9; 72, 3, bei Darmesteter, Orm. et Ahr. 19 f. (SBE. V, 121 f.).

5) *ṛtā́yan* ohne Accent (vgl. Ludwig)? Die Stuten sind natürlich die Flüsse.

hat die grossen Bahnen den Tagen geschaffen" (VII, 87, 1). „Der Sonne hat König Varuṇa den breiten Pfad geschaffen, dass sie ihn wandle; dem Fusslosen hat er Füsse gegeben zum Schreiten" (I, 24, 8). „Jene Bären [1]), die dort oben hingesetzt sind, die bei Nacht gesehen werden, bei Tage sind sie gegangen wohin auch immer. Untrüglich sind Varuṇas Gebote. Der Mond geht einher durch die Nacht blickend" (das. 10). Im Avesta wird die Sonne das Auge des Ahuramazda, im Veda das Auge des Varuṇa oder des Mitra und Varuṇa genannt (Yasna 1, 11; Ṛv. I, 50, 6; VI, 51, 1; VII, 61, 1; 63, 1 etc.). Eine einzelne Uebereinstimmung solcher Art mag irre führen: in ihrer Gesammtheit aber kann, meine ich, die Reihe dieser Parallelen, hinzutretend zu jenen Beweismomenten, die sich aus dem Verhältniss des Varuṇa-Ahura zum Mitra-Mithra und zum Ṛta-Aṣa ergeben haben, kaum irgend welchem Zweifel Raum lassen.

Wir haben bei unseren Vergleichungen absichtlich den Kreis kleinerer Götter oder Genien einstweilen nicht berücksichtigt, die im Veda wie im Avesta eine Art Gefolge des grossen Hauptgottes bilden, die Ādityas resp. Ameṣaspentas. Denn selbst wenn die Gleichsetzung dieser Wesenheiten geläugnet werden sollte, was ich allerdings — wir gehen weiter unten auf diesen Punkt näher ein — nur für eine Bravourleistung der Skepsis halten könnte, so würde doch die Zusammengehörigkeit Varuṇas mit Ahura dadurch schlechterdings nicht berührt werden. Man würde in der, wie ich meine, recht schwierigen Lage sein, anzunehmen, dass Inder und Iranier unabhängig von einander jenem grossen Gott ein Gefolge gegeben haben, das durch einen merkwürdigen Zufall hier und dort so auffallend ähnlich aussieht, aber das würde gegen die obigen Ausführungen über die indisch-iranische Uebereinstimmung jenes Gottes selbst auch nicht den leisesten Schatten eines Bedenkens erregen können.

Wir wenden uns nun zu den Bemerkungen Pischel's (S. 447 ff.) über die in Rede stehende Gleichung und fragen uns, worin eigentlich — wenn man also zunächst die Ādityas-Ameṣaspentas bei Seite lässt — seine Bedenken gegen dieselbe bestehen. „Wenn man von einigen Aeusserlichkeiten absieht", sagt er (S. 448), „so bleibt in der That zwischen Ahurō und Varuṇa gar nichts Gemeinsames übrig". Der ausgezeichnete Forscher wolle mir nicht verargen, wenn ich diesen Satz nur auf eine entweder recht flüchtige oder recht voreingenommene Betrachtung des Sachverhalts zurückführen kann. Haben wir hier wirklich nur „einige Aeusserlichkeiten" vor uns? Reichen die Uebereinstimmungen im Vorstellungsinhalt und in der Ausdrucksweise nicht über das ganze Gebiet der physischen und ethischen Attribute der beiden Götter? (Immer mit dem Unterschied, dass Varuṇa ein grösster Gott geblieben, Ahura dagegen

1) Das Gestirn.

von jenem Ausgangspunkt aus der grösste geworden ist.) Und wenn die innere Verwandtschaft sich auch in Aeusserlichkeiten ausprägt, ist es nicht oft eben das Aeusserlichste, was der Untersuchung den Schlüssel zu dunkeln Hergängen in die Hand liefert? Die Tendenz, welche jetzt das *fin de siècle* unserer Wissenschaft zu charakterisiren scheint, erlaubt ja in jedem Zuge der indischen Vorstellungswelt nur den Stempel des indischen, schlechterdings allein indischen, um keinen Preis von einem ausserindischen Anflug berührten Volksgeistes zu sehen[1]: ich glaube zu bemerken, dass dieser Tendenz eine bedenkliche Kraft beiwohnt, für Alles, was nicht in ihrer Richtung liegt, den Blick zu tödten.

Ich weiss nicht, ob ich Pischel richtig verstehe, wenn ich als ein einziges positives Argument in seinem Sinne gegen die Identification von Varuṇa und Ahura die Ausführung auffasse, dass Varuṇa seinem ursprünglichen Wesen nach Meergott ist (S. 448 ff.). Wir werden uns mit der Frage nach dem Ursprung des V. später beschäftigen und zu zeigen suchen, wie mangelhaft begründet diese Hypothese Pischel's ist.

Jetzt haben wir von der Gleichung Varuṇa-Ahura zu der eben schon berührten weiteren Gleichung der Ādityas und Ameṣaspentas fortzuschreiten. Varuṇa und ganz ebenso Ahura ist, wie bekannt, der Erste unter einer Schaar von sieben Göttern, in denen jener Typus der lichten Hoheit, welcher ihrem Anführer zukommt, sich vervielfältigt. In Indien ist Mitra der Zweite; die Namen der Uebrigen sind vollständig nicht mit Sicherheit festzustellen und standen möglicherweise in vedischer Zeit nicht vollständig fest; mehrere der betreffenden Namen (so Dakṣa, Aṃśa) machen durchaus den Eindruck junger Abstractionen[2]. In Iran gehört Mithra der Reihe nicht an; die einzelnen Namen, von den indischen ver-

1) Oder wo Zugeständnisse gemacht werden, welche diese Schranken überschreiten, bleiben dieselben doch mehr oder minder platonisch und an positiven Consequenzen unfruchtbar. Immerhin wollen wir solche Zugeständnisse mit allem Dank annehmen. In den Vedischen Studien I, 81 sagte Pischel: „Indogermanische Mythen sind uns im Veda überhaupt nicht erhalten; alle Mythen, welche der Veda uns bietet, sind rein indische und nur aus indischen Anschauungen und Verhältnissen heraus zu begreifen und zu erklären". Jetzt sagt derselbe (S. 447): „Dass es im Ṛgveda indogermanische Gottheiten giebt, läugne ich selbstverständlich nicht. Ebensowenig kann es mir einfallen, die Augen zu schliessen gegen die indoeranischen Gottheiten, die ja z. Th. unmöglich zu verkennen sind". Ich nehme hier einen Fortschritt wahr, welchen mit Beifall zu begrüssen ich mich dadurch nicht hindern lasse, dass P. mir gerade in unserm Fall thatsächlich gegen indoiranische Gottheiten mit grosser Energie die Augen zu schliessen scheint.

2) v. Schroeder a. a. O. 127 macht darauf aufmerksam, dass der eine der kleinen Ādityas Bhaga avestisch als Bagha, kslav. *bogŭ*, phryg. *Ζεὺς Βαγαῖος* wiederkehrt. Dass der Gott indogermanisch ist, wird sich nicht ohne Weiteres behaupten lassen (vgl. Baynes, Actes du huitième Congrès intern. des Orientalistes, II, 1, 83 ff.); an sich hätte es übrigens nichts Verwunderliches, wenn sich unter den Genien, die an diese Stelle gesetzt wurden, auch ein dem idg. Alterthum entstammendes Wesen fände.

schieden, haben abstracten Character wie Vohumanō, Aṣavahiṣta etc. Wie bei den an der Spitze der beiden Reihen stehenden grossen Göttern halte ich auch bei den ganzen Reihen die geschichtliche Identität der Grundlage nach — in einem Sinne, der sogleich präcisirt werden wird — für kaum zweifelhaft. Man bedenke: Gleichheit des leitenden Gottes auf beiden Seiten und damit von vornherein nahe gelegte Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Uebereinstimmung noch weiter geht; sodann: auf beiden Seiten Anschluss eines Gefolges an jenen Gott, ein bemerkenswerther, durch die Natur des betreffenden Gottes, so weit sie im Veda resp. Avesta sichtbar ist, keineswegs geforderter Zug[1]); auf beiden Seiten dieselbe Zahl göttlicher Gefolgsmänner[2]): auf beiden Seiten derselbe Grundcharacter derselben als *ṛtāvan* = *aṣavan*, als *sukṣatra* = *hukhṣathra*, als *asura* = *āhuirya*, als einträchtig unter einander. Dann freilich auf der andern Seite die Differenzen, die nicht geläugnet werden sollen. Vohumanō etc. sind zarathustrische Abstractionen: daran ist nicht zu rütteln. Aber widerspricht das der Identification mit den Ādityas, wenn man dieselbe nur recht versteht? Das Fachwerk ist eben alt; es wird durch Uebereinstimmungen, die für zufällig zu erklären gegen alle Wahrscheinlichkeit angehen würde, als indoiranisch erwiesen. Dagegen der Inhalt der einzelnen Fächer hat nur zum einen Theil den alten Grundcharacter bewahrt; zum andern Theil hat der Zarathustrismus wie der Veda den Platz, welcher sich hier bot, benutzt, um die ihm eigene Welt von Abstractionen darin unterzubringen. Ist in all dem eine Spur innerer Unwahrscheinlichkeit? Und lehnt sich diese Construction nicht in ihrer ganzen Ausdehnung fest an die Materialien an, deren Aussehen sie erklären soll?

Was noch speciell die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit des Mitra-Mithra betrifft, so kann wohl kein Zweifel sein, dass das Zeugniss des Veda, welches ihn diesem Götterkreis zurechnet, vor demjenigen des Avesta, das ihn davon ausschliesst, den Vorrang verdient. Ein so eng, so untrennbar mit Varuṇa verbundener

---

1) Man wird, meine ich, dem Verhältniss von Ahura zu den Ameṣaspentas nicht gerecht, wenn man mit Pischel (S. 447) sagt: „Ahurō tritt später (?) an ihre Spitze, weil er eben an der Spitze von Allem stehn muss". Wer die Gāthās liest, wird einen Eindruck davon bekommen, dass die Am. in ihrer besonders engen Verbindung mit dem höchsten Gott auf einer ganz andern Stufe stehen als die übrigen Wesen: wie dies ja eben auch darin zum Ausdruck kommt, dass Ahura jener Schaar der Sieben direct als Mitglied zugehört (s. weiter unten).

2) Dass die Siebenzahl der Ādityas (Rel. des Veda 186, A. 2) nicht vollkommen feststehe (v. Schroeder 122), scheint mir für die alte Zeit nicht zuzutreffen. Die *aṣṭau vasava ekādaśa rudrā dvādaśādityāḥ* tragen ihren Ursprung aus den in der jüngeren vedischen Periode so geläufigen Speculationen über die Sylbenzahl der Gāyatrī, Triṣṭubh, Jagatī an der Stirn geschrieben; die Authenticität der von diesen Speculationen unabhängigen alten Zahl tritt daneben nur um so deutlicher hervor.

Doppelgänger desselben — er sollte in jener Götterfamilie, welche sich um V. schaart, überhaupt keine Stelle gefunden haben? Jene seine enge Verbindung aber mit dem höchsten Gott dieses Kreises ist ja avestisch so gut wie sie vedisch ist. Pischel (S. 448) sagt freilich: „Bestände irgend ein Zusammenhang zwischen den Ādityās und Ameṣā Spentā, so würde der Āditya Mitra zweifellos als Ameṣa Spenta Mithra erscheinen. Aber die lebensvolle Gestalt des Mithra wird nie zu den abstracten Conceptionen der Ameṣā Spentā gerechnet". Sieht P. nicht, dass sein eigner zweiter Satz dem ersten alles Gewicht nimmt? Gewiss war Mithra eine höchst lebensvolle Gestalt; darum hat er inmitten einer von ganz andern Strömungen durchzogenen Weltanschauung doch seine Existenz behauptet. Aber eben weil er eine göttliche Persönlichkeit von so lebendigem Fleisch und Blut war, konnte er nicht in jene Reihe gehören, welche die zarathustrische Speculation aus Abstractionen wie dem „guten Denken" und der „besten Ordnung" aufbaute: hier musste er weichen, aber von dem Platz, den er hier einst eingenommen, zeugen als deutliche Spuren jene Stellen, die ganz im Ton des Veda von seiner alten, dem neuen System so wenig entsprechenden Paarverbindung mit Ahura reden.

Wir müssen, ehe wir diesen Gegenstand verlassen, noch Pischel's Polemik gegen die Gleichsetzung[1]) der Ādityas und Ameṣaspentas, soweit seine Einwände im Vorangehenden nicht bereits erledigt sind, betrachten. Auch ihn hatten früher Darmesteter's Auseinandersetzungen überzeugt, aber seitdem, sagt er jetzt (S. 447), ist die Grundlage des Beweises ganz schwankend geworden. Die Grundlage des D.'schen Beweises bildete die Ueberlieferung, Veda und Avesta: was ist passirt, das an diesem Fundament hätte rütteln können? Ich meine, was in der That geschwankt hat, sind nur die Denkgewohnheiten mancher Forscher: während man früher solchen Argumentationen wie denen Darmesteters unbefangene Empfänglichkeit entgegenbrachte, verbauen jetzt den Blick jene himmelhohen Mauern, welche um die nationalen Besonderheiten herum zu errichten man neuerdings so fleissig angefangen hat.

„Die Ameṣā Spentā", sagt Pischel weiter, „sind gewiss gar nichts Altes, sondern Schöpfungen des Zarathuṣtra. In den Gāthās stehen sie n e b e n Ahurō Mazdā, und erst die späteren Texte nennen Ahurō als siebenten der Ameṣā Spentā". Zum ersten dieser Sätze haben wir schon oben (S. 50 f.) Stellung genommen. Den zweiten etwas näher zu prüfen ist nicht ohne Interesse. Die Gāthās sollen zeigen, dass in der ältesten Zeit Ahura dem Kreise der Ameṣaspentas nicht zugehörte, so dass der Vergleichung mit den Ādityas, denen Varuṇa als Grösster zugehört hat, der Boden entzogen würde? Aber die Gāthās enthalten oder impliciren etwas derartiges ja

1) Gleichsetzung natürlich immer mit den Einschränkungen, die sich aus dem vorher Gesagten ergeben.

absolut nicht. Der Name der Ameṣaspentas oder irgend eine directe Belehrung darüber, welche Wesenheiten ihnen zugehören und welche nicht, findet sich in den Gāthās [1]) überhaupt nicht. Die einzelnen Genien, von denen wir aus den übrigen Texten wissen, dass sie als Ameṣaspentas betrachtet wurden, werden fortwährend in den mannichfaltigsten Zusammenstellungen genannt, bald diese bald jene von ihnen, der grosse Ahura, um den sich Alles bewegt, in der Regel in den verschiedensten Formen mit ihnen zusammen. Beispielsweise: „Die gute Wohnung des Vohumanō, des Mazda und des Aṣa“ (Y. 30, 10). „O Mazda, Aṣa mit Vohumanō“ (Y. 34, 6). „Sie kommen zu Haurvatāt und Ameretāt; durch des Vohumanō Thaten (kommt zu ihnen) Ahuramazda“ (Y. 45, 5). „Mazda, Aṣa, euren Willen . . .“ (Y. 46, 18). „Wer anders als Aṣa und als du, Ahuramazda, in Wahrheit Angerufener, und als Vohumanō“ (Y. 50, 1). „Ich will euch preisend verehren, Ahuramazda mit Aṣa und Vohumanō und Khṣathra“ (Y. 50, 4). Enthalten Stellen dieser Art, wie sie zahllos in den Gāthās begegnen — und ihnen Entgegenstehendes kann ich wenigstens dort nicht entdecken — den mindesten Hinweis darauf, dass Ahura neben den Ameṣaspentas stand ohne dass er zu ihrer Zahl gerechnet worden wäre [2])? Spricht nicht die Weise, wie er oft mitten unter den Uebrigen erscheint, viel eher für das Gegentheil? Man betrachte noch folgende Gāthāstelle, die in der That einem ausdrücklichen Beweise für Ahuras Zugehörigkeit zu den Ameṣaspentas sehr ähnlich sieht, wenigstens wenn wir Darmesteter (Ann. du Musée Guimet XXI, 312) in der Auffassung der Worte *spentā mainyū* als Instrumentale [3]) folgen: „Mit dem heiligen Geiste und dem Vohumanō, mit That und Wort aus dem Aṣa mögen sie uns Haurvatāt und Ameretāt geben, Ahuramazda mit Khṣathra und Ārmaiti“ (Y. 47, 1). Hier erscheint — die Richtigkeit der bezeichneten Auffassung vorausgesetzt — Ahuramazda zweimal: einmal unter diesem Namen im Mittelpunkt aller übrigen Wesen stehend, dann aber, unter seiner häufigen Benennung als „heiliger Geist“ (*spenta mainyu*) coordinirt mit den andern sechs Ameṣaspenta als siebenter oder vielmehr erster der Reihe. Wie aber auch über diese Stelle zu urtheilen sein mag, so viel steht fest, dass, wenn klare Zeugnisse der nach-gāthischen Texte [4]), die hier, wie so oft, verglichen mit den Gāthās eine aus-

1) Wenigstens nicht in den Gāthās im engeren Sinn. Aus dem Yasna Haptaṅhāiti führe ich der Vollständigkeit wegen die ganz insignificante Stelle Y. 39, 3 an.

2) Eher würde man aus Ṛv. VII, 35, 6 *śam Ādityebhir Varuṇaḥ suśaṃsaḥ* folgern können, dass Varuṇa neben den Ādityas stand: welcher Schluss doch handgreiflich falsch wäre.

3) Es kann auch an den Vocativ gedacht werden.

4) Siehe Darmesteter, Ormazd et Ahriman S. 38f. Natürlich ist nicht ausgeschlossen, dass sich die Vorstellung von Ahura als einem der Ameṣasp. mit der Vorstellung kreuzt, dass Ahura, der Schöpfer alles Guten, auch die Ameṣasp. erschaffen hat: so Yt. 13, 83 (vgl. Darmest. a. a. O. 42). Ich meine,

drücklichere Sprache führen[1]), Ahura zu einem der Ameṣaspenta machen, resp. die Zahl der Letzteren auf sieben fixiren, die Gâthâs Nichts enthalten, was dem zuwiderliefe, Nichts was als Spur einer andern, älteren Auffassung über diesen Punkt angesehen werden könnte [2]).

So haben wir das Für und Wider unseres Problems im Einzelnen betrachtet. Die Erfahrungen, die wir dabei gemacht zu haben glauben, sind die folgenden: Die den indisch-iranischen Vergleichungen abholde Betrachtungsweise wird der Pflicht, die Uebereinstimmungen beider Vorstellungsmassen in ihrer Weite und Tiefe gebührend zu würdigen, nicht von fern gerecht. Sie behandelt Discrepanzen — wie sollten solche nicht vorhanden sein? — welche sich aus den Eigenthümlichkeiten der grossen zarathustrischen Neubildung auf das Leichteste erklären, als wären es Hindernisse für die Annahme eines Zusammenhangs, bei dem es sich doch nur um das Verhältniss des Veda zu den hinter jener Neubildung zurückliegenden Vorstadien handelt. Sie hält sich von dem Vorwurf nicht frei, mit Formulirungen des Thatbestandes zu operiren, bei denen wesentliche Elemente auf eigene Verantwortung hineingelegt sind. So können wir uns durch den von dieser Seite her erhobenen Widerspruch nicht in der Meinung erschüttern lassen, dass die Indoiranier einen Kreis von sieben eng unter einander verbundenen Göttern kannten, von denen der Grösste vielleicht schon in jener Zeit Varuṇa hiess, ein anderer grosser Gott, Mitra, mit Jenem ein dualisch benanntes Paar bildete, die übrigen fünf von geringerer Dignität waren.

Wir wenden uns nun dazu die Bedeutung dieser Gottheiten zu untersuchen.

Offenbar wird diese Frage am schlagendsten dann beantwortet sein, wenn es gelingt, sie auf einen Wurf für alle sieben Götter zu beantworten, eine Deutung aufzuweisen, in welcher hier die zwei grossen, dort die fünf kleinen mit innerlicher Nothwendigkeit sich auf einander beziehen. In diesem Sinn habe ich das Problem in meiner „Religion des Veda“ zu lösen versucht. Pischel und

---

dass gerade ein solcher Widerspruch besonders entschieden für das Alter der Auffassung Ahuras als eines Ameṣ. eintritt: die spätere Zeit hätte diese Doctrin, die zu ihren eigenen beherrschenden Ideen so schlecht passt, gewiss nicht ersonnen.

1) Darüber, was die Nichterwähnung einer Sache in den Gâthâs zu bedeuten hat, hat Pischel selbst (GGA. 1894, 417) sehr Zutreffendes gesagt.

2) Beiläufig berühre ich hier noch einen andern Punkt, an dem Pischel (S. 447) eine Wandlung in der Auffassung der Ameṣ. behauptet. Er nimmt Anstoss daran, dass ich von ihnen (mit Ausnahme des Ahura) als „kleinen Göttern“ spreche; ihre Erhebung zu Göttern falle nachweislich erst in späte Zeit. Was P. mit diesem späteren Vorgang meint, weiss ich ebenso wenig, wie ich im Stande bin, zwischen „kleinen Göttern“ und etwa Genien oder dgl. eine Grenze zu entdecken.

v. Schroeder dagegen bemühen sich, Varuṇa für sich allein zu deuten [1]). Prüfen wir ihre Hypothesen.

„Die Entscheidung hängt allein von der Methode ab", sagt Pischel (S. 448). Die seinige wird von dem Princip beherrscht, dass der beste Exeget des Veda das spätere Indien ist. „Ich schliesse von der Thatsache, dass Varuṇa in der klassischen Zeit Gott des Meeres ist, rückwärts und frage mich, ob der Ṛgveda dieser Thatsache widerspricht. Das ist nicht der Fall. Ich nehme sie daher auch für den Ṛgveda an".

Ich meinerseits leugne keineswegs, dass es nützlich und nöthig ist, sich auch mit dem klassischen Varuṇa zu beschäftigen und ihn mit dem vedischen zu vergleichen. Aber ich kann den Anspruch, dass eben dies die durch die Sache geforderte vornehmste Hauptrichtung der Untersuchung ist, schlechterdings nicht gelten lassen. Wir haben es mit einem Vorstellungskreis zu thun, der im Veda in grosser Breite vorliegt, wenn vielleicht nicht mehr mit seinem vollen ursprünglichen Leben so doch immerhin an Leben reich, ausgestattet mit einer Fülle von Details, welche der Forschung Anhalt bieten. Im Epos, dessen mythologische und religiöse Strömungen sich grossentheils in ganz anderen Bahnen bewegen, ist der alte Glaube an Varuṇa und die Ādityas doch im besten Fall nur als Antiquität vorhanden; neues, dichtes Gestrüpp von *folklore* und Poetenerfindungen ist aufgewachsen und hat wie andere der uralten mythologischen Namen so auch den des Varuṇa umwuchert: und diesen epischen Varuṇa sollen wir zur Basis für die Untersuchung des vedischen machen? Als wenn man wissen wollte, wer Sanct Peter gewesen ist, und dafür nichts Wichtigeres zu thun hätte als vor Allem die mittelalterlichen Legendenbücher zu durchsuchen. Ich übersehe durchaus nicht, dass es Fälle genug giebt, in welchen die Bewegung vom Späteren zum Früheren in der That die geforderte ist. Wenn es sich etwa um eine Untersuchung des vedischen Rituals handelt, werden wir unzweifelhaft von dem detaillirten, zusammenhängenden Bild, welches die jüngeren Texte bieten, auszugehen und dann zu prüfen haben, ob und wie sich in dies Bild die fragmentarischen, für sich allein meist unverständlichen Anhaltspunkte der alten Hymnen einfügen. Aber die Bedingungen unseres Falles sind doch offenbar ganz andere. Hier haben wir uns vor Allem mit den Daten des Veda in ihrer ganzen Fülle auseinander zu setzen; wir haben uns, wenn wir die Ursprünge derselben erkennen wollen, vor allem der Hilfsmittel zu bedienen, die eben in der Richtung auf die Ursprünge hin ihr Licht werfen, d. h. der Hilfsmittel der indoiranischen Vergleichung; hinterher mag die Frage aufgeworfen werden, welche Stellung der alten Zeit gegenüber der Glaube der classischen Epoche einnimmt.

1) Erst hinterher wird dann auf das gefundene Resultat hin die Verbindung Varuṇa-Mitra geprüft; die übrigen Ādityas kommen nicht zu ihrem Recht.

Doch auch auf einem Wege, welcher nicht der zunächst durch die Sache geforderte ist, können natürlich richtige Resultate erreicht werden; prüfen wir, ob das hier gelungen ist.

Dass Varuṇa in der vedischen Zeit gewesen ist, was er in der classischen war, Gott des Meeres und der Gewässer, soll durch zahlreiche Stellen des Veda bewiesen werden; Momente, die dem widersprechen, sollen nicht vorhanden sein.

Ist das wirklich der Fall?

So viel ist allerdings gewiss, dass Aeusserungen, welche Varuṇa in den Wassern sein Wesen treiben lassen, schon im Ṛgveda und dann in steigender Zahl in den jüngeren Veden erscheinen[1]). Es ist übrigens offenbar genauer, hier von den Wassern als vom Meere zu sprechen; das Meer scheint eben nur als eine Form des Wasserdaseins neben den übrigen und vor diesen in keiner Weise bevorzugt in Betracht zu kommen. So sind es Ṛv. VII, 49, 3. 4 die göttlichen Wasser, in denen Varuṇa weilt; sie werden in v. 2 als die himmlischen und die fliessenden, als die ergrabenen und die von selbst entstandenen auseinandergelegt, die hellen reinigenden, die dem Meere zustreben[2]). Ṛv. IX, 90, 2 sind es die Ströme (*sindhūn*), in welche Varuṇa sich kleidet. Av. VII, 83, 1 sind es die Wasser, in denen das goldene Haus des Varuṇa erbaut ist, Ṛv. I, 161, 14 „die Wasser, die Meere“, welche V. durchschreitet[3]).

1) Ich verweise auf Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, 83ff.; Darmesteter, Ormazd et Ahriman, 56; Bergaigne III, 122ff.; Bohnenberger, Der altindische Gott Varuṇa, 42ff., etc.

2) Wenn es übrigens v. 3 heisst, dass König Varuṇa inmitten der Wasser einhergeht, auf Recht und Unrecht der Menschen herabblickend, so scheint doch speciell an die Wasser der himmlischen Höhe als an den Sitz des V. gedacht zu werden.

3) Ich kann keinen Grund und kein Recht finden, P. (S. 448) in seiner Uebersetzung von *adbhiḥ samudraiḥ* (nach ihm = *samudrādbhiḥ*) „die Wasser des Meeres“ zu folgen, wodurch das Meer viel stärker in den Vordergrund geschoben wird als dem Texte entspricht. Der ganze Vers lautet: „Am Himmel gehn die Maruts, auf der Erde Agni, der Wind hier geht durch den Luftraum. Durch die Wasser, die Meere geht Varuṇa: sie suchen euch, ihr Kinder der Kraft (d. h. die Ṛbhus)“. „Ebenso gut wie den andern Göttern ihr Gebiet richtig angewiesen ist, wird dies bei Varuṇa der Fall sein“, bemerkt Pischel. Ich glaube, genau genommen, eigentlich nicht, dass hier Göttern Gebiete angewiesen werden, sondern eher den verschiedenen Naturgebieten ihre Götter. Im Himmel und Luftraum, auf der Erde und in den Wassern: in jedem Bereich suchen euch Ṛbhus die Götter, die dort weilen. Für die Wasser war (da Agni anderweitig vergeben war) kaum ein anderer Gott denkbar als Varuṇa: worin nicht liegt, dass es für Varuṇa keinen andern Wohnbezirk gegeben hätte als die Wasser. — Solche Stellen übrigens wie Ṛv. II, 28, 4, welche bei Hillebrandt (Varuṇa und Mitra 85) unter der Rubrik „Varuṇa und die Wasser“ mit figuriren, scheinen mir nicht oder wenigstens nicht ohne Vorbehalt dorthin zu gehören: es wird dort gesagt, dass Varuṇa die Flüsse hat strömen lassen und dass sie nach seinem *ṛta* ihren Weg gehen. Das scheint mir nur dem geläufigen Thema von V. als dem Schöpfer aller grossen Ordnungen zuzugehören; er hat den Flüssen ihre Bahn angewiesen, wie er es der Sonne und den Tagen

Wir müssen uns nun zu zwei Thatsachen wenden, welche, so hervortretend sie sind, in Pischel's Erörterungen vollkommen unberücksichtigt bleiben [1]). Erstens: unter den Zeugnissen, welche Varuṇa mit den Wassern in Verbindung bringen, sind besonders zahlreich und nachdrücklich solche, bei denen er — in der Regel zusammen mit Mitra — als Spender der Regenströme erscheint. Zweitens: vor Varuṇas Eigenschaft als Beherrscher der Wasser weit voran steht im Ṛv. sein Character als ein in der Sphäre des Himmels waltendes Wesen. Der erste Punkt verlangt nach Allem, was über denselben von Andern gesagt ist [2]), keine weitere Ausführung. Wir werden auf die Bedeutung, welche der betreffende Zug für unsere Untersuchung hat, zurückkommen. Und auch über den zweiten Punkt darf ich kurz sein. Die Stellen sind zahlreich und allbekannt, an denen Varuṇas Walten zusammen mit dem des Mitra, mit dem der andern Ādityas in die lichte Himmelshöhe verlegt wird. Mitra und Varuṇa stehen auf ihrem Wagen *paramé vyomani*; in ihr *dhā́ma* kleidet sich die Sonne, sie die das Auge des Varuṇa oder des Mitra-Varuṇa ist. Beschreibungen des Aufgangs der Sonne, die ja schon im Ṛgveda selbst oft genug als Āditya benannt wird, verschlingen sich häufig mit Anrufungen an Varuṇa, an Mitra und Aryaman. Die Morgenröthen folgen der Satzung des Varuṇa; Uṣas ist Schwester Varuṇas; in der Luft stehend misst Varuṇa die Erde mit der Sonne aus [3]). Dürfen wir diese Materialien ignoriren und die Frage so behandeln, als ob es allein jene Erwähnungen Varuṇas als eines Wasserbeherrschers gäbe — Stellen, welche, abgesehen von den auf die Regenströme bezüglichen, einem vorurtheilslosen Leser des Ṛgveda, meine ich, nur als eine Art verhältnissmässig nebensächlicher Anhang an andere, centrale Vorstellungskreise werden erscheinen können?

Es kommt hinzu, dass doch schon allein der so tiefgewurzelte Zusammenhang Varuṇas mit dem Sonnengott Mitra [4]) und dem

---

hat (VII, 87, 1): wobei er offenbar als Weltordner, nicht eigentlich als Wassergott erscheint.

1) Ich glaube, dass sich hier von Neuem Bemerkungen rechtfertigen, die ich bei einer früheren Gelegenheit (GGA. 1890, 410) über die Methode der Pischel-Geldner'schen Untersuchungen gemacht habe. Damals sprach ich von der Neigung dieser Forscher „einen beliebig sich darbietenden Ausgangspunkt der Untersuchung zu ergreifen und wie von ihm aus die Sache erscheint, so sie zu betrachten . . . Die bekannten Punkte, von welchen aus den unbekannten ihre Lage zugewiesen werden müsste, in einiger Vollständigkeit zu ermitteln, lässt sich die vorwärts stürmende Untersuchung keine Zeit".

2) Ich verweise vor Allem auf Bergaigne II, 185, III, 122 ff., 127; Bohnenberger 42 f.; Hillebrandt, Mitra und Varuṇa, 85 f., 144 f.

3) Hillebrandt 14 ff.; 31 ff.; Bergaigne III, 99; 107, A. 1; 109; 117 f. etc.

4) Pischel (S. 449) sucht den Zusammenhang von Mitra und Varuṇa, Sonnengott und Meergott, daraus zu erklären, dass nach der Maitr. Saṃh. die Nacht sich bei Tage, und ebenso der Tag sich des Nachts in die Wasser zurückzieht, und dass nach dem Mahābhārata (III, 11851 ed. Calc.) die Sonne Abends

ganzen Kreise der Ādityas, für welche die enge Beziehung zu dem himmlischen, solarischen Vorstellungskreise feststeht [1]), darauf hinweist, dass denjenigen Seiten von Varuṇas Wesen, welche in dieser Richtung liegen, ihn in die Nachbarschaft Mitras rücken, grösseres Gewicht zukommt, als jener Beziehung zu den Wassern. Und ganz nach derselben Richtung zeigt ferner die oben erörterte Verwandtschaft Varuṇas mit Ahuramazda. Welche Spuren einer Meergottheit sind in Ahura zu entdecken? Wie genau aber vergleichen sich andererseits bei beiden Göttern die Züge, welche nach Himmel, Licht, Sonne deuten! Seltsamer Zufall, wenn nicht hier, sondern in jener vedischen Nebengruppe von Vorstellungen das Ursprüngliche erhalten wäre. Gewiss können Verdunklungen und Neuentwicklungen, von Zufällen geleitet, unberechenbare Wege einschlagen. Aber dies darf doch als Resultat unserer Erwägungen hingestellt werden, dass das ganze Aussehen der Materialien der Annahme der Wassernatur als des Ausgangspunkts für die Entwicklung Varuṇas die stärkste Unwahrscheinlichkeit aufprägt [2]). Dagegen ist Alles leicht verständlich, wenn wir die Entwicklung sich in der umgekehrten Richtung, vom Himmelsgott [3]) zum Wassergott, vollziehen lassen [4]). Der vornehmste Ursprung, die vornehmste Heimath alles Wassers ist, wenigstens für ein Volk, das vom Meere entfernt lebt, die Himmelshöhe. Am Himmel müssen die Machthaber sitzen, welche bewirken, dass jene bald sichtbaren, bald verborgenen Wasserreservoirs sich öffnen oder verschliessen. Und lebhafter als wir uns dies immer zu vergegenwärtigen geneigt sind,

---

zum Astaberg und dem Meer geht, wo Varuṇa wohnt. „Mitra, die Sonne, geht täglich von Varuṇa, dem Meere, aus und kehrt täglich zu ihm zurück". Dieser Satz würde für die Deutung Varuṇas doch nur dann Werth haben, wenn eine Vorstellung, dass Mitra täglich von Varuṇa ausgeht und zu ihm zurückkehrt, irgendwo in den Quellen nachweisbar wäre; das MBh. lässt die Sonne nur in Varuṇas Reich untergehen — natürlicherweise, denn V. ist ja der Patron des Westens. Und ein Einfall, wie wir ihn in der Maitr. Saṃh. lesen — einer jener tausend und abertausend Einfälle der Brāhmaṇatheologen —, der noch dazu den Wassern ganz in gleicher Weise Anspruch darauf giebt, als Sitz des Tages wie der Nacht angesehen zu werden: reicht er wirklich hin um es wahrscheinlich zu machen, dass in uralter Zeit, allem Anschein nach tief im Binnenlande, zu einem allerengst verbundenen Bruder des Sonnengottes eben der Meergott ausersehen worden ist? Wir halten uns nicht weniger als P. in dem Kreise „indischen Denkens", wenn wir uns bei der Verbrüderung eines wasserbeherrschenden Gottes mit dem Sonnengott an Ṛv. I, 105, 1 *candramā apsv antar ā*, Ait. Br. VIII, 28, 15 *candramaso vai vṛṣṭir jāyate* erinnern.

1) Bergaigne III, 109. Siehe auch Ṛv. I, 105, 5. 6.

2) Ich füge hinzu, dass auch der unten darzulegenden Naturbedeutung Varuṇas eine solche Evidenz zukommen dürfte, dass wir berechtigt sind, ihr nach rückwärts hin eine Bestätigung für das hier Gesagte zu entnehmen.

3) Ich brauche diesen Ausdruck hier kurzweg unter Vorbehalt der näheren Bestimmung des betreffenden Himmelswesens.

4) Man gestatte mir hier nochmals daran zu erinnern, dass ich hier Vieles zu sagen für nicht überflüssig halte, wofür es mir nicht in den Sinn kommt, den Anspruch der Neuheit zu erheben.

herrscht in der alten Zeit das Bewusstsein von der Identität einer und derselben in verschiedene Erscheinungsformen eingegangenen Substanz. Wie man das Feuer durch alle seine sichtbaren Erscheinungen und verborgenen Wohnsitze verfolgt und überall dieselbe Feuerwesenheit wiedererkennt, wie man die Wesenheit des Waldes, der Kuh in dem Stück Holz, in der Milch wiederfindet, so müssen sich auch die Regenströme mit den irdischen Strömen und allen irdischen Wassern zu derselben Wesenheit zusammenfassen; der Gott, der über den Regen gebietet [1]), wird sich leicht zu einem Gott alles Wassers und so denn auch des Meeres entwickeln. Wir haben daher, meine ich, alle Ursache, die von jeher Seitens der weit überwiegenden Mehrzahl der Forscher angenommene himmlische Wesenheit Varuṇas als die ursprüngliche gegenüber der so mangelhaft gestützten Theorie vom Meergott V. unbedenklich festzuhalten [2]).

Es handelt sich jetzt darum, jene himmlische Wesenheit näher zu bestimmen: worüber ich mich vornehmlich mit v. Schroeder auseinanderzusetzen habe.

---

1) Und zwar Varuṇa eher als Mitra, wohl einerseits als die überhaupt kräftigere Gestalt, andererseits vielleicht weil Mitra durch die doch nicht völlig erloschene Beziehung auf die Sonne in Beschlag genommen war. — Wie Varuṇa so wohnt auch Agni in den Wassern: dass er es nicht sein konnte, der zum Wassergott wurde, bedarf nicht der Bemerkung.

2) P. (S. 449) versucht übrigens auch die ethische Seite des V. aus seinem Wesen als Meergott abzuleiten: das Meer ist den Indern das Sinnbild der Unergründlichkeit, welche Auffassung „noch spät im Dalai-bLama, 'dem Meerpriester', religionsgeschichtlich ihren Ausdruck gefunden hat". Ich muss bekennen, dass ich es vorziehe, bei der Erklärung des Veda aus dem Avesta zu lernen, als entsprechend der Erklärungsmethode „aus rein indischen Anschauungen heraus" in der dem 17. Jahrhundert entstammenden mongolischen Titulatur des *„vast (literally „ocean") Lāma"* (Waddell, Buddhism of Tibet, 227) ein Argument für die befremdliche Behauptung zu sehen, dass die in den Gegenden des Penjab lebenden vedischen Stämme den höchsten Wächter von Recht und Sitte in einem Meergott gefunden haben sollen. — Ich möchte übrigens bei dieser Gelegenheit der Bemerkung eine Stelle gewähren, dass ich Pischel's Empfehlung (S. 446), statt der allgemein ethnologischen Parallelen die Literatur über die heutige indische Volksreligion heranzuziehen, statt Frazer und Lang vielmehr Cunningham und Ibbetson anzuführen, mir nicht ganz aneignen kann. Ich bin bereit, meinen Standpunkt zu modificiren, sobald man mir rechte Früchte der von P. empfohlenen Arbeitsweise aufzeigt. Die Behandlung aber z. B. eben des Varuṇaproblems vom späteren indischen Standpunkt aus ist nicht geeignet, mir besonderes Vertrauen einzuflössen. Und was P. vielleicht als Muster seiner Methode hinstellen würde, der Ueberblick, welchen er selbst GGA. 1894, 423ff. im Anschluss an Lyall's Darstellung der Volksreligion von Berar über die entsprechenden Kategorien der vedischen Religion gegeben hat, kann mich in dieser Hinsicht auch nicht bekehren. Um auf Dinge wie Baumcultus, Schlangencultus, Verehrung von Pflug, Waffen u. dgl., Verehrung Verstorbener aufmerksam zu werden, hat der Vediker die heutige indische Volksreligion nicht nöthig; das Alles sind Cultformen, die mehr oder minder über die ganze Erde hin reichen und die der mit den ethnologischen Materialien Vertraute deshalb, nicht aber weil sie im heutigen Berar vorliegen, auch im Veda suchen und finden wird.

v. Schroeder sieht, einer verbreiteten Auffassung entsprechend, in Varuṇa direct den Himmel selbst. Er vermisst an mir, der ich mich aus den ruhigen Bahnen einer so altbewährten Deutung entferne, die nöthige Vorsicht: eine Tugend, welche für den Erfolg mancher Untersuchungen doch nicht allein hinreicht, und die vielleicht auch nicht unter allen Umständen nur der bethätigt, welcher bei einer alten, vielleicht recht mangelhaft gestützten Hypothese verharrt.

Ich möchte übrigens bezweifeln, dass jene Ansicht jemals so viel Beifall gefunden hätte, wenn ihr nicht die sprachliche Gleichung Varuṇa = *Οὐρανός* zu Gute gekommen wäre. Nun, da die Fortschritte der lautgeschichtlichen Forschung diese Gleichung hinfällig gemacht haben, wird der an sie sich heftenden mythologischen Theorie, wie recht und billig, ein gewisses Prestige immer noch eine Zeit lang verbleiben, dann aber doch vielleicht verschwinden.

Oder hat jene Theorie sonst sehr feste Fundamente?

v. Schroeder (S. 118, A. 1) sucht sie auf etymologischem Wege zu stützen. Er ist der Meinung, dass der Name Varuṇa höchst wahrscheinlich von der Wurzel *var* „umfassen", „umhüllen", „einschliessen" kommt. Ich kann nicht anders als principiell Geldner (Ved. Stud. I, 115) beistimmen, wenn er der Etymologie nachsagt, dass sie nur allzu oft, statt ein Wegweiser zu sein, den freien Ausblick versperrt: was haben in der That Etymologien in der Mythenforschung schon angerichtet, sofern sie darin selbständiges Gewicht beanspruchten! Nun sei zugegeben — was doch in der That ganz ungewiss ist — dass Varuṇa von *var* kommt. Haben wir damit irgend welche Wahrscheinlichkeit erreicht, dass es sich um das allumfassende Himmelsgewölbe handelt? Die indischen Etymologen dachten anders. Sie hielten sich an die feindliche Bedeutung „umschliessen, hemmen, gefangen halten", die das unzusammengesetzte *var* in der ṛgvedischen Sprache fast durchweg hat [1]); sie sahen in Varuṇa den nächtlichen Gott, „der die Uebelthäter mit seinen Fesseln gefangen hält" [2]): in der That scheint es mir, sobald die Wurzel *var* auf den Herrn der *pāśa* angewandt wird, das einzig Natürliche, das Verbum eben in diesem Sinne zu verstehen [3]): womit wir uns natürlich von der Vorstellung des Himmelsgewölbes weit genug entfernen.

Sucht man nun weiter nach ṛgvedischen Zeugnissen, welche die Bedeutung des V. als Himmelsgott zu erweisen scheinen könnten, so ist das Ergebniss in der That überaus spärlich. Bohnenberger, selbst ein Anhänger der Hypothese vom Himmelsgott, sagt sehr

1) Daneben andere Deutungen, die von der Bedeutung „abwehren" ausgehen. Auch an *var* „wählen" hat man gedacht. Siehe die Zusammenstellungen bei Hillebrandt 9 ff.

2) Sāyaṇa zu Ṛv. I, 89, 3; s. Bergaigne III, 114.

3) Aehnlich scheint auch der Ṛṣi von VII, 82, 6 gedacht zu haben; vgl. Bergaigne III, 113.

richtig (S. 26), dass, was der Ṛgveda von derartigem enthält, nicht bestimmt genug ist, um ohne die Grundlage der *Οὐρανός*-Etymologie entscheiden zu können. Es handelt sich um wenige Stellen, von welchen die folgenden wohl immer noch die significantesten sein dürften. „Um das All herum reicht er, der Ansehnliche" (VIII, 41, 3). „Der auf diesen (Weltgegenden?) liegt, ein Gewand, alle Geschlechter dieser (Wesen), ihre Ordnungen rings umfassend" (das. 7). „Drei Himmel sind in ihm niedergelegt, drei Erden darunter, die sechsfach geordneten" (VII, 87, 5). Gewiss passen solche Aeusserungen sehr gut zu einem Himmelsgott, aber ebenso gewiss sind sie völlig unzureichend, einen Gott, dessen Wesen nicht anderweitig bekannt ist, als einen Himmelsgott zu erweisen. Eine das Universum umfassende Grösse und Macht konnte, wie die vedischen Dichter nun einmal mit solchen Prädicaten der Unermesslichkeit freigebig zu sein pflegen, den allerverschiedensten Göttern nachgerühmt werden. Agni „ist als ein Umfasser geboren, wie der Radkranz die Speichen umfasst" (I, 141, 9). In denselben Gott „haben beide Welten sich als in einen Mantel gekleidet" (X, 5, 4). Soma „kleidet sich in ein Gewand, das den Himmel berührt; er erfüllt das Luftreich; er ist den Wesen eingefügt" (IX, 86, 14); „in seiner Ausdehnung weilen diese fünf Weltgegenden" (das. 29). Savitar „umfasst drei Mal das Luftreich mit seiner Grösse, die drei Dunstkreise, die drei Lichtwelten" (IV, 53, 5). In Parjanya „weilen alle Wesen, die drei Himmel, fliessen dreifach die Wasser" (VII, 101, 4). Ich brauche wohl nicht, was leicht wäre, diese Sammlung weiter auszudehnen; man sieht zur Genüge, dass derartige Wendungen eben der priesterlichen Lobrednerei mit ihrer handwerksmässig stereotypen Phraseologie angehören, in welcher fassbare Spuren deutlicher Naturanschauungen zu erwarten mehr als kühn wäre. So viel zunächst ist in jedem Fall gewiss, dass, wenn Varuṇa ein Himmelsgott gewesen ist, diese seine Natur für das Bewusstsein der vedischen Zeit schon ganz verblasst gewesen sein muss [1]); der lebendige Himmelsgott des Ṛgveda war allein Dyaus. Wenn aber ein verblasster Gott, warum dann eben ein Himmelsgott?

Bei diesem durchaus unbestimmten Ergebniss angelangt halten wir einen Moment inne und überblicken die Lage des Problems.

Wir haben es offenbar mit einem mythologischen Gebilde zu thun, welches durch das Unbestimmtwerden oder Schwinden eines Theils der ursprünglichen Vorstellungselemente verblasst, durch darüber gelagerte jüngere Elemente in neuen Richtungen entwickelt ist. Die Unterscheidung der Reste des Alten vom Neuen wird in einem solchen Fall, soweit sie überhaupt möglich ist, bald durch die Hilfsmittel der vergleichenden Mythologie erreicht werden; bald wird sie darauf beruhen, dass das Neue aus den Tendenzen einer Umgebung hervorgegangen und mit deren Stempel bezeichnet ist,

1) Ganz in diesem Sinne spricht sich auch Bohnenberger S. 29 aus.

welche wir anderweitig kennen; bald wird — eine besonders günstige Lage des Falles — von dem alten Grundbestand eine Reihe von Fragmenten sich erhalten haben, die auf einander hinweisen, in einander hineinpassen, die Ergänzung zu einem Ganzen indiciren, dessen Sinn, aus der Richtung der jüngeren Bildungstendenzen nicht erklärbar, vermöge seiner inneren Evidenz die eigene Bestätigung in sich trägt. Ob solche Evidenz im einzelnen Fall als vorhanden anerkannt werden soll und wie von dem in dieser Weise erfassten Ausgangspunkt aus die weitere Entwickelung vorzustellen ist: hierüber zu urtheilen ist natürlich oft eine unendlich delicate Aufgabe, doppelt schwer, wo die Gewöhnung an altüberkommene Meinungen das Urtheil beeinflusst.

Ich wende die hier angedeutete Betrachtungsweise auf unseren Fall an.

Festgewurzelt, vor allem Andern in die Augen fallend, steht Varuṇas Verbindung mit Mitra da. Wir haben schon oben (S. 45) darauf hingewiesen, dass der Sinn, den sie gehabt haben wird, für den Ṛgveda längst verblasst ist, aber auch als ein unverständlich gewordenes Factum ist sie ein bestimmter und vornehmster Zug am Bilde des vedischen Varuṇa geblieben. Die Wiederkehr eben dieser Verbindung im Avesta bestätigt ihr Alter: aber auch wer die betreffende Vergleichung abwiese, würde allein um des vedischen Thatbestandes willen Grund genug haben, auf diesen Zug das grösste Gewicht zu legen.

Mitra also hat einen von altersher auf das Engste mit ihm verbundenen göttlichen Gefährten. Die Sonne, welche Mitra repräsentirt, hat einen auf das Engste mit ihr verbundenen himmlischen Gefährten, den Mond. Muss dann Varuṇa nicht der Mond sein? v. Schroeder (S. 121) freilich findet, dass Sonne und Himmel „am Ende doch noch enger zusammengehören als Sonne und Mond, die nie zusammen erscheinen." Das Zusammenerscheinen entscheidet nicht; sonst könnten z. B. Morgenstern und Abendstern oder Tag und Nacht keine mythologischen Paare bilden. Auch getrennt auftretende Wesen können vermöge ihrer gleichartigen Erscheinung, vermöge ihrer Gegensätzlichkeit u. dgl. mehr in einer Correlativität stehen, die ein mythologisches Paar aus ihnen macht. Ein solches Paar sind für das unbefangene Empfinden nicht Sonne und Himmel[1]) und ebensowenig, muss man im Hinblick auf Pischel hinzufügen, Sonne und Meer. Der leuchtend über den Himmel ziehende Kreis der Sonne ist eben eine total anders geformte Erscheinung als das allumfassende blaue oder dunkle Himmelsgewölbe, als das unermesslich weite Meer; ähnlich und verwandt — und zwar auf das Engste verwandt — ist er nur jenem zweiten leuchtend über den Himmel ziehenden Kreise, dem Mond. Man befrage doch nur — von zahl-

1) Das mit dem Himmel zusammengehörende Wesen ist allein die Erde, welcher Thatsache durch die Einführung des Begriffs „Nachthimmel" nicht zu entgehen ist: ja wenn ein Paar Taghimmel—Nachthimmel in Frage kommen könnte.

losen Zeugen, die sich hier befragen liessen — den ṛgvedischen Sprachgebrauch, welcher von *sūrya* nicht mehr und nicht weniger als zwei Dvandvacomposita an zusammen acht Stellen kennt, *sūryā-māsā* und *sūryācandramasā* (das zweite auch später häufig). So können wir gar nicht anders als mit der Deutung Varuṇa = Mond zum Mindesten den Versuch machen.[1]) Es mögen Einwände entgegenstehen: die werden zu prüfen sein. Für jetzt fragen wir erst, ob zu diesem Fragment des alten Vorstellungskreises, dem wir so seine Gestalt wiederzugeben versucht haben, andere Fragmente passen und sich mit ihm zu einem Ganzen zusammenfügen.

Wer sind die nächsten Naturwesen neben Sonne und Mond? Die Planeten, kleiner als Jene und doch ihnen gleichartig. Und wer sind die nächsten Götter neben Mitra und Varuṇa? Die andern Ādityas, kleiner als Jene und doch ihnen gleichartig. Diese Ādityas sind fünf an der Zahl. Die Zahl der Planeten ist fünf. Auch hier sprechen wir von Einwänden später; zunächst gehen wir vorwärts. Wir glauben bestimmt, wie oben (S. 50 fg.) ausgeführt wurde, in der Vergleichung des Avesta die Gewähr für das Alter dieses Gefolges der beiden grossen Götter zu haben. Aber auch hier würde für den, der dieser Vergleichung mit übertriebener Skepsis begegnete, der Veda allein immer noch deutlich genug sprechen. Denn aus den späteren, zu Tage liegenden Gedankenkreisen ist es unmöglich zu erklären, dass die beiden grossen Götter nicht wie Indra oder Agni oder die Aśvin oder Dyaus als nur sich selbst gleiche Individuen allein feststehen, sondern dass sie Ādityas sind, Glieder einer Schaar, und dass fünf identische, nur kleinere Exemplare desselben Typus sich an sie anschliessen. Der Hinweis auf die Heiligkeit der Siebenzahl reicht hier offenbar zur Erklärung nicht aus. Wenn man von sieben Flüssen, sieben Ṛṣis, sieben Harits etc. sprach, so gab die Wirklichkeit oder die sie ausschmückende Phantasie eine Zahl gleichartiger, gleichberechtigter Wesenheiten her, die sich sei es auf sieben belief, sei es auf sieben normiren liess. Aber einen Sonnengott und Meergott oder einen Sonnengott und Himmelsgott als die Ersten einer solchen Siebenzahl, man sieht nicht von was für Wesen, aufzufassen: wie sollte man darauf verfallen? Hier liegt offenbar ein Zug vor, der aus der ursprünglichen Naturbedeutung des ganzen Vorstellungskreises zu erklären sein wird: diese Bedeutung ist nicht gefunden, so lange jener Zug sich nicht erklärt: ich meine, er erklärt sich evident mit Hilfe der Planeten.[2])

---

1) Wie diese Deutung, beiläufig bemerkt, die sonst räthselhafte traditionelle Voranstellung des Mitra vor Varuṇa und die noch auffallendere des Mithra vor Ahuramazda erklärlich macht, habe ich schon Rel. des Veda, 193, A. 1, hervorgehoben.

2) Ist etwa eine letzte Erinnerung an diesen Sachverhalt darin zu sehen, wenn Ṛv. IX, 114, 3 die *sapta diśo nānāsūryāḥ* (sieben *sūryāḥ* = Sonne, Mond und Planeten?) zusammen mit den *devā ādityā ye sapta* genannt werden?

Nun weiter zu einer neuen Gleichung, so zu sagen, in der unsere unbekannten Grössen vorkommen. Mitra repräsentirt nach zahlreichen Zeugnissen den Tag, Varuṇa die Nacht. Vorher haben wir aus Daten, die von diesen gänzlich unabhängig sind, abgeleitet, dass Varuṇa eben das grosse, nachterleuchtende Gestirn ist. Wohin wir sehen, häufen sich die Bestätigungen unserer Hypothese. Man überblicke nur noch einmal. Sieben himmlische Lichter und sieben lichte, in den himmlischen Regionen heimische Götter. Von den Lichtern zwei gross und fünf klein; von den Göttern zwei gross und fünf klein. Von den zwei grossen Lichtern das eine die Sonne; von den zwei grossen Göttern der eine Mitra, der Sonnengott. Das zweite grosse Gestirn die Nacht beherrschend; der zweite grosse Gott die Nacht beherrschend. Kann das Alles Zufall sein?

v. Schroeder (S. 119fg.) erhebt freilich gegen die Argumentation aus dieser Beziehung der beiden Götter auf Tag und Nacht Einwände, deren Würdigung mir nicht ohne principielle Bedeutung zu sein scheint. Varuṇas Herrschaft über die Nacht sei im Ṛgveda so gut wie gar nicht vorhanden. Die Verwendung von Daten der jüngeren Texte für die Reconstruction des ältesten Vorstellungsbildes sei zwar nicht principiell abzulehnen, aber die Berechtigung dieses Verfahrens bedürfe doch erst der kritischen Prüfung für den einzelnen Fall. Da Mitra mit Sonne und Tag zu thun hatte, sei dies Grund genug für die Brāhmaṇaverfasser gewesen, Varuṇa die Nacht zuzutheilen, zumal (S. 116) der sternengeschmückte Nachthimmel — V. ist ja für Schroeder ein Himmelsgott — eindrucksvoller ist, das Gemüth in höherem Grade zur Andacht stimmt, als der Himmel bei Tage.

Wie es für die alten Varuṇaverehrer mit der andachterweckenden Majestät des Sternenhimmels bestellt war, lasse ich hier auf sich beruhen; ich habe darüber meine Bedenken. Was ich aber betonen möchte, ist dies, dass es mir ein Fehler in der Würdigung der Beweismaterialien zu sein scheint, mit einer Vermuthung, die der positiven Unterlage doch entbehrt, einen Zug als secundäre Erfindung abzuthun, welcher sich in den Zusammenhang von Vorstellungen, auf die wir schon ohnedies als auf die ursprünglichen geführt waren, mit schlagender Evidenz einfügt. Oder will man darin einen circulus vitiosus finden, wenn dieselbe Vorstellung, welche wir heranziehen, um die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese zu erhöhen, ihrerseits wiederum dadurch als alt und echt erwiesen werden soll, dass sie zu jener Hypothese passt? Es wäre eine kurzsichtige Beweiskunst, die nicht sähe, wie ein Datum, welches einer Reihe anderer Daten mit überzeugender Kraft Sinn und Zusammenhang mittheilt, seinerseits rückwärts eben dadurch, dass es jene Wirkung auszuüben vermag, als richtig aufgefasst bestätigt wird. Der von v. Schroeder vermisste Beweis dafür, dass hier die jüngeren Texte — wie dies doch keine irgendwie gewagte An-

nahme ist; Fälle derart sind ja überhäufig — eine im Ṛgveda rein zufällig unerwähnt gebliebene alte Vorstellung bewahrt haben, liegt also eben in dem frappanten Hineinpassen dieser Vorstellung in den ohnedies uns immer wahrscheinlicher sich enthüllenden alten, der Brāhmaṇazeit längst völlig entschwundenen Vorstellungskreis. Hier gilt es, nicht in falsch verstandener Vorsicht durch geringfügige Bedenken, die zu beseitigen kaum schwerer ist als sie zu erheben, sich das Licht verdunkeln zu lassen, welches die einander bestätigenden Beweismomente in Fülle ergiessen.

Ich lasse es dahingestellt, ob weitere Ausführungen unserer Erklärung der Ādityas, zu denen die Versuchung nahe läge, das Richtige treffen würden: so die Deutung des Grössten der kleinen Ādityas, des die Hochzeiten patronisirenden Aryaman, der zuweilen neben Varuṇa und Mitra wie ein ihnen Gleichgeordneter genannt wird, auf den leuchtendsten der Planeten; die Deutung der weltüberschauenden Späher des Sonnen- und Mondgottes auf die Fixsterne.[1]) Dies sind unsichere Anhängsel, die sich an den, wie ich meine, gesicherten Kern unserer Vermuthungen anschliessen.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die bisher nicht berührten Einwände Pischel's und v. Schroeder's gegen unsere Theorie.

Dieselben richten sich zunächst natürlich gegen die Herleitung Varuṇas (resp. Ahuramazdas) aus einem Mondgott. Ich muss hier selbstverständlich einen starken Grad von Abgeblasstheit des ursprünglichen Typus annehmen. Pischel hält es für unmöglich, dass dieselbe eingetreten sein könne: „Wäre Varuṇa jemals Gott des Mondes gewesen, wie O. zu beweisen sucht, so wäre er dies zweifellos geblieben. Man bedenke doch nur die Rolle, die der Mond in der classischen Literatur spielt!“ Beneidenswerther Forscher, der darüber, welche Vorstellungen in fernster vorgeschichtlicher Zeit verblassen konnten und welche nicht, mit einem „zweifellos“ zu entscheiden weiss — der sich so tief „in indisches Denken versetzt hat“, um in der Liebhaberei der klassisch-indischen Poesie für die Verwendung des Mondes bei Gedanken- und Wortspielen aller Art den Massstab für die Schätzung des Gewichts zu besitzen, mit dem einst — wer will sagen in welchem Lande und Jahrtausend — ein Mondgott, der nicht „Mond“ hiess, der aber zum Träger sehr intensiver anderweitiger Ideenkreise wurde, das lunare Wesen gegenüber allen darauf drückenden übrigen Vorstellungsmassen behauptet haben muss.

Von anderer Seite greift v. Schroeder (S. 116—118) die Deutung Varuṇas auf den Mond an. Die Sonne heisst das Auge des Varuṇa. Wäre dies denkbar, wenn Varuṇa Mondgott wäre? Varuṇa überwacht in der Himmelshöhe alles menschlische Thun,

1) Siehe meine Rel. des Veda 286, A. 2. Sollte auch der Mārtāṇḍa, das achte, von der Mutter verworfene und dem Tode übergebene Kind der Aditi, etwas mit den Fixsternen zu thun haben?

während der Mond oft genug verschwindet. Wie soll er zu dieser Rolle eines himmlischen Sittenrichters gelangt sein, welche Varuṇa bekleidet? Mag der ursprüngliche Typus noch so sehr verblasst sein — auch die verblassteste Gottheit kann nicht mit stark ausgeprägten Zügen ihres Wesens geradezu in Widerspruch zu ihrem ursprünglichen Charakter treten: so wie Mitra, wohl ein alter Sonnengott, nichts an sich hat, was zu diesem Wesen in directem Widerspruch stände.

Das letzterwähnte Princip ist mir ohne die Zuhilfenahme mystischer oder magischer Wirkungen in der That schlechthin unverständlich. Bei einem Gott seien die Vorstellungen, die früher die centralen waren, aus dem Bewusstsein geschwunden — dass das geschehen konnte, räumt doch auch v. Schroeder ein —: dann sollen diese Vorstellungen nicht einfach wirkungslos geworden sein, sondern die Kraft übrig behalten haben, aus dem Nichts heraus, in welches sie gesunken sind, entgegengesetzten Vorstellungen, welche der Strom der Ereignisse irgendwoher heranführen mag, den Weg zu versperren?

Ist es also wirklich undenkbar, dass ein einstiger Mondgott die Sonne zum Auge haben soll? Man bedenke, dass der Mondgott eben nicht mehr Mondgott war, sondern einfach ein lichter, himmlischer König, bei dem einerseits die enge Verbindung und nahezu Wesensgleichheit mit Mitra, dem Sonnengott, besonders hervortrat, andererseits — im Zusammenhang ethischer Gedankenkreise — auf die Function des alldurchdringenden Sehens starkes Gewicht fiel. Und da soll es unmöglich gewesen sein, dass die Sonne, für welche die Metapher des Auges so nahe lag, und die einen ganz besonderen Anspruch darauf hatte, als Auge des Mitra zu gelten, auch zum Auge der Varuṇa wurde? Ich möchte mich wirklich nicht dem Vorwurf aussetzen, darüber, was in solchen Dingen möglich und was unmöglich ist, allzu genau Bescheid wissen zu wollen: dies aber glaube ich doch, dass es hier, wo eine für meine Hypothese verhängnissvolle Unmöglichkeit vorliegen soll, in der That mit der inneren Begreiflichkeit der Sache geradezu ausnahmsweise gut bestellt ist.[1])

---

1) Hat der Gegensatz, in welchem ich mich zu v. Schroeder und ähnlich zu Anderen (z. B. zu Hillebrandt, s. ZDMG. 49, 173, A. 4; 174fg. und vgl. auch Rel. des Veda, 57, A. 1) befinde, nicht eine gewisse Verwandtschaft mit dem Unterschied, der auf grammatischem Gebiet die ältere und die neuere Richtung der Morphologie trennt? Einst liess man in der Grammatik die jüngeren Formen im Grossen und Ganzen auf directem Wege aus den älteren hervorgegangen sein; jetzt hat man die zahllosen Ablenkungen, welche die Analogie hervorbringt, mehr als früher beachten gelernt. So verlangen jene Mythologen, dass ein (ursprünglicher) Mondgott nichts an sich haben soll, was dem Wesen eines Mondgottes widerspricht; von einem Gott, der es nicht regnen lässt, schliessen sie, dass er kein (ursprünglicher) Gewittergott gewesen sein könne; andererseits von Göttern, bei denen Lichtattribute begegnen, schliessen sie ohne Weiteres, dass sie Lichtgötter sind. Ich wünsche dem gegenüber die

Und die Verwandlung des Mondgottes in einen himmlischen Bestrafer der menschlichen Sünden — ist sie schwerer zu verstehen? Natürlich sind wir hier auf ziemlich freie Phantasien angewiesen: aus den unserer Vermuthung erreichbaren Momenten bauen wir ein hypothetisches Bild des Hergangs auf, neben dem ganz andere, uns unauffindbare Möglichkeiten übrig bleiben. Wie zunächst ein Mondgott zu der Geltung eines höchsten Weltherrschers hinaufrückt, mag ein von Sayce[1]) mitgetheilter sumerischer Hymnus veranschaulichen. „In heaven who is supreme? Thou alone, thou art supreme. On earth who is supreme? Thou alone, thou art supreme"; so spricht man zu Nannar, dem Mondgott von Ur, dem „lord and prince of the gods", „first-born, omnipotent", „whose hand upholds the life of all mankind", zu dessen Wesen, beiläufig bemerkt, auch jener Zug des Erbarmens zu gehören scheint, der Varuṇa eigen ist: er ist der „merciful one", „long-suffering and full of forgiveness". In dem Bilde eines solchen Gottes stelle man sich nun — ein Widerspruch, wie er derartigen Vorstellungen so oft eigen ist — jene Züge der Unheimlichkeit, der Düsterkeit, ja im Grunde — obwohl dies für den Veda nicht eigentlich mehr gilt — der Bosheit als erhalten vor, welche die mythologische Phantasie dem fortwährend seine Gestalt wandelnden, bald spärliches Licht ergiessenden, bald sich in der Verborgenheit versteckenden himmlischen Nachtwandler so leicht beilegt.[2]) Daneben bedenke man weiter, dass der nachterleuchtende Gott der Erblicker eben jener Sünden ist, welche die Dunkelheit dem menschlichen Auge verbirgt und bei denen darum besonders viel auf die Wachsamkeit eines übermenschlichen Hüters des Rechts ankommt.[3]) So liegt es nahe, dass das Wirken dieses Gottes die Richtung auf das Sittliche annimmt: wobei es dann nicht verwunderlich ist, wenn der ganze, aus anderweitigen Wurzeln erwachsene Gedankenkreis, welcher um den centralen Begriff des Ṛta herumliegt, mit dieser Conception eines höchsten, sündenstrafenden Weltherrn in Verbindung tritt.

Aufmerksamkeit der Forschung auf die Ablenkungen und Entgleisungen, auf das Verschwinden alter und das Hinzutreten neuer Züge zu richten, welche Vorgänge das directe Entsprechen der Naturbedeutung eines Gottes und seiner historischen Gestalt in irgend einem gegebenen Zeitalter stören, ja aufheben können.

1) Hibbert Lectures, 1887, S. 160 fg., vgl. Rel. des Veda, 195, A. 1.

2) Der Mond, heisst es bei den Finnen (Castrén, Finn. Mythol. 54), „hat ein sonderbares, mannigfaltiges Aussehen. Bald ist er schmal, bald wiederum allzubreit in seinem Gesicht. Nachts ist der Grause in Bewegung, Tags ruht er." In den amerikanischen Religionen herrscht die Verehrung des Mondes vielfach vor derjenigen der Sonne vor, sehr häufig mit bösem, unheimlichem Anflug. Vgl. J. G. Müller, Gesch. der amerikan. Urreligionen, Register unter „Mond". Weiter diese Vorstellungen zu verfolgen ist hier natürlich nicht der Ort.

3) Es klingt fast als wenn die Naturbedeutung des Varuṇa dem Dichter noch vorgeschwebt hätte, wenn es heisst, dass der Gott „die bösen Künste mit glänzendem Fuss niedergetreten hat, zur Himmelshöhe emporgestiegen ist" (Ṛv. VIII, 41, 8; man beachte auch den Rest des Verses).

Die durch die Verhältnisse des socialen Lebens sich steigernde Macht dieser Vorstellungen und das Verblassen der lunaren Naturbedeutung mögen unter einander — vermuthlich der erstere Vorgang als Ursache, der zweite als Folge — im Zusammenhang stehen; Varuṇa-Ahura mag eben deshalb (oder mit deshalb) aufhören, Mondgott zu sein und sich in einen himmlischen König von unbestimmter Natur verwandeln, weil sich auf die Dauer nicht ein Mondgott, sondern nur ein göttlicher König jener Art als höchster Strafer und Vergeber der Sünden vorstellen lässt. Ich wiederhole: dies Alles beansprucht nicht mehr zu sein, als was hier allein möglich ist, eine subjective Construction. Aber sie wird hinreichen zu zeigen, wie aus einem Mondgott nicht nur ein höchster Wächter des Rechts im Allgemeinen hervorgehen kann, sondern wie das characteristische Wesen eben dieses Rechtsgottes, die ihm eigenthümliche Mischung hell erhabener und düster unheimlicher Züge, ganz besonders mit der Annahme einer derartigen Entwickelung im Einklang steht.

Nach Betrachtung der Einwände, die man gegen den lunaren Varuṇa erhoben hat, muss ich zum Schluss noch in aller Kürze meine Identification der kleinen Ādityas mit den fünf Planeten gegen eine Bemerkung Pischel's (S. 449) vertheidigen. „Wenn sich Inder und Eranier um die fünf Planeten nicht kümmerten, so schliesse ich daraus, dass die Erklärung von fünf der Ādityas als Götter der Planeten falsch ist, nicht aber, dass es entlehnte und missverstandene Götter sind.“ Ein Machtspruch, keine Widerlegung. Die Möglichkeit, dass ein Volk, welches die Planeten nicht kannte oder nicht beachtete, von einem anderen Volk Planetengötter entlehnen konnte, wird dadurch nicht beseitigt, dass P. sie ignorirt: und wenn nun schwerwiegende Gründe eben für diese Möglichkeit sprächen? Und noch schwerer wiegende dafür, dass — auf welchem Wege auch immer dies mit dem uns sonst bekannten Zustand der astronomischen Vorstellungen der Indoiranier zu vereinen sein mag — in jedem Fall die Ādityas die Planeten bedeutet haben?

Doch auf meine Vermuthung über den ausserindogermanischen Ursprung des Ādityakreises — ich halte sie nach wie vor für durchaus wahrscheinlich[1]) — will ich hier nicht zurückkommen und mich allein auf die Vertheidigung meiner Deutung dieser Gottheiten als Sonne, Mond und Planeten beschränken.

---

1) Vgl. auch diese Zeitschrift Bd. 49, S. 177 fg.

Nochmals über das Alter des Veda.

Von

Hermann Jacobi.

Herr Prof. Thibaut hat im Indian Antiquary 1895, S. 85 ff. einige meiner Gründe für das höhere Alter des Veda einer Kritik unterzogen und ebenso hat neuerdings Prof. Oldenberg in dieser Zeitschrift Bd. XLIX, S. 470 ff. auf meine Entgegnung (ib. S. 218 ff.) geantwortet. Dass in beiden Artikeln manches Beherzigenswerthe enthalten ist, will ich nicht bestreiten. Jedoch treffen ihre Auseinandersetzungen nicht die Hauptstützen meines Beweises, bez. halte ich ihren Angriff gegen eine derselben für verfehlt. Es sei mir daher gestattet, den jetzigen Stand der Frage darzulegen, so dass auch derjenige, welcher in das verwickelte Detail nicht einzugehen geneigt ist, dennoch eine Einsicht in die Controverse erhält.

Die aus dem Kalender entnommenen Gründe, bei denen es sich um die verschiedenen Jahresanfänge handelt, sind deshalb weniger überzeugend, weil es immer zweifelhaft bleiben kann, weshalb die Inder gerade diesen oder jenen Zeitpunkt zum Jahresanfang erhoben haben. Ich werde daher die hierauf bezüglichen Fragen erst in zweiter Linie behandeln, und ziehe es vor, diejenigen beiden Argumente, welche von dieser Fehlerquelle frei sind, zwei rein astronomische, in das Vordertreffen zu stellen. Es handelt sich um die Angaben über den Polarstern und das Frühlingsäquinox in den Plejaden (Kṛttikās). Da im dritten Jahrtausend v. Chr. die Himmelslage derart war, dass die genannten Erscheinungen eintreten konnten, so muss die indische Cultur, welche die Erinnerung an diese Zustände bewahrt hat, in so frühe Zeit zurückgehen. Untersuchen wir nun, wie es sich mit jenen zwei Erscheinungen verhält.

Die Inder kannten einen Stern, den sie als den Unbeweglichen, *dhruva*, bezeichneten. Auf diese seine Unbeweglichkeit gründet sich seine Verwendung im Hochzeits-Ceremoniell der Gṛhyasūtra.[1] Die Inder haben also den *dhruva* offenbar so benannt, weil sie ihn für unbeweglich hielten, bez. seine Bewegung nicht erkannten. Diese

1) Cf. Haas im 5. Bande der Ind. Stud. und Winternitz, in den Denkschriften der K. Ak. der Wiss. in Wien XL, S. 77 f.

Bezeichnung stammt also aus einer Zeit, in der ein hellerer Stern dem Himmelspol so nahe stand, dass er für die damaligen Beobachter stille zu stehen schien. Unser Polarstern kann es nicht gewesen sein, weil derselbe vor zweitausend Jahren noch so weit vom Pole entfernt war, dass er diese Bezeichnung noch nicht verdiente und bei den Alten auch noch nicht führte. Einem anderen Polarstern begegnen wir vor unserer Zeit erst, wenn wir in das Jahr 2800 v. Chr. hinaufgehen. Damals stand α Draconis dicht bei dem Pole und seine Entfernung von ihm innerhalb eines halben Jahrtausends um jenen Zeitpunkt war geringer, als sie unser Polarstern jetzt aufweist. Gegen 1300 v. Chr. stand ein anderer Stern, $\varkappa$ Draconis, dem Pol am nächsten; aber er kam ihm nie näher als 4^0 44″. Dieser Stern kann nicht der *dhruva* des Hochzeitsrituells gewesen sein, weil auch der oberflächlichste Beobachter in Indien nicht darauf verfallen konnte, ihn als unbeweglich zu bezeichnen. Jemand, der niemals Entfernungen am Himmel geschätzt hat, möchte wohl diese Behauptung für willkürlich und unbeweisbar halten. Es lässt sich aber leicht zeigen, dass sie es nicht ist. Der genannte Stern, $\varkappa$ Draconis, beschrieb zu jener Zeit, als er dem Pol am nächsten stand, einen Kreis um ihn von $9^1/_2$—10 Graden Durchmesser; mit anderen Worten, der Unterschied zwischen dem höchsten und niedrigsten Stand jenes Sternes über dem Horizonte betrug $9^1/_2$ Grad und mehr. Wenn nun ein aufmerksamer Betrachter des Himmels aus seiner deutschen Heimat, sagen wir Köln oder Leipzig, nach Rom reist, so bemerkt er, dass der Polarstern in Rom niedriger steht, als er ihn zu Hause zu sehen gewohnt war. Die Differenz der Polhöhe in Leipzig und Rom beträgt etwa $9^1/_2$ Grad, mithin ebensoviel als die Differenz der Höhe von $\varkappa$ Draconis innerhalb 12 Stunden zur Zeit seines kleinsten Polabstandes. Nun ist es aber in unseren Breiten schwierig, die Entfernung des Poles, oder sagen wir concret: des Polarsternes, vom Horizont mit einiger Sicherheit abzuschätzen. Denn der Polarstern steht bei uns so hoch, dass man nicht zugleich ihn und den Horizont überblicken kann; um das zu thun, muss man den Kopf bewegen, wodurch die Schätzung sehr an Sicherheit verliert. Anders ist es in Indien. Dort, beispielsweise in Delhi, steht der Polarstern so niedrig, dass man mit einem Blick ihn und den Horizont ins Auge fassen und somit deren Abstand von einander abschätzen kann. Dabei kann es keinem Betrachter des Himmels[1]) entgehen, dass derselbe Stern bald höher bald niedriger steht, wenn er einmal $32^1/_2{}^0$, das andere Mal $23^1/_2{}^0$ über dem Horizonte steht.[2]) Also kann $\varkappa$ Draconis die alten Inder

1) Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass die Unbekanntschaft mit dem Sternhimmel, deren sich die meisten Gebildeten unserer Städte schuldig machen, nicht für Menschen einer niedrigeren Culturstufe zutrifft, für welche die Bekanntschaft mit den Himmelserscheinungen noch nicht ihre praktische Bedeutung verloren hatte.

2) Auch kommt noch hinzu, dass dann die Abweichung des Sternes von

nicht auf den Einfall gebracht haben, ihn als unbeweglich, *dhruva*, zu bezeichnen, weil er es für sie nicht war.[1]) Noch weniger kann es β Ursae minoris gethan haben, der 1060 v. Chr. dem Pol am nächsten stand, aber immerhin noch $6^1/_2$ Grad davon entfernt, mithin beinahe 2 Grad weiter als $\varkappa$ Draconis zur Zeit seiner kleinsten Poldistanz. Es bleibt somit nur α Draconis übrig, der, wie wir sahen, über ein halbes Jahrtausend dem Pole so nahe stand, dass er der Beobachtung mit blossem Auge als unbeweglich erscheinen musste. Wir müssen also die Entstehung seines Namens *dhruva* sowie jenes Gebrauches, ihn der Braut als Sinnbild der Festigkeit am Hochzeitsabend zu zeigen, in eine Zeit setzen, in der α Draconis Polarstern war, also in die erste Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. Nun wird aber jener Gebrauch noch nicht im Rigveda erwähnt, obschon darin gerade recht reichliche Angaben über das Hochzeitsceremoniell sich finden. Es ist also wahrscheinlich, dass die Verwendung des *dhruva* im Hochzeitsceremoniell nicht der Zeit des Rigveda, sondern der folgenden Periode angehört, und dass also die rigvedische Culturperiode vor dem dritten vorchristlichen Jahrtausend liegt.

Gegen meine auf den *dhruva* gestützte Beweisführung ist nichts Ernstliches vorgebracht worden. In seinem letzten Artikel (S. 476, Note 2) sagt Prof. Oldenberg: „Nur über den *dhruva* (Polarstern) habe ich nicht gesprochen. Ich habe über denselben in der That Nichts zu sagen, als dass mir Jacobi nach wie vor den astronomischen *folk-lore* der vedischen Zeit weit zu überschätzen scheint, wenn er demselben eine Genauigkeit zutraut, welche von Aratus und Eratosthenes verzeichnete antike Vorstellungen nicht besassen." Wenn ich Oldenberg's Worte richtig verstehe, so sollen sie besagen, dass die alten Inder viel genauer beobachtet haben müssten, als die alten Griechen, weil Aratos von keinem „Polarstern" weiss. Die alten Griechen konnten eben von einem Polarstern nichts wissen, weil ca. 1000 Jahre vor und nach dem Beginn unserer Zeitrechnung kein heller er Stern dem Pole so nahe rückte, dass er als unbeweglich angesehen werden konnte. Also die antiken Vorstellungen sind ebenso genau wie die indischen: in den ersteren begegnet uns kein Polarstern, weil die griechische Cultur nicht in die Zeit zurückreicht, in der es einen solchen gab, oder weil, wenn

---

der Nordlinie nach Westen und Osten in die Augen fallen musste. Oldenberg betont ja selbst bei anderer Gelegenheit, dass die Inder immer sehr aufmerksam auf die Himmelsgegenden gewesen seien.

1) Denn die Inder hatten ja keine Veranlassung, einen Stern als unbeweglich zu bezeichnen. Hätten sie theoretische astronomische Kenntnisse gehabt, so würden sie vielleicht zur Erkenntniss des ruhenden Poles gelangt sein. Aber Oldenberg selbst warnt davor, den astronomischen *folk-lore* der vedischen Zeit nicht zu überschätzen. Wir dürfen also für jene Zeit weder die Absicht voraussetzen, einen *dhruva* aufzufinden, noch den guten Willen, selbst einen beweglichen Stern als unbeweglich zu bezeichnen.

sie soweit zurückgehen sollte, sich aus dieser Zeit keine Vorstellungen in eine spätere Zeit hinüber retteten; dagegen findet sich in den indischen Vorstellungen der Polarstern, weil die indische Cultur ohne beträchtliche Veränderung oder gewaltsame Unterbrechung in so frühe Zeit zurückreicht. Die Berufung auf Eratosthenes kann ich aber nicht recht verstehen. Denn Eratosthenes hat genaue astronomische Kenntnisse; so weiss er genau, wo der Pol liegt, nämlich bei einem kleinen Stern 5. oder 6. Grösse, unterhalb β Ursae minoris.[1]) Doch dieser Stern, obgleich ein wirklicher Polarstern, war so klein, dass er nur für die astronomische, nicht für die volksthümliche Vorstellung in Betracht kam.

Nachdem die Untersuchung über den Polarstern die Ueberzeugung befestigt hat, dass Verhältnisse des dritten vorchristlichen Jahrtausends ihren Reflex in dem alten Hochzeitsrituell finden, wird man auch nicht leichten Herzens darüber hinweggehen dürfen, dass die Kṛttikās als erstes Gestirn der Nakṣatra-Reihe auf eine ähnlich frühe Zeit hinweisen. Denn da die Kṛttikās die Scheide zwischen den nördlichen und südlichen Nakṣatra, den *deva-* und *yama-nakṣatrāṇi*, bilden und da sie nach dem Śatapatha Brāhmaṇa II, 1, 2, 3 (worauf gleichzeitig Tilak und Oldenberg hingewiesen haben) „nicht aus der östlichen Gegend weichen“, d. h. genau im Osten aufgehen, so steht damit fest, dass sie das Frühlingsäquinox bildeten. Die Angabe des Śatapatha Brāhmaṇa beweist, dass die mit Kṛttikās beginnende Nakṣatra-Reihe in Indien eingeführt sein muss, als die Plejaden thatsächlich dem damaligen Frühlingsäquinox nahe standen. Denn sonst wäre es nicht möglich, dass sich die Angabe erhalten hätte, nach der die Kṛttikās im Ostpunkte aufgingen. Somit haben wir einen zweiten directen Beweis dafür, dass die vedische Cultur in das dritte Jahrtausend v. Chr. zurückgeht.

Wir wenden uns jetzt, wo wir auf sicherer Grundlage stehen, zu den kalendarischen Fragen. Das Jahr der Brāhmaṇa beginnt mit dem Phālguna-Vollmond. Diese Angabe findet sich so oft, dass ihr allgemeine Gültigkeit in der Brāhmaṇazeit zuerkannt werden muss. Voraussichtlich geht sie eben in die älteste Zeit zurück, sonst würde sie in dieser weitverbreiteten Literatur nicht so einstimmige Anerkennung gefunden haben. Die Frage erhebt sich nun, warum der Phālguna-Vollmond, d. h. der Vollmond bei β Leonis, den Anfang des Jahres gebildet habe. Oldenberg und Thibaut sind der Ansicht, dass der Phālguna-Vollmond mit dem indischen Frühling, dem *vasanta*, zusammengefallen sei. Denn der *vasanta* heisst in den Brāhmaṇas der Kopf oder die Thür des Jahres, der Mund der Jahreszeiten, ebenso wie der Phālguna-Vollmond auch ausdrücklich als der Mund der Jahreszeiten, der Mund des Jahres bezeichnet

1) *Ὑπὸ δὲ τὸν ἕτερον τῶν ἡγουμένων κατώτερός ἐστιν ἄλλος ἀστήρ, ὃς καλεῖται Πόλος, περὶ ὃν δοκεῖ πόλος στρέφεσθαι.* Eratosthenes, Catasterismi 2.

wird. Löst man die beiden Gleichungen: Phālguna-Vollmond = Mund der Jahreszeiten, und Vasanta = Mund der Jahreszeiten auf, so ergiebt sich: Phālguna-Vollmond = (Anfang des) *vasanta.* So plausibel dieses Resultat scheint, müssen wir doch bei genauerer Betrachtung der Consequenzen an seiner Richtigkeit zweifeln und annehmen, dass ein Fehler in obiger Rechnung steckt. Wir wollen also jetzt untersuchen, ob der Phālguna-Vollmond mit dem Anfang des *vasanta* in der Brāhmaṇazeit zusammen fallen konnte und zwar legen wir dabei Prof. Oldenberg's Annahme zu Grunde, dass es sich um die Zeit gegen 800 v. Chr. handele. Damals trat der Vollmond, wenn er genau bei Uttarā Phalgunī stattfand, gegen den 1. oder 2. Februar ein. Nach Prof. Oldenberg tritt im nördlichen Indien der Frühling um diese Zeit ein. Prof. Thibaut nimmt für denselben Termin den 7. Februar an, wobei jedoch darauf aufmerksam gemacht werden muss, dass sein Ansatz für den Phālguna-Vollmond nicht um 800 v. Chr. sondern gegen 350 v. Chr. strenge Gültigkeit hatte. Man kann zur Abschwächung dieses Einwandes sagen: der Phālguna-Vollmond und der Anfang des *vasanta* sind beide bewegliche Termine; der eine kann sich zwei Wochen vor- oder rückwärts verschieben, der andere ist auch nicht gerade an das Datum gebunden. Ganz richtig. Aber wir müssen das Mitteldatum bei solchen schwankenden Terminen zu Grunde legen. Wenn die Mitteldaten so liegen, wie sie Prof. Thibaut gelegt wissen will, wird durchschnittlich der Phālguna-Vollmond nur im vierten Theil aller Fälle auf den Zeitpunkt fallen, der nach Prof. Thibaut den Anfang des *vasanta* markiren soll; dagegen tritt er in drei Viertel derselben vorher ein.[1]) Wenn man nun die ältere Brāhmaṇazeit noch früher als 800 v. Chr. ansetzt, wie Prof. Thibaut zu thun geneigt ist,[2]) so macht sich die Unrichtigkeit der betreffenden Termine immer mehr geltend, in dem Maasse, dass bei Zugrundelegung der Zeit um 1200—1300 v. Chr. der Phālguna-Vollmond gar nicht mehr auf den von ihm gewählten Anfang des *vasanta* fallen würde. In diesem Falle hätte nicht der Phālguna-Vollmond, sondern der Caitra-Neumond als Jahresanfang gewählt werden müssen. Dieser Termin hätte den grossen Vorzug gehabt, dass dann Jahresanfang und Monatsanfang zusammengefallen wären, da ja nach Prof. Oldenberg die Monate von Neumond zu Neumond liefen, worüber unten mehr.

Diese Bedenken ergeben sich, wenn wir nur den von Prof. Thibaut gewählten Vollmondstermin des Phālguna ins Auge fassen; auf noch schlimmere Schwierigkeiten stossen wir, wenn wir untersuchen, ob der von ihm angesetzte Termin für den Anfang des

1) Noch ungünstiger gestaltet sich das Verhältniss, wenn man annimmt, dass die Inder schon damals nach der Schaltregel des Jyotiṣa ihr Mondjahr mit dem Sonnenjahr in Einklang gebracht hätten. Denn dann fiel nur im ersten Jahr des fünfjährigen Yuga der Phālguna-Vollmond auf den richtigen Termin, in den vier übrigen Jahren aber stets vor denselben.

2) Siehe das Postscript zu seinem Artikel.

vasanta im nördlichen Indien sich rechtfertigen lässt. Den Eintritt des *vasanta* kann man direct bestimmen, wenn man den Mitteltermin kennt, an dem die von den Indern für den *vasanta* charakteristischen Erscheinungen eintreten. Man kann ihn auch indirect finden, indem man von dem Eintritt der Regenzeit, die jedenfalls einen schärfer markirten Anfang hat, vier Monate zurückrechnet; denn nach feststehender uralter Rechnung kommen auf jede der drei Hauptjahreszeiten oder Tertiale je vier Monate. Da die Regenzeit im nördlichen Indien gegen das Sommersolstiz und später beginnt, so wird man den *vasanta* gegen den 19. oder 20. Februar anzusetzen haben. Prof. Thibaut verwirft diese Rechnung und setzt aus Gründen, die gleich geprüft werden sollen, als den Anfang der Regenzeit die Regenschauer an, die zuweilen in der ersten Hälfte des Juni fallen. Wenn ich ihm, der so lange in Indien geweilt hat, zu widersprechen mir herausnehme, so geschieht es auf Grund der Aussagen Blanford's, der in diesen Dingen ja von Allen als erste Autorität anerkannt werden muss. Es sei mir daher gestattet, die massgebende Stelle aus Blanford's, Climates and Weather of India, S. 210 hier abzudrucken: "The transition from the hot season to the rains is gradual only in Assam, and to a less extent in Bengal and Arakan. In Western, North-western, and Central India, where land-winds prevail, more or less, all through the hot season, the change is rapid; a few days only of light damp winds and calms being the forerunner of the monsoon. In some seasons, a day or two of rainy weather occurs in these provinces about a fortnight before the monsoon sets in permanently, and is called the "choti barsât" or "little rains". It is however by no means a regular phenomenon. When it occurs, it is generally the result of an early cyclonic storm, similar to those which are frequent during the monsoon, and is due to an early and short-lived invasion of the monsoon. It is followed by a re-establishment of the land-winds, a sequence that sometimes happens also in the middle of the rainy season, but this latter is then called "a break in the rains".[1])

"In Bengal the average date for the setting in of the rains is the second week in June. The barometer falls steadily for three or four days beforehand, till it approaches its annual minimum; and the rainfall often sets in with a small cyclonic storm, giving squally weather at the head of the bay. This sometimes carries the rain at once up to Behar, and even farther to the north-west, but as a rule it takes from a week to a fortnight to extend to the North-west Provinces and the Eastern Punjab."

Nach dieser Darlegung kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die unregelmässige ein- bis zweitägige Unterbrechung der heissen Zeit nicht als Anfang der Regenzeit betrachtet werden kann,

1) *avagraha* im Sanskrit.

weil nach jenen Regenschauern die heisse Zeit wieder einsetzt und noch zwei Wochen lang dauert. Damit stimmen auch die indischen Beschreibungen der Regenzeit überein, z. B. Mahābhārata III, 182, 1:

nidāghāntakaraḥ kālaḥ sarvabhūtasukhāvahaḥ |
tatraiva vasatāṃ teṣāṃ prāvṛṭ samabhipadyata ||.

Die Gründe, die Prof. Thibaut veranlasst haben, dennoch den Anfang der Regenzeit so früh anzusetzen, legt er selbst S. 90f. dar: "A division which, on the basis of three different seasons, distinguishes three four-monthly periods can never be quite accurate, because the rainy season occupies less than four months, strictly speaking not more than three months. If, therefore, the principle of four-monthly divisions is to be adhered to—as it actually was—a compromise has to be arrived at, in so far as either some weeks previous to the beginning of the rains, or some weeks after the cessation of the rains, have to be comprised within the rainy seasons." Er entscheidet sich gegen letzteres, weil früh im October die Regenzeit vollständig vorüber sei. Ueber letzteren Punkt erlaube ich mir statt seiner Worte die ausführlichere Angabe Blanford's bezüglich der North-west Provinces and Oudh hier wiederzugeben. "The rains cease, as a rule, in September, earlier or later in different years. Generally they last a week or more longer in the eastern than in the western districts. A few weeks of close and warmer weather follow, but under the clear skies of the lengthening nights the temperature gradually falls; and if, as sometimes happens, a late and final fall of rain comes at the end of the month or in October, its cooling effect is rapid and permanent. Light airs begin to move from the west and gradually strengthen till they become the steady cool wind of the winter months." Die von Prof. Thibaut angeführten Thatsachen sind also vollständig richtig; aber in seine Beweisführung hat sich dennoch ein verhängnissvoller Fehler eingeschlichen. Er nimmt nämlich an, dass das Tertial *Varṣā* vier Regenmonate enthalten müsse. Der Gedanke lag aber den Indern fern, da ja der Regen je nach der mehr westlichen oder östlichen Lage des Ortes nur $2^1/_2$ bis etwas über 3 Monate dauerte.[1]) Auch in der vedischen Zeit zerfällt das zweite Tertial in zwei *ṛtus*: *varṣā* oder *prāvṛṣ* und *śarad*. In die letztere Jahreszeit fällt das Ende der eigentlichen Regenzeit und das Aufklären des Himmels; die Luft wird klar, herrlich scheint der Mond, das Hochwasser der Flüsse schwindet. Besonders aber

1) Die stehende indische Angabe ist 3 Monate; cf. Rāmāyaṇa IV, 28, 3:

navamāsadhṛtaṃ garbhaṃ bhāskarasya gabhastibhiḥ |
pītvā rasaṃ samudrāṇāṃ dyauḥ prasūte rasāyanam. ||

Trotzdem giebt es auch nach dem Rāmāy. vier *vārṣika māsa*; ibid. IV, 26, 14:

pūrvo 'yaṃ vārṣiko māsaḥ śrāvaṇaḥ salilāgamaḥ |
pravṛttāḥ saumya catvāro māsā vārṣikasaṃjñitāḥ. ||

ist charakteristisch für den Herbst, dass der Reis auf den Feldern reif ist. Man sieht, dass diese Jahreszeit keinen einheitlich meteorologischen Charakter hat. Darauf kommt es aber auch nicht in erster Linie an, sondern darauf, ob auf die Auffassung und das Gemüth der Inder jene verschiedenen Erscheinungen einen einheitlichen Eindruck machten. Wer die indischen Dichter liest[1]), wird zugeben müssen, dass der Herbst für den Inder eine richtige, individuelle Jahreszeit war,[2]) nicht ein Produkt theoretisirender Schablone. Wenn der in Indien lebende Europäer nicht dieselben Empfindungen hat, so ist das leicht begreiflich; denn dieser sehnt sich nach der Kühle, und ihn, der nicht sät und erntet, bewegt es gemüthlich nicht, dass die Ernte vor der Thür steht; dass aber letzteres bei der vorwiegend ackerbauenden Bevölkerung Indiens ein sehr wichtiges Moment war, versteht sich von selbst, daher denn auch für die Inder der ältesten Zeit Herbst und Jahr (*śarad*) synonym waren. Für sie gehören die beiden Jahreszeiten, in denen die wichtigsten Saaten des Jahres wachsen (*varṣā*) und reif auf den Feldern stehen (*śarad*) eng zusammen.[3]) So gehört für sie nothwendiger Weise ein Stück der kühlen Jahreszeit zum zweiten Tertial, *varṣā*, und zwar bis zum ersten Vollmond nach Eintritt der regenlosen Zeit. Es ist das die *śāradi rātrī*. MBh. III, 182, 16:

teṣāṃ puṇyatamā rātriḥ parvasandhau sma śāradī |
tatraiva vasatām āsīt Kārttikī Janamejaya ||

dann tritt erst der *hemanta* ein, cf. Rāmāy. III, 16, 1:

śaradvyapāye hemanta ṛtur iṣṭaḥ pravartata.

Der *hemanta* beginnt also nicht mit dem Anfang, sondern innerhalb derjenigen Jahreszeit, welche der Europäer als die kühle bezeichnet. Meteorologisch[4]) ist für den *hemanta* der kalte Wind charakteristisch (*vāyuś cātro 'dicyaḥ pāścātyo vā varṇanīyaḥ.* Vāgbhaṭa l. c. p. 66), während die *śarad* umlaufende Winde hat (*vāyuś cātrā 'niyatadikkaḥ*, ib. p. 65); ferner natürlich die grössere Kälte. Aber bei welcher Temperatur tritt für den Inder die specifische Empfindung der Kälte ein? Ich bemerke, dass im nörd-

1) Eine sehr nützliche Zusammenstellung der charakteristischen Eigenschaften und Erscheinungen der 6 Jahreszeiten findet sich in Vāgbhaṭa's Kāvyānuśāsana, ed. Kāvyamālā No. 43, S. 65 f.

2) Man denke auch an den alten Namen des Jahres *śarad*.

3) Das Charakteristische des zweiten Tertials ist natürlich die Regenzeit, unter deren directem oder indirectem Einfluss es steht; daher erhielt es von ihr den Namen *varṣā*. In ähnlicher Weise war für das erste Tertial die Sommerhitze *grīṣma* charakteristisch und es wurde nach ihr benannt. Wenn man nun, wie Prof. Thibaut thut, annimmt, dass es im ganzen Tertial *varṣā* geregnet haben müsste, so muss man auch annehmen, dass im ganzen Tertial *grīṣma* grosse Glut herrschen müsse. Aber das Eine ist ebenso unrichtig wie das Andere.

4) In landwirthschaftlicher Beziehung wird die Fülle der Gemüse und das Aufgehen des in den Schlick der zurückgetretenen Gewässer gesäten Reis von Vāgbhaṭa hervorgehoben.

lichen Indien die Durchschnittstemperatur des November noch um 10° Fahrenheit unter der des Octobers liegt. Es ist daher wohl begreiflich, dass die Inder ihren *hemanta* gegen Ende des Octobers angesetzt haben, so dass also doch vier Monate zwischen seinem Anfange und dem Ausbruche des Monsoons lagen.

Das dritte Tertial, *hemanta*, enthält die beiden weniger von einander geschiedenen Jahreszeiten: *hemanta* und *śiśira*. Von dem letzteren sagt auch Vāgbhaṭa: *atra sarvaṃ hemantavad varṇanīyam.*[1]) Aehnlich äussert sich Prof. Thibaut: "The insertion of 'a cool season' (*śiśira*) between winter and spring is not based on conspicuous natural relations", p. 90, note 5. Darum ist er auch der Ansicht, dass "the five-season system is next to the three-season system, the only natural one." Wie dem auch sei, jedenfalls gehen vier Monate auf das Tertial *hemanta*; Vāgbhaṭa, der zwischen dem 12. und 15. Jahrh. n. Chr. lebte, theilt, wie die meisten classischen Schriftsteller, dem *śiśira* die beiden Monate Māgha und Phālguna zu. Da er den Monat von Vollmond zu Vollmond rechnet (l. c. S. 65), so beginnt er also die folgende Jahreszeit, *vasanta*, mit dem Phālguna-Vollmond. Man wird nun die Angaben der Inder selbst über den Anfang des *vasanta* nicht ohne Weiteres bei Seite setzen dürfen; denn sie haben die Jahreszeiten als solche erkannt und benannt, und werden daher wohl am besten wissen, wann dieselben beginnen. Wenn nun Vāgbhaṭa den Anfang des *vasanta* auf den Phālguna-Vollmond verlegt, so muss zweitausend Jahre vor seiner Zeit, nach Prof. Oldenberg also in der älteren Brāhmaṇazeit, der Phālguna-Vollmond einen ganzen Monat vor den Anfang des *vasanta*, also mitten in den *śiśira* gefallen sein. Die Annahme Oldenberg's und Thibaut's, dass in der ältesten Zeit der Phālguna-Vollmond mit dem Anfang des *vasanta* zusammengefallen sei, ist also nicht zulässig.

Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir die älteste Angabe über die Vertheilung der Jahreszeiten auf das Jahr zu Grunde legen. Im Jyotiṣa Vedāṅga v. 6 beginnt das Jahr mit dem Wintersolstiz und sein erster Monat ist Māgha oder *tapas*; der erste Frühlingsmonat ist *madhu*, der dritte des Jahres. Dessen Anfang fällt also, wenn man genau rechnet, auf den 19. oder 20. Februar. Nebenbei sei bemerkt, dass der *vasanta* nach dem Jyotiṣa mit Caitra Neumond begann (vergl. oben S. 73).

---

1) Immerhin weiss er eine Reihe von Erscheinungen anzugeben, die nicht beiden *ṛtus* gemeinschaftlich sind. Davon hebe ich mit Bezug auf die Bemerkungen in meinem Aufsatz: Beiträge zur Kenntniss der vedischen Chronologie (Nachr. der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1894, S. 115) über das Avabhṛtha Bad hervor, dass nach Vāgbhaṭa für *śiśira*, i. e. Māgha und Phālguna, *payasām atiśāyi śaityam* charakteristisch ist, während im *hemanta* das Wasser in Teichen und Brunnen noch angenehm warm ist (*saraḥkūpapayasāṃ kavoṣṇatā*). — Es scheint, dass bei der Schilderung des *hemanta* im Rāmāy. III, 16 unter diesem Namen auch der *śiśira* mit einbegriffen ist.



Prof. Oldenberg und Prof. Thibaut haben nun einen anderen Weg eingeschlagen, um ihre Behauptung zu stützen. Da man *vasanta* mit Frühling, spring, zu übersetzen pflegt, so fragen sie, wann der Frühling, spring, im nördlichen Indien eintrete. Prof. Thibaut, der ja den Frühlingsanfang auf den 7. Februar legen will, sagt (S. 91): "In the earlier part of February the increase of warmth is already very perceptible: the true cold season is over." Diesem Urtheil muss ich nun dasjenige Blanford's entgegenstellen, der von den North-west Provinces sagt: "The cool season is less cold, less rainy and cloudy (als im Punjab), and comes to an end in March, when strong hot winds set in from the west with great persistency, lasting well into May." Man sieht wie die Urtheile auseinandergehen: Prof. Thibaut setzt den Anfang des Frühlings ebensoviel vor den traditionellen Anfang des *vasanta* als die grösste meteorologische Autorität nach demselben. Prof. Thibaut's Irrthum hierbei ist derselbe wie bei seiner Ansetzung der kalten Jahreszeit in den Anfang des October. Was *vasanta* ist, können uns nur die Inder sagen. Die von ihnen angeführten Merkmale sind sehr charakteristisch, aber leider fehlt uns über sie eine Statistik aus den einzelnen Landestheilen: es beginnt der *malayānila* oder *dakṣiṇātya vāyu* zu wehen, der Mango hat üppige Triebe gemacht und steht in Blüthe, der Kokila lässt seinen Ruf erschallen, die Bienen schwärmen, die Liebe regt sich in aller Herzen, etc. etc. Jedenfalls sieht man, dass es auf eine Zunahme der Wärme allein nicht ankommt;[1]) um die genannten Erscheinungen ins Leben zu rufen, muss dieselbe schon länger angehalten haben und bedeutender geworden sein. Das stimmt aber eher mit einem späten Datum im Februar als mit dem frühen von Prof. Thibaut gewählten.

Prof. Thibaut geht nun weiter und zeigt, dass wenigstens im Kauṣītaki Brāhmaṇa der Phālguna-Vollmond auf den von ihm ge-

---

1) Wenn es nur auf die Sonnenwärme ankommt, so lässt sich darüber folgende Betrachtung anstellen. Theoretisch müsste es an zwei Tagen, die gleichweit vor und nach dem Wintersolstiz liegen, gleich warm sein, also am 20. Nov. wie am 20. Jan., und am 21. Oct. wie am 19. Febr. Wenn nun keine anderen störenden Einflüsse hinzukommen, wird aber thatsächlich der vor dem Wintersolstiz liegende Termin wärmer sein als der entsprechende nach demselben, weil an dem ersteren die Erde noch von dem eben verflossenen Sommer bedeutend erwärmt ist, während an dem letzteren Termin die Erde schon die im Sommer empfangene Wärme ausgestrahlt hat. Dies Gesetz trifft für das nördliche Indien zu, wovon man sich aus Blanford's Climatic Tables leicht überzeugen kann. Die Durchschnittstemperaturen der vor dem Jahresschluss liegenden Monate sind höher als die entsprechenden, nach demselben z. B. in Delhi December 60°, Januar 59°; November 68°, Februar 62°; October 79°, März 74°. Wäre statt des Jahresschlusses das Wintersolstiz gewählt, so würden die Unterschiede noch mehr in die Augen fallen. Denn die Durchschnittstemperatur von 30 Tagen vor dem Solstiz ist natürlich höher als die des December und die von 30 dem Solstiz folgenden geringer als im Januar. Setzt man also das Ende der kühlen Jahreszeit auf den 7. Februar, so muss man deren Anfang gegen den 2. November oder eher noch später legen.

wählten Termin, den 7. Februar, falle. Dort wird nämlich das Wintersolstiz auf den Neumond vor dem Māgha-Vollmond gelegt. Der Phālguna-Vollmond fällt also $1^1/_2$ Mondmonate oder 44 bis 45 Tage nach dem 21. bez. 22. December, also zwischen den 3. bis 5. Februar, nicht wie Prof. Thibaut will, auf den 7., sondern noch drei Tage früher. Selbst wenn wir von dieser Differenz absehen wollten, würden wir Prof. Thibaut's Schluss nicht beistimmen können, weil wir nach Obigem seinen Anfangstermin des *vasanta* zurückweisen müssen. Dagegen würde ich einen anderen Schluss für berechtigt halten: wenn nämlich sich im Kauṣītaki Brāhmaṇa dasselbe Datum für das Wintersolstiz findet wie im Jyotiṣa, so dürfte doch auch wohl der Frühlingsanfang jenes auch für dieses gelten; mit andern Worten, ohne zwingenden Grund dürfen wir nicht für das Kauṣītaki Brāhmaṇa einen andern Frühlingstermin annehmen als im Jyotiṣa, nämlich zwei Monate nach dem Wintersolstiz.

Wenn Prof. Thibaut sich nun weiter auf den römischen Kalender beruft, nach welchem veris initium auf den 7. Februar fällt, so ist diese Analogie von geringem Werth. Denn im römischen Kalender wurden die Anfänge der vier Jahreszeiten genau in die Mitte zwischen ein Solstiz und Aequinox gelegt. Es ist also eine kalendarische Fiktion. Wie sich die Wirklichkeit dazu verhielt, lernen wir aus Ovid, Fasti II, 150 f.:

. . . . . . primi tempora veris eunt.
Ne fallare tamen, restant tibi frigora, restant!
magnaque discedens signa reliquit hiems.

Der wirkliche Frühling kommt erst später. Zum 24. Februar heisst es ib. 853 f.:

Fallimur, an veris praenuntia venit hirundo
nec metuit, ne qua versa recurrat hiems?

Man beachte auch, dass das Jahr ursprünglich in Rom mit dem März begann. — Ueber den Frühlingsanfang bei den Chinesen muss ich mich einer Aeusserung enthalten, da ich zu wenig von deren Chronologie verstehe.

Wir haben nunmehr Prof. Thibaut's Hypothese nach allen Richtungen einer gründlichen Prüfung unterzogen; wir sahen, dass derselbe von der irrigen Ansicht ausging, das Tertial *varṣā* enthalte vier wirkliche Regenmonate. Deshalb setzte er das Aufhören des Regens, ca. den 7. October, als Anfang des *hemanta* an. So ergab sich für ihn die Nöthigung, den Anfang des Tertials *varṣā* zwei Wochen vorzudatiren, und die Möglichkeit den Anfang des *vasanta* auf den 7. Februar zu setzen. Einerseits lässt dieser Ansatz des Frühlingsanfangs die sich schon im Jyotiṣa findende und in der Folgezeit allgemein anerkannte Bestimmung ausser Acht, dass zwei Monate zwischen ihm und dem Wintersolstiz liegen. Andererseits wird er dem indischen Begriffe des *vasanta* und den



thatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht. Vor dem letzten Drittel des Februar kann der Anfang des *vasanta* nicht angesetzt werden. Was gegen Prof. Thibaut's Ansatz des Frühlingsanfanges am 7. Februar gesagt ist, gilt a fortiori gegen Prof. Oldenberg's Ansatz des 1. oder 2. Februar[1]). Da nun nach dem Kauṣītaki Brahmaṇa der Phālguna-Vollmond um den 4. Februar fiel, so ist es unmöglich, dass er zur Bestimmung des Frühlingsanfanges gedient habe. Es dürfen also jene vedischen Aussprüche, durch deren Combination die Gleichung Phālguna-Vollmond = Vasanta-Anfang hergeleitet wurde, nicht in dieser Weise mit einander verbunden werden, wie Prof. Oldenberg und Thibaut wollen. Wie ich über letzteren Punkt denke, habe ich in meinem früheren Aufsatz dargelegt (XLIX, S. 226) und kann daher hier darauf verweisen.

Wenn also der Phālguna-Vollmond nicht darum das Neujahr bezeichnete, weil er mit dem Anfang des *vasanta* zusammenfiel, so müssen wir uns nach einem anderen natürlichen Jahresabschnitt umsehen. Die Tradition führt uns hier auf den richtigen Weg. Denn nach der ältesten Darlegung des indischen Kalenders, dem Jyotiṣa Vedāṅga, fängt das Jahr mit dem Wintersolstiz an. Da nun das Vedāṅga als solches jedenfalls auf vedischen Anschauungen basirt, so ist es sehr wahrscheinlich, dass auch in viel früherer Zeit derselbe Jahresanfang galt. Somit wird man versuchen müssen, ob sich der Phālguna-Vollmond als Wintersolstiz der ältesten Zeit deuten lässt. Das setzt voraus, dass die Zeit, in der dieser Ansatz gemacht wurde, von dem Jyotiṣa Vedāṅga, welches das Wintersolstiz auf den Māgha-Neumond verlegt, durch einen sehr langen Zwischenraum getrennt ist. Da nun aber die Untersuchungen über den Polarstern und den Anfang der Nakṣatra-Reihe mit Kṛttikās gezeigt haben, ass die Culturperiode der sog. Brāhmaṇazeit in das dritte Jahrtausend v. Chr. zurückgeht, so schwindet die Schwierigkeit, für die frühesten Kalendereinrichtungen ein noch höheres Alter anzusetzen. Und da wir nun einen, wenn auch in den Veden nicht nachweisbaren, aber mit Sicherheit aus dem Namen Agrahāyaṇa zu erschliessenden, jedenfalls sehr alten Jahresanfang mit Mārgaśira kennen, der um drei Monate von dem eben behandelten Neujahr entfernt liegt, so können wir ihn mit dem Herbstäquinox identificiren.[2]) Das dritte mit dem Sommersolstiz im Prauṣṭhapada be-

1) Oldenberg beruft sich S. 476 auf das Zeugniss des Missionars J. M. Merk über das Klima des Punjab, nach dem im Februar ein kurzes Frühjahr eintritt, während im März es schon warm in der Ebene werde. Dies widerspricht weder dem Anfang des *vasanta* im letzten Drittel des Februar, noch spricht es für den Eintritt desselben am 1. Februar, wie Oldenberg will. Uebrigens hat das Punjab etwas andere klimatische Verhältnisse, als die Northwest Provinces, auf die es für die Zeit der Brāhmaṇas in erster Linie ankommt.

2) Man beachte, dass gegen Ende September der Regen in den mehr westlich gelegenen Theilen Indiens zu Ende ist. Es war also das Aequinox auch dadurch äusserlich markirt.

ginnende Jahr erschliesse ich aus dem Anfang des vedischen Schuljahres und ähnlichem. Ich gebe zu, dass sich ein strenger Beweis für diesen Jahresanfang nicht geben lässt. Es wäre aussichtslos, über diesen und einige andere Punkte, wie z. B. die Auslegung des Sūryāsūkta, streiten zu wollen, da es sich um verschiedene Möglichkeiten handelt. Lassen wir das Zweifelhafte bei Seite, damit nicht der Streit um Nebenpunkte die Hauptsache verdunkle, so erkläre ich, dass die Hauptstützen meiner Ansicht über das Alter der indischen Cultur durch die Angriffe der Gegner nicht erschüttert, ihre eigenen Construktionen aber unhaltbar sind.

Zum Schluss noch ein paar Bemerkungen, zu denen mir Prof. Oldenberg's letzter Artikel Veranlassung giebt. Den von ihm angeführten Belegen dafür, dass in der vedischen Literatur die Monate von Neumond zu Neumond liefen, kann ich mich nicht verschliessen. Allerdings wäre erst aus einer Sammlung aller kalendarischen Angaben in der vedischen Literatur, wie sie Hofrath Bühler vorgeschlagen hat, zu ersehen, ob sich nicht auch Spuren der anderen Rechnungsweise, nämlich von Vollmond zu Vollmond finden. Aber wenn ich auch zugebe, dass das Amānta-System im Veda das üblichere gewesen ist, so bleiben die in meinem letzten Aufsatze hervorgehobenen Bedenken dennoch in Kraft. Wie kommt es, dass das Jahr mit dem Vollmond anfing und nicht mit dem Anfange eines Monates, dass also der Jahresanfang mitten in einen Monat fiel? Ich sollte doch meinen, dass ein solcher Jahresanfang nur dort entstehen konnte, wo das Pūrṇimānta-System galt, d. h. der Monat von Vollmond zu Vollmond gerechnet wurde. Und thatsächlich ist das Pūrṇimānta-System im nördlichen Indien im volksthümlichen Gebrauch nachweisbar seit dem 4. Jahrh. v. Chr. bis auf den heutigen Tag;[1]) nur die vedischen Inder stehen abseits. Dafür dass dies volksthümliche Pūrṇimānta-System in Folge einer Kalenderreform an die Stelle eines vorher geltenden Amānta-Systems getreten sei, liegen keinerlei Anzeichen vor.

Das Einzige, was man als eine Kalenderreform deuten könnte, ist das die astronomisch-kalendarischen Kenntnisse der Sūtra- und späteren Brāhmaṇaperiode verzeichnende Jyotiṣa Vedāṅga. Doch das Jyotiṣa legt eben die Amānta-Rechnung zu Grunde. Es lässt sich nun schwer annehmen, dass diese von Oldenberg „natürlicher" genannte Rechnungsweise des Monats als der Lebensdauer eines Mondes[2]) gewissermassen geräuschlos in dem grossen Bereiche des nördlichen Indiens durch das Pūrṇimānta-System verdrängt sein sollte, ohne dass dieses letztere durch eine Autorität nach Art des Jyotiṣa

1) So unter Aśoka und bei den Buddhisten, siehe Bühler in dieser Zeitschrift Bd. 46, S. 73. Auch die Jaina haben das Pūrṇimānta-System, wie man aus jeder Datumsangabe ersieht, z. B. Acārāṅga II, 15, 22: je se hemantāṇaṃ paḍhame māse, paḍhame pakkhe, Maggasirabahule.

2) Oldenberg weisst darauf hin, dass auch Juden, Griechen und Römer den Monat ebenfalls von einem Neumond zum folgenden rechneten.



gestützt worden wäre. Nach meiner Ansicht löst sich diese Schwierigkeit am einfachsten durch die Annahme, dass die kalendarischen und astronomischen Kenntnisse nicht in brahmanischen Kreisen gewonnen wurden, sondern in denjenigen Klassen der Bevölkerung, welche ein praktisches Interesse daran hatten, eine geregelte Zeitrechnung zu besitzen. Dieselbe Ansicht habe ich schon in meinem ersten Artikel in dieser Zeitschrift, Bd. XLIX, S. 221 f., vertreten, dass nämlich „Ursprung und Weiterbildung des indischen Kalenders anderswo als in den Kreisen vedischer Theologen zu suchen ist.“ Indem ich mich zur Begründung meiner Ansicht auf das früher Gesagte berufe, möchte ich nochmals daran erinnern, dass wahrscheinlich von den Brahmanen oder, genauer, den vedischen Theologen die Bezeichnung der Monate als Madhu, Mādhava etc. statt der gemeinindischen und wohl uralten Benennung nach Nakṣatras herrührte, und dass der vedische Kalender auf Cyklen basirt, während der gemeinindische auf stete Beobachtung der Himmelserscheinungen gegründet ist. Die Opferkünstler nahmen wohl nur so viel von dem volksthümlichen Kalender auf, als sie gebrauchen konnten, und begnügten sich im Uebrigen mit solchen allgemeinen, von der directen Beobachtung unabhängigen Vorstellungen, wie sie zur Regelung des Opfers ausreichten. Dass sie dabei von der Pūrṇimānta-Rechnung abwichen und den Monat als eine *lunatio*, die Lebensdauer eines und desselben Mondes, auffassten, fügt sich recht wohl in die Gesammtheit ihrer kalendarischen Begriffe. Ihre Anschauung ist ja, wie Prof. Oldenberg hervorhebt, in gewisser Beziehung die natürlichere, aber nicht für diejenigen, welchen der Vollmond der wichtigste Moment des Monates war, wie es in Indien der Fall ist, wo die Monate ihre Benennung von dem Vollmonde, bez. von dem Nakṣatra, bei dem der Vollmond steht, erhalten.

Prof. Oldenberg sagt S. 471 seines letzten Artikels, dass ich die Darlegung seiner Hypothese, wie die Inder zur Kenntniss der Solstitial- und Aequinoctial-Punkte ohne Kenntniss der Bahn der Sonne unter den Gestirnen kommen konnten, gänzlich missverstanden habe. Halten wir uns also an seine neuerdings gegebene Erklärung. Die Inder wussten, so nimmt er S. 471 an, „dass während des Halbjahres der zunehmenden Tage die Sonne von Tag zu Tag nördlicher, während des Halbjahres der abnehmenden von Tag zu Tag südlicher auf- und untergeht“, und dass „sie die Zeitpunkte und gewiss auch die Punkte des Horizontes beachteten, an welchen die Wenden stattfinden“. Wie gestaltet sich dies nun in der Praxis? Für einen Beobachter, z. B. auf dem 28. Grad n. Br., etwa in Delhi, verschiebt sich zur Zeit der Sonnenwende der Aufgangspunkt der Sonne innerhalb dreier Wochen um weniger als der scheinbare Durchmesser der Sonne; mit anderen Worten, der Beobachter war wenigstens drei Wochen lang im Zweifel, ob die Sonne noch in ihrem nördlichem Laufe sei, oder den südlichen schon angetreten habe, und für eben diesen Zeitraum musste der wahre Zeitpunkt der Sonnenwende

ungewiss sein. Dagegen verändert sich der Aufgangspunkt der Sonne zur Zeit des Aequinox um ebensoviel und mehr in einem Tage, wie zur Zeit des Solstiz in drei Wochen. Die von Oldenberg vorgeschlagene Methode eignet sich also zur Feststellung des Aequinox, nicht zu der des Solstiz. Da nun die Inder den Aufgang der Plejaden im Ostpunkte bemerkt hatten, so ist nicht wahrscheinlich, dass sie den Aufgang der Sonne in eben diesem Punkte unbeachtet gelassen hätten. Aber gerade das Aequinox sollen die alten Inder nach Oldenberg nicht beachtet haben.

Diesen künstlichen Constructionen lege ich wenig Werth bei; ich glaube nach wie vor, dass die Inder in der ältesten Zeit auf dieselben Methoden der Beobachtung verfallen sind, wie alle Völker in der Kindheit ihrer Cultur, auf die Beobachtung des Frühaufganges der Gestirne, und dass sie so zur Kenntniss der Sonnenbahn gelangt sind, mag auch erst in späteren vedischen Schriften Bezug auf diese Dinge genommen werden.

Arabische Felseninschriften bei Tôr.

Von

Dr. Stickel und **Dr. Verworn.**

Die kleine Hafenstadt Tôr am gleichnamigen Busen des Rothen Meeres wurde seit langen Jahren von vielen europäischen Reisenden besucht, und ihre Umgebung, mehr oder minder lückenhaft, beschrieben. Jüngst haben zwei meiner jüngeren Collegen, die Herren Professoren Dr. Walther und Dr. Verworn sich dort naturwissenschaftlicher Forschungen halber aufgehalten, von denen der letztere in einem Briefe an mich eine genaue detaillirte Schilderung der betreffenden Landschaft giebt, die, auch nur schon als topographische Vervollständigung, verdient, bekannt zu werden. Noch aber hat für mich ein ganz besonderes Interesse, was über Felseninschriften unweit Tôr's vermeldet wird. Abgesehen von einer kurzen Notiz darüber in Dr. Walthers „Denudation in der Wüste“ bietet nur Wellsted (Reisen in Arabien, deutsch von Rödiger II, S. 19) eine Bemerkung, dass am Dschebel Mokatteb in der Nähe Tôr's ein Theil des Berges mit Inschriften bedeckt ist, „die sich von denen, welche man in anderen Theilen der Halbinsel gefunden hat, in mancher Hinsicht unterscheiden“. Ganz richtig hat Wellsted schon auf den Unterschied dieser für uns in Betracht kommenden Inschriften am Dschebel Mokatteb von den bekannten nabatäischen, in Wadi Mokatteb am Sinai befindlichen und von Euting (1882) mustergiltig erklärten Inschriften aufmerksam gemacht; mit Unrecht wird diese Unterscheidung in der Anmerkung zu Wellsted S. 20 in Zweifel gezogen.

Die Tôr-Inschriften, wie ich sie kurz nennen will, sind von den nabatäischen durch Schrift und Sprache durchaus verschieden. Sie haben, soviel ich weiss, keine weitere Beachtung, geschweige Erklärung gefunden, und können durch die Nachricht und Proben davon, die Herr Verworn giebt, fast wie neu entdeckt gelten.

Der Brief des Herrn Verworn, auch als topographische Vervollständigung beachtenswerth, ist folgender:

„P. P. Jena, d. 19. Sept. 95. Ich beeile mich, Ihren Wunsch zu erfüllen und Ihnen einige nähere Angaben über den Fundort der alt-arabischen Inschriften zu machen, deren photographische

Aufnahmen ich Ihnen vor Kurzem übergeben habe. Der Fundort ist der *Djebel Nakûs* am südlichen Theil der westlichen Sinaiküste. Indessen wird es wohl nöthig sein, dass ich Ihnen die Umgebung ebenfalls kurz schildere.

Im Winter 1894/95 hielt ich mich zum Zwecke physiologischer Studien an Seethieren etwa 4 Monate lang in *Tôr* an der Sinaiküste auf. *Tôr* ist jetzt der einzige feste Platz an der einst vielfach besiedelten Sinaiküste und seine 150—200 Einwohner sind fast sämmtlich griechisch-katholische Christen, während die mohammedanische Bevölkerung in mehreren kleinen Hüttencomplexen ausserhalb des eigentlichen „*Tôr el beled*“ wohnt. Den Mittelpunkt des Dorfes bildet ein Kloster, das ein moderner Zweigconvent des Katharinenklosters auf dem Sinai ist. Von *Tôr* aus pflegen denn auch die griechisch-katholischen Pilger, die sich fast ausschliesslich aus armen russischen Bauern rekrutiren, in grösseren Karawanen das Katharinenkloster und die heiligen Stätten des Sinai zu besuchen. Dabei unterlassen die Leute von *Tôr* es gewöhnlich nicht, die Pilger auch nach *Abû Suêrah* und dem *Djebel Nakûs* zu führen, um ihnen hier den bekannten klingenden Berg zu zeigen.

Da das Glockentönen des *Djebel Nakûs* bereits mehrfach die Aufmerksamkeit der Reisenden auf sich gelenkt hat und da ich ferner erfuhr, dass sich in *Abû Suêrah* alte christliche Einsiedlerklausen finden, die mein Interesse in Anspruch nahmen, so stattete ich diesen Localitäten zu wiederholten Malen einen mehrtägigen Besuch ab.

Abû Suêrah liegt am Strande in einer lieblichen kleinen Bucht etwa zwei bis drei Stunden nördlich von *Tôr*. Man geht am besten am Fusse des *Djebel Hammâm*, der *Tôr* im Norden überragt, entlang, indem man sich immer hart am wildzerklüfteten Felsenstrande hält. So gelangt man schliesslich zu den Palmen von *Abû Suêrah*. Schon bevor man die Palmen selbst mit ihrem Brunnen erreicht, senken sich die Abhänge des *Djebel Hammâm* und geben einem schmalen Wâdi den Austritt, dem *Wâdi Abû Suêrah*. Dieses Wâdi ist die Scheide zwischen dem *Djebel Hammâm* und dem *Djebel Nakûs*, der das andere Gehänge des Thales bildet und sich als mächtiger Sandsteinklotz längs der Küste hinzieht, im Norden begrenzt vom breiten *Wâdi Araba*, das ihn von der majestätischen Kette der braunen *Arababerge* scheidet. So liegt der *Djebel Nakûs* eingekeilt zwischen dem *Djebel Hammâm* und dem *Arabagebirge*, begrenzt im Süden vom *Wâdi Abû Suêrah*, im Norden vom *Wâdi Araba* und im Osten abfallend in die weiten Sandflächen der Wüste *El Kâa*.

Kurz vor dem Eingang in das *Wâdi Abû Suêrah* trifft man in der ca. 4—6 Meter hohen aus subfossilem Korallenkalk bestehenden Strandterrasse des *Djebel Hammâm* unter mehreren zerstörten Felsenzellen auch eine sehr gut erhaltene alte christliche Einsiedlerklause, die in das Gestein hineingelassen und innen mit


Wüste
el
Ḳâa.
Araba Gebirge
Wâdi Araba
Inschriften
Djebel Nakûs
Wâdi Abû Suêrah
Abû Suêrah
Djebel Hamâm
Palmengärten
El Wâdi.
Negerdorf
Msâat.
Schuttlhügel von Schättlieh.
Tôr
el beled.
Fellachendorf
Kurûm.
Beduinendorf
Gebêle.
Stein-
kreise.
Ruinen-
feld
Bucht von
Rajeh
Golf
von
Suez.

Kreuzen und Inschriften in griechischen, römischen und arabischen Lettern beschrieben ist. Solche Klausen finden sich ferner zum Theil noch vorzüglich erhalten in einem kleinen Seitenthal des *Wâdi Abû Suêrah*, wo sie versteckt in halber Höhe eines Sandsteinabhanges des *Djebel Nakûs* eingehauen sind. Auch hier sind die Wände vorwiegend mit griechischen und arabischen Inschriften sowie mit Kreuzen und primitiven Abbildungen von Segelschiffen bedeckt. Unten am Strande von *Abû Suêrah* liegen zwischen den Palmen und halb vom Wüstensande verweht etwas ausgedehntere Mauerreste, die einem oder mehreren grösseren Gebäuden angehört haben und ihrer Bauart nach aus derselben Zeit stammen müssen wie die Klausen. Nicht weit oberhalb der Palmen im Abfall des *Djebel Nakûs* haben die Christen von *Tôr* neben einer Felsenhöhle vielleicht mit Benutzung einer alten Klause eine kleine Felsencapelle gebaut, zu der sie alljährlich einmal zu wallfahrten pflegen.

Geht man von *Abû Suêrah* über die mächtigen Sandhalden, die den Fuss des *Djebel Nakûs* bedecken, immer zwischen seinem Abhange und dem Meere etwa ein bis anderthalb Stunden weiter bis man zum *Wâdi Araba* gelangt, so kommt man hier, grade an der Ecke, an welcher der Abhang des *Djebel Nakûs* sich nach Nord-Nord-Ost umzuwenden beginnt, an die Stelle wo das Glockentönen zu hören und wo nach der Sage der Leute von *Tôr* ein altes christliches Kloster verschüttet sein soll.

Hier ist auch der Fundort der alten arabischen Inschriften. An einer mächtigen aus dem Sande steil aufragenden Sandsteinwand, neben der sich auf der südlichen Seite der Abhang des Berges terrassenförmig mit natürlichen Stufen von durchschnittlich 2—5 Meter Höhe aufbaut, während auf der nördlichen Seite eine enge Felsenschlucht oder besser Felsenspalte sich in den Berg hineinzieht, um in einiger Entfernung blind zu endigen, finden sich die ersten in die Augen fallenden Inschriften. Aber nicht bloss die grosse Sandsteinwand, sondern auch die Wände der Schlucht und dann vor Allem die sämmtlichen Wände des terrassenförmig aufsteigenden Hanges sind bedeckt mit unzähligen Inschriften. Die Hauptmasse der Inschriften steht grade weniger auffällig an den Wänden der Felsenterrasse, die man erklettern muss, um die Inschriften zu bemerken. Hier finden sich in ausserordentlich grosser Zahl alt-arabische Inschriften und kaum einige andere. Dagegen sieht man an der grossen Felsenwand und in der Schlucht neben den arabischen auch Inschriften in griechischen und römischen Lettern, sowie griechische Kreuze und Namen aus allen möglichen Zeiten, darunter einige von europäischen Reisenden mit Jahreszahl und besonders von griechischen Christen und Mönchen aus *Tôr*. Die Inschriften sind sämmtlich in den verhältnissmässig weichen, rothbraunen Sandstein eingekratzt, was, wie ich mich selbst überzeugte, ohne Schwierigkeit möglich war, und erscheinen, da das Gestein mit einer dunkleren Rinde überzogen ist, noch jetzt immer



etwas heller als die Oberfläche des Felsens. Fast alles ist sehr gut erhalten, da das Gestein kaum bemerkenswerth verwittert ist. Die Lettern sind durchschnittlich 5—10 Cm. gross. Daneben sind auch einzelne primitive Figuren von Kameelen in den Stein eingekratzt. Das Ganze erinnert in seinem Charakter, abgesehen von den Schriftzeichen selbst, sehr lebhaft an die bekannten nabatäischen Felseninschriften des *Wâdi Mokatteb* am Sinai.

Obwohl die Schlucht, wie ich aus den Fusspuren im Sande und den modernen griechischen Verewigungen an den Felsenwänden sah, und wie mir die Leute von *Tôr* selbst angaben, der Ort ist, wo den russischen Pilgern immer der Glockenton demonstrirt wird, so gelang es mir doch trotz mehrtägigen Aufenthalts dort nicht, einen ähnlichen Ton zu vernehmen. Auch ist grade unmittelbar in der Schlucht oder an der Terrasse kein grösserer Sandabhang. Der nächste grosse Sandrutsch befindet sich erst etwa 5—8 Minuten weiter nach Norden. Allein es wäre möglich, dass man gerade hier durch die localen akustischen Verhältnisse den Ton deutlich zu hören im Stande ist. Ich habe darüber keine Erfahrung, da es mir nicht einmal glückte, den Ton an den grossen Sandabfällen des *Djebel Nakûs* experimentell zu erzeugen, wie es Rüppel, Palmer und Andere vermocht haben. Dagegen bietet die Schlucht einen ausgezeichnet geschützten Lagerplatz, während die Sandhalden und ihre nächste Umgebung sich zu diesem Zwecke wenig eignen. Es ist daher sehr leicht verständlich, dass die Besucher der klingenden Sandhalden lieber die nur wenige Minuten entfernte Schlucht als Lagerplatz benutzen.

Was ich schliesslich noch hervorheben möchte, ist, dass hier unmittelbar an der Stelle der Felseninschriften nicht wohl jemals eine Ansiedelung gewesen sein kann. Erstens nämlich lassen sich keinerlei Spuren früherer Besiedelung auffinden und ferner ist der nächste Brunnen, derjenige von *Abû Suʿrah*, mehr als eine Stunde beschwerlichen Weges von hier entfernt. Wegen des Mangels an frischem Wasser finden sich auch keine Palmen hier und die ganze Gegend liegt da in vollkommener Oede und Einsamkeit. Lautlos, von heisser Sonnenglut beschienen, ragen die rothbraunen Felsenwände in den fleckenlos blauen Himmel empor, an ihrem Fusse vom weissen Wüstensande verweht und eingehüllt wie in ein grosses Leichentuch. Das ist die Stimmung der Gegend.

In der Hoffnung, dass diese kurzen Angaben Ihnen einige Anhaltspunkte für das Verständniss der Inschriften liefern möchten, bleibe ich u. s. w."

Mir liegen vier photographische Bilder vor, zwei kleinere und zwei grössere; einige erwünschter Weise in mehreren Exemplaren, die sich einander ergänzen. Sie geben einige Stellen der Originale in beträchtlich verkleinertem Maasstabe wieder, und sind wohl nur danach gewählt, wie sie der Apparat unter günstiger Beleuchtung

aufnehmen konnte. — Die Schrift ist kufisch, ohne Vocale und diakritische Punkte. Die Buchstaben sind durchweg gleichmässig fadendünn, zeugen aber in ihren zumeist scharfen, steifen, schlank aufragenden, gegliederten Zügen, wenn sie, wie Hr. Verworn meint, nur mit den dort herumliegenden spitzen Steinen auf die Sandsteinwände eingekratzt wurden, von einer ausserordentlichen Geschicklichkeit und Geduld des oder der Schreibkundigen, welche sie einritzten.

Ein Blick auf die Photographien wird dem Beschauenden zeigen, wie schwierig es ist, den ganzen zusammenhängenden Text herzustellen. Zwar sprechen sogleich einige Wörter und fromme Formeln den Kundigen wie gute Bekannte an, aber dann stösst er auf Buchstaben, Wörter, Gruppen, die, überschattet oder halb verwischt, sich sehr schwer erkennen lassen. Dazu kommen mancherlei Absonderlichkeiten in den Buchstabenformen, die erst ermittelt sein müssen, ehe eine Lesung gelingen kann, und nicht selten machen Wortausscheidungen oder Trennung ungehörig an einander gereihter Textstellen erhebliche Schwierigkeiten. An Verlockungen zu Irrungen fehlt es nicht; sie machen sich manchmal recht aufdringlich. Beispielsweise kommt ein Zug vor, den man sicherlich glaubt für لَوِّ halten zu müssen, dann aber, nach Einsicht in den Textzusammenhang, يف in رديف, zu lesen hat. Oder man glaubt تَللّه in der zweiten Tafel vor sich zu haben, worin بِالمِلّة enthalten ist.

Wenigstens für zwei der dargebotenen Photographien habe ich die Schwierigkeiten überwunden; die beiden andern lassen kaum einige Wörter, wie الله, etwa auch لاسمعيل und eine kurze Glaubensformel erkennen und blieben in ihren stark verwischten Legenden unlesbar.

I.

Ich beschäftige mich zunächst mit dem nebenstehenden kleineren Bilde.

Man hat fünf geradelinirende Zeilen Schrift vor sich, denen unten noch zwei verwischte angeschlossen waren.

Die erste Zeile, zwar stark im Dunkel, liest sich sicher حصل بن ايوب بن محمد, nur gingen zu Anfang noch einige Buchstaben voran.

Ebenso sind in der zweiten die Anfangsbuchstaben bis auf س verwischt; ich ergänze es zu فارس R e i t e r. Es folgt das weit auseinander gezogene رديف, eigentlich h i n t e n a u f s i t z e n d e r



Reiter, eine militärische, noch heute bei den Osmanen gebräuchliche Benennung, wie soeben jüngst die Pforte zwölf gegen Macedonien organisirte „Redifregimenter“ aufgelöst hat. — Das folgende Wort mit seinem gespreitzten, kantigen △ ist, vermöge der vor ـسـ noch aufragenden Zacke تـشـيـد zu lesen. — Bemerkenswerth ist hier auch das ـد, *Dâl*, in der Form eines langschenkeligen, spitzen Winkels. — Die weiteren zwei Elemente würde man für



ار nehmen, wenn nicht Parallelstellen أَنَّ erwiesen. Das على كل macht keine Schwierigkeit.

Ebenso nicht zu Anfang der dritten Zeile شىء قَدِيرٌ. — Für das Weitere bis عِلْمًا kommt sehr förderlich zu statten, dass die eigensten Worte des Koran, Sûr. 65, 12 gegeben sind. Die letzten neun Worte sind sicher. In كان hat das Nûn die Gestalt eines langen schief heruntergezogenen Rê.

Sonach ergiebt sich folgender Text:

1. .... حصل بن ايوب بن محمد
2. [فار]س رديف تشهد ان الله على كل
3. شيء قدير وان الله قد احاط
4. بكل شيء علما ما شاء الله كان
5. وما لا يشاء لا يكون

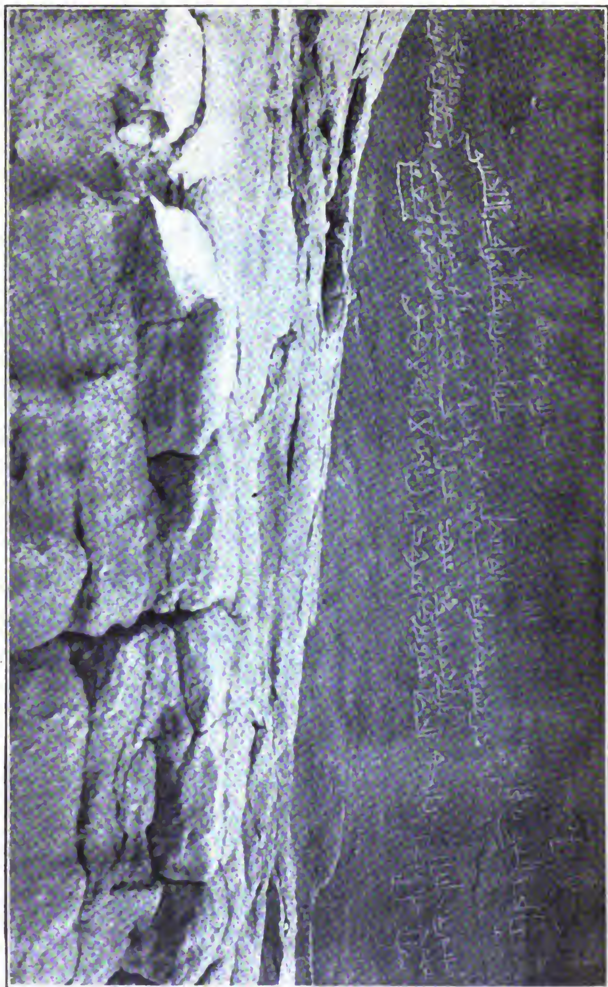
1. Anwesend war der Sohn Ajjûb's, des Sohnes Muhammed's,
2. ein Reitersmann, bekennt, dass *Allah über alle*
3. *Dinge mächtig ist und dass Gottes Wissen umfasset*
4. *alle Dinge. Was Gott gewollt hat, ist geworden,*
5. *und was Gott nicht will, wird nicht.*

II.

Das zweite, nebenstehende grössere Bild hat keinen in ganzer Linie zusammenhängend fortlaufenden Text wie das vorige; sondern nur stellenweise solche Textgruppen. Auch unterscheidet sich die Schrift merklich von der vorigen, als ein etwas verziertes Kufisch, mit mancherlei absonderlichen Buchstabenformen, auf die nachmals im einzelnen einzugehen sein wird.

Der Eigenname, mit welchem die oberste Zeile begann, ist in allen drei vorliegenden Exemplaren nicht lesbar, die Kunja dagegen بن روح ganz deutlich, auch das folgende مومن بالله sicher. Der Sohn des Rauch oder Ruch bekennt sich als einen an Allah Gläubigen.

Die folgende Zeile ist von vornherein ein langes Stück verwischt, bis zu dem deutlichen ابو سهل, von welchem etwas oberhalb, links, wie eine besondere Zeile على بن احمد بن يوسف folgt, und dann das schwierigste Wort der ganzen Inschrift. Deutlich sind dessen Elemente العرا — سى; der Stein des Anstosses aber der zwischen ihnen befindliche, nach links verbundene Zug: ꓘ. Kein eigentlicher arabischer Buchstabe, ist seine Geltung hier erst zu ermitteln. Zieht man das Verbum Quadriliterum عَرْمَسَ heran, worin die constitutiven Radicale in derselben Folge wie im frag-



lichen Worte erscheinen, an der Stelle des befremdenden Zuges aber ein Mîm steht, so würde dieses als dessen Aequivalent zu gelten haben, und sich ein العرامسى بالقدليق *ingeniosus in catholicis* (?) oder dergleichen ergeben, dessen Bedeutung und Sinn aber ganz ungewiss wäre. Zutreffender erweisst sich عرفشى *surveillant dans un hospice pour les aliénés* (Dozy), also Hospizaufseher bei den Katholiken. Für Annahme eines ذ spricht auch die Aehnlichkeit des Zuges mit dem ز im nächstvorhergehenden يوسف.

In den Buchstabenformen macht sich hier die Verzierung des ا, ل, م, ذ recht wahrnehmbar; bei Elif und Lâm durch das Dreieck oben an der Spitze, bei Mîm durch den bogigen Schwung nach oben, beim ḳâf durch die schlanke, hochgezogene Linie mit dem Köpfchen.

Dieselbe Verzierung an der Spitze der Buchstaben durch ein kleines Dreieck, aber viel ausgedehnter, findet sich nur noch in Michelangelo Lanci, Trattato delle Simboliche Rappresentanze Arabiche, Tav. XVI, leider ohne Angabe, woher das Monument stammt. Bemerkenswerth scheint, dass in ihm auch dasselbe Symbolum, wie hier, angezogen ist: لا اله الا هو, Koran 3. 16, und auch شهد vorkömmt. Unterhalb des ابو سهل, etwas links davon, ziemlich in der Mitte der Tafel, bieten drei Zeilen in grösserer und mehr auseinander gedehnter Schrift die moslemischen Glaubensformeln:

1) لا اله الا هو

dem sich, mehr Currentschrift ähnlich, الرحمن الرحيم anschliesst,

2) اشهد هدى ان سيدى محمد

dem بارب ارمحى عسكر vorangeht und بن مولى العينى folgt,

3) ان بالملة لا اله الا هو

dem الحكيم هرون بن على تشهد vorangeht. Weiter nach vorn ist zwar der Text verwischt, enthielt aber die Koranstelle 3, 16, die mit الحكيم schliesst.

In der Ecke links folgt, wie an مصر sich anschliessend, هرون بن على, und darunter, dem الرحيم folgend, ومركس و بطرس. — An der rechten Seite zieht sich unterhalb ابو سهل vor لا اله



wiederum مركس وبطرس, aber mit dem احى نوكس, herein; der letzte Name lang auseinander gedehnt.

Hiermit ist alles auf der Tafel Lesbare erschöpft. Ueber die Anfertigung der Inschrift möchte ich vermuthen, es sei von dem Schreiber oder Graveur eine freie Wandfläche gewählt worden, an der er zuerst in der grösseren, etwas eckigen Schrift die frommen muhammedanischen Glaubenssymbole, recht in die Augen springend. mit den verzierten Elifs, Lâms, gespreitzten ان u. dgl., einritzte. Hiernach wurden die Beigaben, wie und wo es der Raum gestattete, beigefügt. Das alleinstehende ابو سهل bedarf eines Beisatzes; ich möchte es mit dem Anfange und Ende der vorletzten Zeile verbinden. — Auch die compresseren Stellen mögen, weil sie die gleichen Buchstabenverzierungen haben, von derselben Hand, einer in der That recht geschickten, eingegraben sein.

Ueber Einiges könnte man zweifelhaft sein; z. B. ob بارب als بارّب *in religione* oder بارِب *in peritis*, was ich vorziehen möchte, zu lesen sei. — Ebenso über هدى vor ان. Der erste Buchstabe ه hat seine Querlinie, ist also sicher; der letzte, einem Elif ähnlich, aber unter die Linie mit einer Biegung nach links reichend, ist Finaljod; der mittlere hat die Gestalt des langschenkeligen Spitzwinkels für د, wie sie auf der ersten Tafel vorkam. Kraft des folgenden شهد بالملة ist هُدًى zu lesen: ich bekenne als richtige Religionsleitung, dass u. s. w. — Für ارمحى (mit verziertem م), stat. constr. plur., habe ich, nachdem an عسكر noch ein ر gefunden war, die in den Lexicc. unter أرمح nicht angegebene Bedeutung *lanceam gerens* (رَامِحٌ) angenommen, in Anschluss an رمح *confodit hasta* oder *galopper*, *courir ventre à terre* (Dozy). Auch an أرمح *obsequens factus* (dressirt, exercirt) lässt sich denken. Also Lancier. Eine gute Bestätigung dafür giebt das رديف auf der vorigen Inschrift. — Somit gehört zusammen ابو سهل بارب ارمحى عسكر بن مولى العينى.

Meinen Text zeigt umstehende Tafel:

Z. 1. . . . . der Sohn des Rauch (Rûch), Gläubiger an Allah.

Z. 2. . . . . Ali, Sohn Ahmed's, des Sohnes Jûsuf's, der Hospizaufseher bei den Katholischen.

Z. 3. Abu Sahl. — — Hârûn, Sohn Ali's.

Z. 4. Markus und Petrus, Brüder des Lukas. — *Es ist kein Gott ausser Ihm, dem Erbarmenden, dem Barmherzigen*, — und Marcus und Petrus.

Z. 5. unter den Geübten der Lanzenführer des Heeres, ich bekenne als Religionsleitung, *dass mein Herr Muhammed ist.* — Sohn des Clienten (Maula) al-Ainî.

Z. 6. . . . . der Weise. Hârûn, Sohn Ali's bezeugt, dass in der Millah (als Religionsgesetz gilt): *Kein Gott ist ausser Ihm.*

* * *

Was ist das Ergebniss? — Hauptsächlich eine nicht unbeträchtliche Zahl von Eigennamen: ein Sohn Ajjûb's, des Sohnes Muhammed's, ein Sohn Rauch's (Rûch's), ein Ali, Sohn Achmed's, des Sohnes Jûsuf's, ein Hârûn, Sohn Ali's, Marcus und Petrus, Brüder des Lukas, Abu Sahl, Sohn des Maula al-Aini; also muhammedanische und christliche Namen.

Die Träger dieser Namen kennen wir nicht. Ein Sultan- oder Gouverneurname kommt auf unseren Abschnitten nicht vor, auch keine Jahreszahl. Zwei der Genannten bezeichnen sich als Militärpersonen, Redif und Lanzenführer, ein Dritter als Hospizaufseher bei den Katholischen, und Einer, der Sohn des Rauch, bekennt sich ausdrücklich als Gläubiger an Allah; die übrigen mit arabischen Namen geben Zeugniss ab für das moslemische Glaubenssymbol; nicht so die mit christlichen Namen, mit denen die Symbole nicht zu verbinden sind. Aber auch diese Christen haben sich an den Felsen anschreiben lassen, einige sogar mehrmals. Der Ort muss demnach für beiderlei Bekenntnisse eine gewisse Wichtigkeit oder Heiligkeit gehabt haben. Man denkt zunächst an einen Wallfahrtsort mit einem Hospiz. — Doch es sind vorerst alle Vermuthungen und Fragen, die sich aufdrängen, zurückzuhalten, bis die Hunderte der übrigen Inschriften bekannt werden. — Die Legenden sollen, wenn sie auch nicht zum Abklatschen wohl geeignet erscheinen, doch gut erhalten sein, weil die Felswände der Sonne zugekehrt sind, wo sie sich besser als an feuchten Schattenstellen um den Sinai herum conserviren.

Auch schon das Ergebniss unserer kurzen Proben hat für die arabische Paläographie einen Werth. Als die Schreiber lassen sich nicht die herzugekommenen Kriegsleute denken, dafür ist der Ductus zu wohlgebildet und stylvoll. Geschickte Graveure müssen an Ort und Stelle anwesend gewesen sein, welche die schwierige Arbeit an den Felswänden ausführten.

Spuren der hier vorliegenden Buchstaben-Ornamentirung, hier noch in ihren Anfängen, wie auf den Fatimidenmünzen, in dem Monument bei Lanci in äusserster Fülle, weisen nach Aegypten.

Wenn nicht wohl zweifelhaft sein kann, dass in jenen Hunderten von Felseninschriften noch vielerlei Wissenswerthes, auch über die arabische Graphik hinaus, enthalten sein wird, so bewegt uns natürlich der lebhafte Wunsch, dass die stumme Rede jener Steine möglichst bald uns bekannt und verständlich werde, und ein zweiter deutscher Euting auch hier eine lohnende Ernte einheimse.

Ueber die Eulogien der Muhammedaner.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Die Aufgabe, für die muhammedanische Eulogie *Ṣallâ Allâhu ʿalejhi wasallama* eine wirklich entsprechende Uebersetzung zu finden, ist eine bleibende Verlegenheit für jeden, der vor dieselbe gestellt ist.

In früheren Zeiten ist auch manche wunderliche Verdolmetschung jener Worte hervorgebracht worden; unübertroffen ist Fürst Pückler-Muskau's (1836)[1]: „Angebetet sei unser Herr Muhammed und allen seinen Freunden[2]) unsern Gruss". Aber auch die wörtliche Verdeutschung: „Gott bete über ihn und begrüsse ihn (Precetur deus pro eo et benedicat ei — hatte es Ewald in der Grammatica critica I, 79 übersetzt)", welche E. Rödiger 1842 zurückzuweisen veranlasst war[3]) und der auch heute noch hin und wieder der Vorzug gegeben wird[4]), kann trotz der talmudischen Analogie (b. Berâkh. 7a), die man für den „betenden Gott" beizubringen versucht hat[5]), durchaus nicht befriedigen. Man hat sich jetzt zumeist bei der Uebersetzung „Gott segne ihn und gebe ihm Heil (oder Frieden)" beruhigt.[6])

Ebensolche Schwierigkeit wie uns, hat aber auch den Muhammedanern selbst, vom Anbeginn ihrer exegetischen Bestrebungen bis in spätere Zeiten hinein die Erklärung der Formel Ṣallâ Allâhu

1) Semilasso in Afrika III, 203.

2) Dies scheint dem وعلى آله des Originals entsprechen zu wollen.

3) Zu Wellsted's Reisen in Arabien, I, 235—6, Anm. 189.

4) Z. B. Derenbourg-Spiro, Chrestomathie élémentaire 139b „que Allâh prie pour lui et lui donne le salut".

5) A. Jellinek, im Litteraturblatt von Jul. Fürst's Orient 1843, c. 360.

6) Caspari-Müller[5], § 23, A. c., Dieterici, Handwörterb. zum Koran s. v., Socin, Arab. Gramm.[3] § 11 (früher — 1. Aufl. § 10 — noch: G. neige sich über ihn").

'alejhi bereitet. Was habe man darunter zu verstehen, dass Gott über den Propheten „betet“; was hat zunächst Muhammed selbst darunter verstanden (Koran 33, v. 56) und was verlangt der Rechtgläubige von Gott, wenn er ihn bittet, dass er über den Propheten „bete“? Die Erklärungsversuche der muhammedanischen Gelehrten sind an vielen Stellen ihrer theologischen und philologischen Litteratur (auch LA. s. v. XIX, 198 ff., vgl. Lane IV, 1720[b]) zusammengestellt; nirgends vollständiger als bei dem alle Versuche der Vorgänger reproducirenden Al-Ḳasṭallânî in seinen *Mawâhib ladunijja* (Bûlâḳ in 8 Bden. 1292) VI, 379—81. Nur einige dieser Versuche wollen wir anführen: Gott rühme ihn; vergebe ihm die Sünden; sei ihm barmherzig; segne ihn; erhöhe ihn (durch den Ruhm seiner Religion) u. s. w.

Unter allen diesen Erklärungen, von denen einige auf die Zeit der Tâbi'în zurückgeführt werden, ist unter den Muhammedanern die verbreiteteste[1]): الصلاة من الله تعالى رحمة; für dieselbe entscheidet sich auch *Ḳâḍî 'Ijâḍ al-Jaḥṣabî* (st. 544), für jeden Muhammedaner die grösste Autorität in allen Fragen, welche mit der Stellung des Propheten zusammenhängen, (Śifâ', Commentarausgabe, Stambul 1299, I, 116), ohne dass jedoch dadurch eine oder die andere der übrigen Erklärungen vollständig verdrängt worden wäre. *Al-Bejḍâwî* zu Sure 2, v. 152 (I, 93, 12) zollt der Erklärung: Reinigung und Sündenvergebung seinen Beifall: الصلاة من الله التزكية والمغفرة.

Nicht nebensächlich ist es dabei, zu erfahren, wie gebildete Muhammedaner, wenn sie sich einer europäischen Sprache bedienen,[2]) die fragliche Formel verdolmetschen. Der nachmalige Gesandte des Schah von Persien am Stambuler Hofe, Muḥsin Chân, hat im Jahre 1841, noch als Gesandtschaftssecretär die Pilgerfahrt nach Mekka vollzogen und diese Reise zweiundzwanzig Jahre später für das occidentalische Publikum im Geiste des pietätsvollen Muhammedaners beschrieben.[3]) Da wendet er nach Erwähnung des Propheten stets die Formel an: „que la louange de

---

1) Demgemäss hat auch De Sacy die Uebersetzung gegeben: „Que Dieu lui soit propice et lui accorde le salut“. Gr. ar.[1] I, 73 (§ 148). In der Anthologie gramm. 282, 5 v. u. „Que les faveurs de Dieu se repandent sur etc.“

2) Im Persischen wird das arab. Ṣalât in der in Rede stehenden Formel gewöhnlich mit درود übersetzt (z. B. Abû Manṣûr Muwaffaḳ b. 'Alî ed. R. Seligmann, Codex Vindobonensis 2, 5; Pertsch, Katalog der arab. Hschriften., Gotha, no. 491; Browne, Catal. Pers. Man. Cambridge — 1896 — 203, 12), welches auch die Türken beizubehalten pflegen (z. B. Kudatku bilik ed. Vámbéry 47, v. 7).

3) Un pélérinage à la Mecque, Souvenirs d'un croyant. Par le Colonel Mohsein-Khan, premier secrétaire de l'Ambassade de la Perse (Paris 1863). Extrait de la Revue orientale et américaine.

Dieu soit sur Lui et sur Sa famille";[1]) also im Sinne der erstern der obenerwähnten Erklärungen.[2])

Der fromme Brauch der Muhammedaner, die Erwähnung des Propheten mit der Taṣlija-Formel zu begleiten, ja sogar die Gelegenheit, welche sich zum fleissigen Hersagen derselben darbietet, hervorzurufen, gründet sich auf Koran Sure 33, v. 56. Freilich konnte es nicht unbemerkt bleiben, dass durch die Hersagung der Formel dem koranischen Gebote im Grunde nicht entsprochen wird. Der Koran wünscht, „die Rechtgläubigen mögen über den Propheten beten und ihn begrüssen", während in der Formel Gott aufgefordert wird, dies zu thun. Man nahm zu den verschiedensten Deutungen Zuflucht, um den Widerspruch auszugleichen. Am geläufigsten ist die (bei LA XIX, 199 penult. erwähnte) Auffassung, dass der Mensch im Bewusstsein seiner Unzulänglichkeit, ein so schweres Werk zu thun, bei der Ausführung der Aufgabe „über den Propheten zu beten" seine Zuflucht zu Gott nimmt, das Werk gleichsam auf Gott überwälzt: أَحلنهُ على الله وقلنا اللهمّ صلِّ انت على محمّد لأنّك اعلم بما يليق به.

Diese Frage hat die religiösen Kreise stets sehr ernst beschäftigt. Im IX. Jahrhundert d. H. finden wir dieselbe im Buche „Fragen und Antworten" *Al-as'ila wal-aǵwiba*, des ägyptischen Gelehrten Aḥmed b. Muḥammed al-'Abbâsî behandelt; einer Sammlung von 291 Fragen über verschiedene, zumeist recht kleinliche, zum Theil spitzfindige Einzelheiten der muhammedanischen Theologie (Rituallehre, Dogmatik und Legende), welche der Verfasser auf Veranlassung seines Lehrers Abû 'Abdallâh Muḥammed al-Neśîlî erörtert. Das seinem Inhalte nach nur einen beschränkten Kreis interessirende Büchlein[3]) erscheint uns für die Culturgeschichte dadurch bemerkenswerth, dass ein Theil der darin behandelten Fragen bei Gelegenheit eines vom Sulṭân Al-malik al-aśraf Ḳaitbay zur Feier der Beendigung der Lektüre des Ṣaḥîḥ al-Buchârî veranstalteten religiösen Festes[4]) aufgeworfen

---

1) Nach dem Namen des 'Ali sagt er — Muḥsin Chân ist Śî'ite — in der Regel: „que son nom soit béni"; nach dem der Fâṭima: „que le salut soit sur Elle et sur notre Prophète"; dieselbe Formel (selbstverständlich mit: lui) auch nach der Erwähnung des Abraham.

2) Mawâhib l. c. قال ابو العالية (رفيع بن مهران التابعى الكبير) معنى صلاة الله على نبيّه ثناءه عليه عند الملائكة.

3) Handschr. des Grafen Landberg.

4) Vgl. Muhammed. Stud. II, 255, Anm. 1.

wurde;[1]) ein Beweis mehr dafür, wie lebhaft sich diese Mamelukensultane für das religiöse Leben und die Pflege der religiösen Kenntnisse interessirten[2]) und in welchem Grade sie an solchen Dingen persönlichen Antheil nahmen. Konnte ja auch Chalîl ibn Śâhîn al-Ẓâhirî den Sultan Al-malik al-Ẓâhir Gaḳmaḳ damit rühmen, dass er „mit dem grössten Fleisse den Koran lese und sich bestrebe, aus dem Buchârî Nutzen zu ziehen und demselben zu folgen".

[3]) وعلى القراءة لا يزال مواظبًا ✿ ومن البخارىّ يستفيد ويقتفى.

In der kleinen Responsensammlung des Aḥmed al-ʿAbbâsî bezieht sich auf unseren Gegenstand die XLII[e] Frage (fol. 19[a]):

ما الحكمة فى ان الله تعالى أمرنا ان نصلّى على النبىّ صلعم بقوله تبارك وتعالى يا ايّها الذين الخ ثمّ نحن نقول صلّ على محمّد وعلى آل محمّد فنسأل الله تعآ ان يصلّى ولا نصلّى عليه نحن بأنفسنا الجواب لانّ نبيّنا محمّدًا صلّعم طاهر لا عيب فيه ونحن فينا المعايب والنقائص فكيف يثنى من فيه المعايب والنقائص على النبىّ صلعم الطاهر فنسأل الله تعآ ان يصلّى عليه لتكون الصلوة من ربّ طاهر على نبيّ طاهر، كذا فى الظهيرية،[4]) وجواب شمس الائمة[5]) وهو منقول وهو انّه صلّعم سُئل عليها كيف نصلّى عليك فقال قولوا اللهمّ صلّ على محمّد الى آخر الصلاة فاذا قال الواحد منّا اللهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد وسلّم فقد أتى بما أُمِرَ به،.

1) Gegen Ende des Buches: قد تفضّل مولانا السلطان نصره الله بسؤال بعضها فى ختم البخارى.

2) Für den Sulṭân Ḳaitbay soll nach dem Kairoer Handschriftenkatalog VII, 174, no. 5 بعض الفضلاء ein religiös-ethisches Werk التبر المسبوك فى نصيحة الملوك verfasst haben. Genau unter demselben Titel verfasste Al-Ġazâlî einen „Fürstenspiegel" in persischer Sprache für den Seldschukensultân Muḥammed b. Melikśâh; das Buch wurde dann von ʿAlî b. Mubârak ibn Mauhûb im Auftrage des Atabek Alp Ḳutluḳ Ḳajmaz al-Zejnî in Mosul (st. 595) ins Arabische übersetzt. Diese Uebersetzung ist 1277 in Kairo (Castelli) (dann auch am Rande einer Ausg. von Ṭarṭûśî's سراج الملوك, Kairo 1306) gedruckt erschienen. Es wäre das Verhältniss dieser beiden Schriften mit identischem Titel zu untersuchen.

3) Zubdat kaśf al-mamâlik ed. P. Ravaisse 68, 21.

4) Damit ist wohl gemeint ein Werk von Ẓahîr al-dîn al-Margînânî (st. 593), der in diesem Buche öfters erwähnt wird.

5) Es ist mir nicht bekannt, welche Person hier unter dem im Buche mehreremal citirten شمس الائمة verstanden sei.

II.

In den traditionellen Berichten, welche die Documente der im Laufe der Entwickelung des Islam aufgekommenen Bräuche gerne auf die ältesten Zeiten zurückführen, bekundet sich das Bestreben, auch in Bezug auf die Taṣlija die Richtschnur in der frühesten Zeit des Islam hervortreten zu lassen. Schon bei Lebzeiten Muhammeds (man sagt, vom 5. Jahre der Hiǵra angefangen) habe man jene Eulogie bei Ansprachen an ihn oder bei der Erwähnung seiner Person angewendet. Nach einem von Al-Buchârî (Tafsîr nr. 344 zu Sure 87 vgl. Ḳasṭ. VII, 465) benützten Bericht sagten die Kinder in Medina, wenn der Prophet in ihrer Nähe erschien: هذا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. Aber auch schon in früheren Jahren lässt man ihn so anreden: فامنُنْ علىّ صلّى الله عليك (Ṭab. I, 1385, 4, vgl. ibid. I, 1725, 2).[1])

Viele Ḥadîṯe beschäftigen sich mit der Anpreisung der Verdienstlichkeit des „Betens über den Propheten“ [2]), so wie auch die Unterlassung desselben in einer Anzahl von einschüchternden Sentenzen gebrandmarkt wird.[3]) من صلّى علىّ صلاة واحدة صلّى الله عليه عشر صلوات وحطّ عنه عشر سيّآت (Abû Jûsuf, Kitâb al-charâǵ 4, 24); diesem am Anfang des zweiten Jahrhundertes allgemein verbreiteten Spruch könnte noch eine grosse Auswahl verwandter Sprüche an die Seite gestellt werden, von denen wir hier nur noch einen erwähnen wollen; „Wer mir diese Eulogie dreimal während des Tages und dreimal während der Nacht widmet, aus Liebe zu mir oder aus Sehnsucht nach mir, kann Anspruch darauf machen, dass ihm Allâh die Sünden an diesem Tage und in dieser Nacht vergebe“ (Ibn Ḥaǵar, Iṣâba IV, 307).

Man kann sich nun leicht vorstellen, wie eifrig die Muhammedaner aller Zeiten danach strebten, die in solchen Sprüchen in Aussicht gestellten Verheissungen für sich zu erlangen. Bald gestaltet sich die im Anschluss an die gelegentliche Erwähnung des

1) So wird auch in Erzählungen, in welchen Muhammed noch als lebend vorausgesetzt wird, die Erwähnung seines Namens mit derselben Formel begleitet, z. B. B. Dijât nr. 32 (gegen Ende) nach dem textus receptus; in der Version des Abû Ḏarr fehlt die Formel an dieser Stelle.

2) Eine ganze Menge ist zusammengestellt bei Al-Baǵawî, Maṣâbîḥ al-sunna I, 47, Al-Ġazâlî, Iḥjâ' (Kairo 1303) I, 274, Al-Śa'râni, Kaśf al-ġumma[2] I, 389—94, vgl. Ṭab. III, 2402, 1, Usd al-ġâba IV, 108. Die Litteratur über die Vorzüge der Taṣlija: s. bei Ahlwardt, Berliner Katalog III, 432.

3) رغم انف رجل ذُكِرتُ عنده فلم يصلّ علىّ Ḳâḍî 'Ijâḍ, Śifâ' II, 139, Capitel: في ذمّ من لم يصلّ على النبيّ; vgl. auch volksthümliche Formeln wie ZDPV, XII, 214, 19 ff.



Propheten ausgesprochene kurze Eulogie zu einer liturgischen Formel[1]), welche auch im Systeme des kanonischen Gebetes ihre feste Stelle erhält, und zwar am Schlusse jedes Pflichtgebetes in Verbindung mit dem sogenannten *Taśahhud*, dem nach Beendigung des Gebetritus gesprochenen stillen Glaubensbekenntniss[2]), dessen Entstehungszeit wir ziemlich genau bestimmen können. Dieselbe wurde nämlich zu allererst in Ḥadîṯ-Form durch einen gewissen Ajman b. Nâbil, einem Mekkaner von abessinischer Abstammung (حبشيّ من سودان مكّة) zu Anfang der 'Abbâsidenzeit[3]) in Umlauf gebracht.

Aber damit begnügten sich die frommen Muhammedaner nicht. Der für jede Taṣlija in Aussicht gestellte Lohn ist zu gross, die Mittel, denselben zu erlangen, sind zu einfach und zugänglich, als dass man nicht über jene obligaten Pietätskundgebungen hinaus noch freiwillige Ṣalawât-Uebungen hätte einrichten sollen. Es entwickeln sich mit der Zeit für die private Andacht bestimmte Litaneien, in welchen das Thema der Taṣlija in mehr oder minder eintöniger Häufung variirt wird. Diese Ṣalawât haben eine sehr grosse Litteratur hervorgebracht. Unter den zu dieser Gattung gehörigen Werken ist das bekannteste und am meisten verbreitete, das auch in europäischen Bibliotheken in zahlreichen Handschriften vorhandene und im Orient vielfach commentirte Buch: *Dalâ'il al-chejrât wa śawâriḳ al-anwâr fî ḏikr al-ṣalât 'alâ al-nabî al-muchtâr* von dem berberischen Muhammedaner Abû 'Abdallâh Muḥammed al-Ǵazûlî (st. 870).[4]) In diesem Werke, welches im Orient zu den volksthümlichsten Büchern gehört, und seiner weiten Verbreitung entsprechend, auch in vielen gedruckten und lithographirten Ausgaben vorhanden ist,[5]) sind die auf die Vorzüge und Regeln der Taṣlija-Eulogie bezüglichen Sprüche gesammelt und für den praktischen Gebrauch bei werkthätiger Andacht eine Reihe von Gebeten und Litaneien, deren Grundmotiv die Taṣlija ist, vorgelegt. Sehr hoch geachtet ist das الصلاة الكبرى genannte Gebet. Es be-

---

1) Die vollständigen Texte derselben bei Al-Tirmiḏî I, 97, II, 212, Al-Nasâ'i I, 113 كيف الصلاة على النبى.

2) Anfang: التحيّات للّه والصلوات والطيّبات الخ.

3) Dieser Ajman tradirt von Sa'id b. Ǵubejr (st. 95) und Muǵâhid (st. ca. 100—4); von ihm tradirt Bahlûl (st. 183). Er lebte demnach an der Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts. Al-Dâraḳuṭni urtheilt von ihm: ليس بالقوىّ خالف النّاس ولو لم يكن الّا حديثه التشبّد.... Mizân al-i'tidâl I, 113.

4) Der Verfasser steht im Ansehen der Heiligkeit, sein Grab ist in Marokko.

5) Pertsch, Katalog arab. Handschriften, Gotha, nr. 807. Vicekönigl. Bibliothek II, 194—98 sind eine Menge Ausgaben angeführt.

steht aus einer grossen Reihe von Sätzen, von denen jeder einzelne mit der Formel beginnt: الف الف صلاة والف الف سلام عليك (يا سيّد النبيّين); die in Parenthese gesetzte Anrufung ist dann in jedem Satze verschieden. Man bedient sich mit Vorliebe Litanei-Formeln, welche von berühmten Heiligen verfasst sind und hegt den Glauben, dass der innere Erfolg des Hersagens solcher Formeln durch das mitwirkende Verdienst der heiligen Verfasser erhöht wird. Zu diesem Zwecke hat der im Jahre 1886 verstorbene Śejch al-'Ulemâ' von Mekka, *Sejjid Aḥmed b. Zênî Daḥlân*, mit dessen Thätigkeit und Bedeutung für die muhammedanischen Bestrebungen seiner Zeit uns C. Snouck Hurgronje in einer eigenen Abhandlung bekannt gemacht hat,[1]) eine Reihe von Ṣalawât-Formeln (صيغ صلوات), verfasst von Ahmed al-Badawî, 'Abdalḳâdir al-Ǵîlânî und anderen berühmten Heiligen in einem eigenen Buche gesammelt, welches zwölf Jahre vor des Herausgebers Tode in Bûlâḳ (1292) gedruckt erschienen ist. Sehr berühmt sind die Ṣalawât des *'Abd-al-salâm ibn Meśîś* (7. Jahrh.)[2]); aus neuerer Zeit die des 1069 gestorbenen *Śejch Aḥmed al-Ḳaljûbî,* welche in Bûlâḳ 1300 gedruckt worden sind. Grosser Beliebtheit erfreuen sich, zumeist in Aegypten, die Ṣalawât des im grossen Ansehen stehenden *Śejch al-Bekrî* von Aegypten, *Muṣṭafâ b. Kamâl al-Ṣiddîḳî* (1137), eines direkten Abkömmlings des Chalifen Abû Bekr. Dieselben füllen ungefähr die Hälfte seines in Kairo öfters gedruckten (ich habe eine Ausgabe vom Jahre 1288 zur Hand): *Kitâb ṣalawât wa-aurâd.* Die Ṣalawât-Litaneien sind darin alphabetisch geordnet, und zwar in der Weise, dass die Sätze jeder einzelnen, auf mehrere Seiten sich erstreckenden Litanei durchgehends denselben Endbuchstaben haben. Diese Gebete finden zumeist bei den Ḏikr-Uebungen Verwendung. Die Derwische gebrauchen bei ihren Ḏikr-Andachten gewöhnlich die Compositionen der Stifter oder berühmter Śejche und Heiliger ihrer Orden. Aber auch Einzelne murmeln gern die Ṣalawât-Litaneien und nicht selten kann man beobachten, wie der Krämer in seinem Dukkân eine müssige Viertelstunde dazu benutzt, seinen Propheten durch eine wohlbewährte Ṣalawât-Litanei zu verherrlichen.

Auch von den Minarets erklingt eine solche Ṣalawât-Litanei alle Freitage, ungefähr eine halbe Stunde vor Beginn des feierlichen Mittagsgottesdienstes vor dem kanonischen Aḏân, das die Gläubigen zu diesem Gottesdienste auffordert. Dieser Theil der Liturgie wird im Innern der Moschee vor Beginn der eigentlichen obligaten

---

1) Een Rector der Mekkaansche Universiteit. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Ind. 1887.

2) Ahlwardt, Berliner Katalog III, 421 ff. Sein Name ist ursprünglich: Ibn *Beśîś* ('Alî Mubârak, Chiṭaṭ XIV, 58), er war der Meister des Abû-l-Ḥasan al-Śâḏeli.

Ceremonien von einigen auf einer Dikka stehenden stimmbegabten Leuten wiederholt. Man nennt dies gewöhnlich *Salâm*.[1]) Die Sunna fordert nämlich, dass der Rechtgläubige dem Propheten besonders am Freitag viel Ṣalawât spende. In einigen Ḥadîṯen wird diese Forderung in bestimmter Anzahl festgesetzt (100, 200—1000).[2]) Demgemäss wird die Hersagung der Ṣalawât-Litaneien mit Vorliebe während der Freitag-Nächte geübt.

Aus dem grossen Ansehen und der Beliebtheit, deren die Taṣlija im muhammedanischen Leben geniesst, erklärt es sich, dass der Muhammedaner gerne jede Gelegenheit des Alltags ergreift, die fromme Formel auszusprechen oder zu veranlassen. Wenn dem Mekkaner im Laufe des Gesprächs der Name einer Person entfällt, über die er etwas zu berichten hätte, so hilft er dem Mangel seines Erinnerungsvermögens mit den Worten nach: *Allâhumma ṣallî ʻalâ sejjidana Meḥammed.*[3]) In Aegypten,[4]) aber auch in anderen Gebieten des Islam fordert man einen Gegenredner mit den Worten *ṣallî ʻalâ-n-nebî* zum Schweigen auf.

Für ebenso verdienstlich, ja unerlässlich, wie die mündliche Eulogie, gilt es auch, die Taṣlija-Formel schriftlich auszudrücken, so oft der Name des Propheten über die Feder kommt.[5]) من صلّى علىّ فى كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمى فى ذلك الكتاب (Śifâ' II, 118). Die Verkürzung der Formel zum Siegel[6]) صلعم kommt erst ziemlich spät auf — erst eigens hierauf gerichtete Handschriftenforschung könnte den Zeitpunkt sicher erschliessen — und wird in älterer Zeit, ja auch in späteren sorgfältigen Handschriften nicht angewendet. Sie wird von frommen Leuten auch heute noch ungern gesehen; man gehe durch solche Verkürzung des Lohnes verlustig, der für die schriftliche Taṣlija verheissen ist; ja es habe den Anschein, als ob man diese Verheissung gleichgiltig auf-

---

1) Lane, Manners and Customs[5] (1871) I, 104, Arabian Society in the Middle Ages (London 1883) 12.

2) Ḳadî ʻIjâḍ, Śifâ' II, 116, Al-mawâhib al-ladunijja VI, 414, Nawâdir al-Ḳaljûbî 69 فضل الصلاة على النبى يوم الجمعة.

3) Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter und Redensarten (Haag 1886), Nr. 3, S. 12.

4) Burton, Thousand nights and a night, V, 65, Anmerk.

5) Vgl. die Legende bei Ibn Baśkuwâl ed. Codera I, 315.

6) In der unten, Abschnitt V, zu erwähnenden zejditischen Handschrift wird ständig folgendes Siegel angewendet: صللم (sowie عللم für عليه السلام); es wäre zu untersuchen, ob diese Abkürzungsart bei zejditischen Schreibern in weiterem Kreise üblich ist.

nähme und dieselbe gar nicht anstrebte.[1]) Nichtsdestoweniger kommt aber bereits in verhältnissmässig alter Zeit (2.—3. Jahrh.) eine (anders gestaltete) Abbreviatur der Formel vor; jedoch es ist bezeichnend, dass sie das Element صلّى الله unberührt lässt und sich bloss auf die Worte عليه وسلّم erstreckt. Professor Karabacek war so freundlich, mir darüber (unter dem 16. Sept. 1895) die folgende Mittheilung zugehen zu lassen:

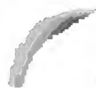
„Der im Führer durch die Ausstellung „Papyrus Erzherzog Rainer“ S. 211, Nr. 789 beschriebene Papyrus [derselbe ist aus dem Jahre 253] hat auf der Rückseite den Rest eines Protokolles; dieser Rest enthält u. a. die Formel محمد النبى صلى الله عسلم..... Der Papyrus, Führer S. 174, No. 665 [Ende des zweiten, Anfang des dritten Jahrhunderts], verso Zeile 15....... kann auf Grund der Buchstabenmessung und des überlieferten Textes die betreffende Formel, obwohl sie theilweise zerstört ist, nicht anders gehabt haben.“

In das Gebiet der schriftlichen Taṣlija gehört auch der zuerst durch den Chalifen *Hârûn al-rašîd* angeordnete Kanzleibrauch, in der Einleitung aller officiellen Schriftstücke der auch bis dahin üblichen Anrufung Gottes (*Basmala*) die *Taṣlija* für den Propheten folgen zu lassen (Abû-l-Maḥâsin I, 503); der Barmekide *Jaḥjâ b. Châlid* soll der erste gewesen sein, der diese Verordnung des Chalifen in einem amtlichen Acte ausgeführt hat (Muḥâḍarât al-udabâ' I, 57). Dem Kanzleigebrauch scheinen die Autoren die Anwendung der Taṣlija an der Spitze ihrer Bücher nachgeahmt zu haben. Im zweiten Jahrhundert finden wir sie noch nicht an dieser Stelle der Litteraturproducte; man begnügte sich mit dem blossen Bismillâh. Erst im dritten Jahrhundert erscheint dieselbe im Anschluss an die Anrufung Gottes (z. B. in den ersten Zeilen des Ṣaḥîḥ-Werkes des Muslim und der Sunan des Ibn Mâǵa), aber ohne sich in diesem Zusammenhange als unerlässliche litterarische Formel fest behaupten zu können. Erst vom fünften Jahrhundert an scheint sie als obligater Bestandtheil der Büchereinleitungen allgemein durchgedrungen zu sein.

III.

Bei dem in der muhammedanischen Gesetzlichkeit vorherrschenden Bestreben, jede gottesdienstliche Uebung, ob Wort oder Hand-

1) Naṣr al-Hûrînî, Al-maṭâli' al-naṣrijja (Kairo 1275) 201: لكن نهى العلماء عن تقليدهم فى ترك كتابة التصلية لانّ فيه إعراضا عن اكتساب الثواب العظيم الوارد فى حديث الخ.



lung, bis in die kleinsten Einzelheiten ihrer Formen zu discipliniren und mit einem breiten Wall von gesetzlichen Regeln zu umgeben, kann man füglich erwarten, dass dies Verfahren auch an der Taṣlija-Formel zur Geltung komme. Es hätte jedoch wenig Interesse, wenn wir hier eine grössere Auswahl solcher Regeln folgen liessen, um so weniger als solche Ausgeburten der Studierstuben muhammedanischer Theologen in der Praxis nur geringe Geltung haben und auch unter den Muhammedanern nur gelehrtes, weniger praktisches Interesse finden. Dies kann auch das eine Beispiel zeigen, das wir zur Charakteristik dieser Bestrebungen erwähnen möchten. Es wird, freilich — wie es scheint — erst um das sechste bis siebente Jahrhundert, die Forderung gestellt, dem Wortlaute des Korangebotes (صلّوا عليه وسلّموا تسليمًا) entsprechend der Taṣlija immer das Taslîm folgen zu lassen. Man beruft sich gewöhnlich auf Al-Nawawî für die Regel يكره إفراد الصلاة عن السلام.[1]) Der gelehrte Mollah ʿAlî al-Ḳârî verfasste eine eigene Abhandlung über diese Frage.[2]) Aus der Litteratur könnte die Kenntniss oder gar die Anerkennung und praktische Berücksichtigung dieser Schulregel keineswegs gefolgert werden. Der soeben erwähnte *Al-Nawawî* hat in seinem Commentare zu den ersten Zeilen des Ṣaḥîḥ-Werkes des Muslim seinen Autor wegen der Ausserachtlassung jener Regel, von der man im dritten Jahrhundert wohl noch keine Ahnung hatte, zu rechtfertigen (I, 27: ثمّ انّه ينكَر على مسلم كونه اقتصر على الصلاة على رسول الله صلعم دون التسليم) und *Al-Chafâǵî* kann den Ḥarîrî, der die geforderte Combinirung auch in der Eulogie zu seinen Makamen (ed. de Sacy² 5, 6) unterlässt, darüber tadeln, dass er die Regel an der betreffenden Stelle der *Durra* nicht eingehalten hat.[3]) Dasselbe hätten gestrenge Commentatoren auch dem Al-Zamachśarî (s. die Einleitungen in seine Werke) und noch einer grossen Anzahl von musterhaften arabischen Autoren, selbst aus der Zeit nach Al-Nawawî, vorwerfen können; ein Beweis dafür, wie wenig sich die Litteraten an die Vorschriften der Gesetzerläuterer kehren.

Viel einschneidender als die soeben erwähnte kleinliche und nebensächliche Modalität ist aber die von den muhammedanischen Religionsparteien in Lehre und Leben viel umstrittene grundsätzliche Frage, die den Anwendungskreis der Taṣlija-Eulogie zum Gegenstande hat.

---

1) Al-Zurḳânî, Commentar zu den Mawâhib ladunijja VI, 418.

2) Ahlwardt, Berliner Katalog III, 428.

3) Al-Chafâǵî, Śarḥ al-durra (ed. Stambul 1299) 6, Thorbecke's Ausgabe der Durra, 2, Anm. d.

Wir werden bald sehen, dass dieser Kreis in alten Zeiten durch eine beschränkende Disciplin nicht eingeengt war, dass vielmehr jene Eulogie ohne Einschränkung auf jede Person, die in kleinerem oder grösserem Kreise Gegenstand der Verehrung war, angewandt wurde.

Mit dem Ueberhandnehmen der ší'itischen Sectirerei, welche die 'Aliden im Unterschiede von den thatsächlichen Herrschern (im ší'itischen Sinne: Usurpatoren) immer mehr und mehr in die Würdigkeitssphäre des Propheten, als dessen geistliche Erben sie in jenen Kreisen galten, hinaufzurücken bestrebt war, wurde es ein hervorragendes Interesse der herrschenden Orthodoxie, in der Dogmatik sowie in der alltäglichen Bethätigung ihrer Lehren die Scheidewand recht sichtbar zu machen, durch welche die in Muhammed abgeschlossene und durch blosse Blutsverwandtschaft nicht weiter vererbbare Würde des Propheten Gottes von der seiner Nachkommenschaft getrennt wird.

Diese Sonderwürde Muhammeds (die er höchstens mit den ihm vorangegangenen Propheten theilen kann) sollte besonders auch in der Eulogie zum Ausdruck kommen. Die Taṣlija dürfe nur den auf dieser höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit stehenden Personen gewidmet werden.

Eine nicht gut verbürgte Nachricht lässt 'Omar II. diese Beschränkung in einem Erlass anordnen.[1]) Dieser Bericht kann aber kaum ernst genommen werden. Denn die Meinungsverschiedenheit und das Schwanken der ältesten theologischen Schulen des zweiten und dritten Jahrhunderts in der präcisen Abgrenzung des Anwendungskreises der Taṣlija-Eulogie ist ein Beweis dafür, dass dieselbe auch noch geraume Zeit nach jenem frommen Chalifen, auf dessen Initiative man in späteren Zeiten religiöse Massregeln gern zurückgeführt hat, lange nicht als endgiltig entschieden betrachtet werden kann. Die bezüglichen Fragen werden vielmehr erst mit der Ausbildung der theologischen Schulparteien unter den 'Abbâsiden aufgetaucht sein und begonnen haben Gegenstand der Discussion zu bilden. Es ist bemerkenswerth, dass — wie aus der auf diese Frage bezüglichen religionsgesetzlichen Litteratur ersichtlich ist — neben der, zumeist in der mâlikitischen Schule hervorgetretenen,[2]) aber auch in dieser nicht allgemein durchgedrungenen Bestrebung

1. den Gebrauch der Eulogie — mit Ausschluss auch aller anderen Propheten — auf Muhammed zu beschränken; neben dem Brauch

---

1) Aus dem كتاب الاحكام des Ismâ'il b. Isḥâḳ angeführt bei Al-Zurḳâni, Commentar zu den Mawâhib ladunijja VI, 421.

2) Mawâhib l. c. 419. Diese Ansicht acceptirt auch der Verfasser des LA s. v. على XIX, 199 unten: وهذا الدعاء قد اختلف فيه هل يجوز إطلاقه على غير النبىّ صلعم أم لا والصحيح أنّه خاصّ له ولا يقال لغيره.

2. die Grenzen der Anwendung der in Rede stehenden Eulogie über Muhammed hinaus auf alle Propheten[1]) auszudehnen,

3. auch die Meinung zu Worte gekommen ist, dass die Taṣlija-Eulogie solchen Beschränkungen überhaupt nicht unterliege.

Am bündigsten sind die verschiedenen Meinungen in dem Buche *Al-šifâ' bi-ta'rîf ḥuḳûḳ al-Muṣṭafâ* vom Ḳâḍî ʻIjâḍ (s. oben 98) zusammengestellt:

Textausgabe (lith.) Stambul 1295, II, 7; Ausgabe mit dem Commentar des Mollâh ʻAlî al-Ḳârî (Stambul 1299) II, 147 ff.:

عامّة اهل العلم متّفقون على جواز الصلاة على غير النبىّ صلعم([2] وروى عن ابن عبّاس انّه لا يجوز الصلاة على غير النبىّ صلعم وروى عنه لا تنبغى الصلاة على احد الاّ النبيّين وقال سفيان يكره أن يصلّى الاّ على نبىّ ووجدتُ بخطّ بعض شيوخى مذهب مالك انّه لا يجوز ان يصلّى على احد من الانبياء سوى محمّد صلعم([3] وهذا غير معروف من مذهبه وقد قال مالك فى المبسوط ليحيى بن اسحاق أكره الصلاة على غير الانبياء ولا ينبغى لنا أن نتعدّى ما أُمِرْنا به، قال يحيى بن يحيى([4] لست آخذ بقوله ولا بأس بالصلاة على الانبياء وعلى غيرهم.

1) Die Samaritaner, welche in vielen Aeusserlichkeiten (sie benutzen z. B. mit Vorliebe die Hiǵra-Datirung) gern muhammedanische Formeln nachahmen, haben in ihren arabischen Schriften auch in diesem Sinne die Taṣlija angewendet: عليهم افضل الصلاة والسلام nach Erwähnung der Propheten. De Jong, Catalog. Codicum orientt. Bibl. Acad. Reg. Scient. Amstelod. (Leiden 1862) 49. Vgl. רצון יהוה עליו in der von Neubauer herausgegebenen Chronique Samaritaine (Paris 1873) 35, 14. 17, was eine samaritanische Uebersetzung des muhammedanischen رضوان الله عليه ist. Vgl. S. Kohn, Zur Sprache, Litteratur und Dogmatik der Samaritaner 225.

2) Selbstverständlich nur Propheten ausser Muḥammed (ʻAlî al-Ḳârî). Auch die Engel hat man in diese Kategorie stets mit einbegriffen; die Gleichstellung Muhammeds mit ihnen hinsichtlich der Eulogie ist aus folgendem Spruch ersichtlich: وامّا كبار الملائكة فاربع جبرائيل وميكائيل واسرافيل ومحمّد صلّى الله عليهم اجمعين Chams rasâ'il (ed. Stambul 1301) 127.

3) Vgl. oben S. 107, Anm. 2.

4) Unmittelbarer Schüler des Mâlik, der das Madhab M. in Andalusien einbürgerte und auf dessen Ueberlieferung der gangbare Text des Muwaṭṭa' zurückgeht. Muh. Stud. II, 221.

Unter diesen verschiedenen Meinungen ist in der muhammedanischen Gesetzlichkeit die Ansicht zum Siege gelangt, nach welcher die Taṣlija das ausschliessliche Privileg der Propheten ist,[1]) worin Muḥammed den übrigen Propheten gegenüber keinen Vorzug hat; z. B. ابراهيم صلعم (B. Anbijâ' nr. 9)[2]). Auch in der Liturgie hat sich ja die Formel festgesetzt, in welcher gerade Ibrâhim als Prototyp der dem Muhammed gewidmeten Taṣlija erscheint; wir meinen die Worte der Taśahhudformel: اللهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد كما صلّيت على ابراهيم الخ (Al-Muwaṭṭa' I, 300). Darüber hinaus könne aber das صلعم nicht gehen; nicht als ob es — so sagen die Theologen — ausser den Propheten keine Menschen gäbe, welche eines solchen Wunsches würdig wären, sondern weil die Altvorderen diesen religiösen Sprachgebrauch festgestellt haben und der Sunna-Getreue in allen Dingen in ihren Spuren wandeln müsse. Auch die Worte عزّ وجلّ, so argumentiren sie, könnte man ja mit vollem Recht auch auf Muhammed anwenden; auch er ist mächtig und erhaben. Nichtsdestoweniger würde jeder einer Blasphemie schuldig werden, der diese durch den religiösen Sprachgebrauch der Alten auf Gott beschränkten Epitheta auf Sterbliche ausdehnen wollte.[3])

Wir können aus folgendem Beispiele ersehen, wie peinlich die sunnitische Theologie bestrebt war, jede Spur der Ausdehnung der Taṣlija auf Personen, welche nach ihrer Anschauung dazu unbefugt sind, auszumerzen. Bei Mâlik (Al-Muwaṭṭa' I, 90) erzählt 'Abdallâh b. Dînâr: رأيت عبد الله بن عمر يقف على قبر النبىّ صلعم

1) Unrichtig ist die Angabe De Sacy's (Gr. arabe[1] I, 73), wonach صلعم bei Muhammed, bei den anderen Propheten (wie Abraham etc.) عم angewandt werde.

2) Wenn man jedoch bei anderen Propheten diese Eulogie anwendet, verbindet man sie gern mit einer Miterwähnung Muhammed's, z. B. موسى صلوات الله على نبيّنا وعليه (LA خضر V, 332, 7, desgleichen bei عيسى ibid. علم XV, 314, 6) u. a. m.

3) Al-Nawawî zu Muslim III, 72: قال اصحابنا لا يصلى على غير الانبياء الّا تبعًا لان الصّلاة فى لسان السلف مخصوصة بالانبياء صلاة الله وسلامه عليهم كما ان قولنا عزّ وجلّ مخصوص بالله سبحانه وتعآ فكما لا يقال محمّد عزّ وجلّ وان كان عزيزا جليلا لا يقال ابو بكر صلعم وان صحّ المعنى.

فيصلّى على النبىّ صلعم وعلى ابى بكرٍ وعمر. Nun war es den orthodoxen Tradenten anstössig, dass in dem angeführten Wortlaute das „Beten über“ implicite auch auf die ersten Chalifen bezogen wird. Da musste eine Textcorrectur abhelfen, indem man (s. die Varianten bei Zurḳ.) den Wortlaut in folgender Weise veränderte: يصلّى على النبىّ صلعم ويدعو لابى بكر وعمر. An diesem Beispiel können wir wieder sehen, wie es zuweilen grundsätzliche Rücksichten sind, welche die äusserlich als ganz gleichgültig erscheinenden Varianten in der Ueberlieferung der Ḥadît-Texte hervorgerufen haben.[1])

IV.

Keine Spur solcher Beschränkungen des Gebrauches der Taṣlija-Formel ist im ersten muhammedanischen Jahrhundert zu bemerken.

Wenn wir uns in den Ueberlieferungen aus jener ersten Epoche des Islam umsehen, werden wir leicht zur Ueberzeugung gelangen, dass die freie Anwendung der Taṣlija[2]) durch theologische Massregeln noch nicht gehemmt war, dass man jene Formel vielmehr, wie dies noch Jaḥjâ b. Jaḥjâ (st. 226) auch fortan beizubehalten wünschte (s. oben S. 95), unbedenklich auf verstorbene Leute der verschiedensten Kategorien angewendet hat. Der Dichter Ḥassân sagt in seinem Trauergedicht auf Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib صلّى الله عليك فى جنّة الخلد (Dîwân ed. Tunis 78, 14), Kaʿb b. Mâlik von den bei Mu'ṭa gefallenen Kriegern des Islam:

صلّى الإلهُ عليهم مِن فِتْيَةٍ ۞ وسقى عظامَهم الغمامُ المُسْبِلُ

(IHiśâm 700, 5, vgl. 629, 12), Ǵerîr von dem im Kriege gefallenen Baḥr b. Mubaśśir (Ansâb al-aśrâf 14)[3]):

صلّى الإلهُ عليك يا ابنَ مبشّرٍ ۞ إمّا ثَوَيْتَ بمُلْتقى الأَجْنادِ

und eine Martija auf den gefallenen Chârigiten Muslim b. ʿUbejs (ibid. 89 ult.), beginnt mit den Worten:

ثَوَى ابنُ عُبيسٍ الماضى حميدًا ۞ إلهُ الناسِ صلّى على الشهيدِ

1) Vgl. Muhammed. Stud. II, 240.

2) Ebenso frei wird auch die عم-Formel angewandt, z. B. Opusc. arab. ed. Wright 122, 7, 'Iḳd II, 30, u. a. m.

3) Diesem Kriegshelden widmet auch Abû-l-Saffâḥ al-Jarbûʿî dieselbe Formel, Opusc. arab. 116, 8 = Ansâb 23, 9, übrigens auch dadurch beachtenswerth, dass neben Gott auch der Prophet (der Fürsprecher, dem gehorcht wird) Subject von ṣallâ ist.

Noch der Chalif Al-Manṣûr wendet die Taṣlija-Eulogie in einem Trauergedicht auf den gelehrten Theologen ʻAmr b. ʻUbejd an (Jâḳût IV, 479, 20).

Dies sind Glaubenskämpfer, Märtyrer, fromme Leute und man könnte leicht glauben, dass sie diese ihre Würde für die in späteren Zeiten so ausnahmsweise hoch geschätzten Eulogie fähig machte. Dem ist aber nicht so. Ḥâriṯa b. Badr wendet dieselbe Eulogie auf Zijâd b. abîhi an (Jâḳût I, 940, 13); der vor dem Grabe des Chalifen Al-Walîd vorüberziehende Al-Faḍl b. ʻAbbâs begrüsst damit das Grab des fürstlichen Wohlthäters (Aġ. XV, 4, 2: صلّى الاله عليك من قبر), Ǵarîr ruft (freilich mit der Einsetzung der Engel für Gott) seiner verstorbenen Gattin nach (Kâmil 723, 7):

صلّى الملائكة الذين تُخُيّروا ✿ والصالحون عليكِ والأبْرار

und der ungestüme Al-Ḳattâl den mit der Karawane fortziehenden Frauen (Ag. XX, 164, 15; Jâḳ. IV, 351 ult. wird der Vers von Al-Râʻî citirt):

صلّى على عمرةِ الرحمنُ وابنتِها ✿ ليلى وصلّى على جاراتها الأُخَر

Insbesondere den Mitgliedern der Familie des Propheten, den Abkömmlingen des ʻAlî und der Fâṭima wird das fromme Volk jene Eulogie gewidmet haben. Tief wurzelte immerfort, und noch bis zum heutigen Tage, die religiöse Pietät für die ʻAliden, namentlich aber für die durch den Hass der dynastischen Feinde vernichteten Märtyrer aus dieser Familie im Herzen aller Muhammedaner. Nur sehr wenig Erfolg hatten im Gesammtgefühle der muhammedanischen Welt die Anstrengungen der Umejjaden, die Neigung für die ʻAlîden aus den Herzen der Gläubigen zu reissen und die Lehren doctrinärer Fanatiker, welche mit theoretischen Waffen gegen das Gemeingefühl ankämpften. Wenn man von der dynastischen Frage absieht, kann man füglich behaupten, dass das Bewusstsein von den Vorzügen und der Heiligkeit der ʻAlîden niemals aufgehört hat, in der ganzen Ausdehnung des Islam, auch des sunnitischen, tief eingewurzelt zu sein. Was man *taśajju' ḥasan* nennt,[1]) ist wohl allgemein muhammedanische Sinnesrichtung. Von einer so massgebenden Autorität des sunnitischen Islam, wie es der Imam Al-Śâfiʻî war, konnte man ja behaupten, er sei شديد في التشيّع gewesen (Fihrist 209, 18).[2]) Zumal die populäre Religion und Pietät hat auch in diesen Dingen ganz andere Wege eingeschlagen als jene, welche die starre Schuldogmatik vorzeichnete.[3]) Und diese Thatsache machte es auch

1) Vgl. Muhammed. Studien II, 110.

2) Vgl. de Goeje, diese Zschr. XLVII, 112.

3) In einem von Stumme, Dichtkunst und Gedichte der Schlûḥ (Leipzig 1895) bearbeiteten berberischen Gedichte über die Einnahme der Stadt Algier

der theologischen Schule unmöglich, sich vom Cultus der ʻAliden völlig loszusagen. Das Ḥadîṯ ist auch in diesen Verhältnissen ein treues Spiegelbild der herrschenden Strömungen des religiösen Lebens und nur schwer könnten die in orthodox sunnitischen Kreisen gangbaren Ḥadîṯsprüche gezählt werden, welche die Verherrlichung der ʻalidischen Familie zum Gegenstande haben und auch von den strengsten sunnitischen Kritikern nicht beseitigt werden konnten. Einer der Verfasser der sechs kanonischen Traditionssammlungen, *Al-Nasâʼî* (st. 303) fühlte sich, als er bei einem Besuche in Damaskus die Erfahrung machte,[1]) dass sich viele Bewohner dieser Stadt von der Verehrung ʻAlîs abwendeten, sogar veranlasst, unter dem Titel *Kitâb Chaṣâʼiṣ Emîr al-muʼminîn ʻAlî b. Abî Ṭâlib*, die auf die Vorzüge des ʻAlî und seiner Kinder bezüglichen Ḥadîṯe zu sammeln; in dieser, unlängst (Kairo, Chejrijja-Druckerei 1308) auch im Druck erschienenen Sammlung wird man viele jener Aussprüche finden, welche der Šîʻitensecte als dogmatische Argumente dienen. Syrien, das schon seit der Auflehnung seines Statthalters gegen den vierten Chalifen und später als Sitz der umejjadischen Gewalt von anti-ʻalidischem Geiste durchtränkt war, wird wohl eine Ausnahme vom Gesammtgeiste der muhammedanischen Welt gebildet haben, deren breite Volksschichten von ʻalidischen Sympathien tief erfüllt blieben.

In sehr lebhafter Weise wird dies Gefühl durch eine Erzählung gekennzeichnet, welche man zuweilen[2]) als Veranlassung eines dem Al-Farazdaḳ zugeschriebenen[3]) Gedichtes anführt, in welchem die volksthümliche Verehrung für die ʻalidische Familie zu klangvollem Ausdruck gebracht ist (Aġ. XIX, 40 ult. ff.)[4]). Der Prinz Hišâm, Sohn des Chalifen ʻAbd-al-malik befindet sich zur Erfüllung der Wallfahrt in der heiligen Stadt. Leute aus Syrien tragen ihn, auf einem Tragsessel thronend, auf ihren Schultern um das Heiligthum herum; in so stolzer Weise betheiligte sich der umejjadische Fürstensohn an dem rituellen Umzug der Menge um das alte Heilig-

geht S. 68 die Anrufung **Fâṭima's** Muhammed's und ʻ**Alî's** der Anrufung Gottes **voraus**. Man könnte nicht sagen, dass den Verfasser šîʻitische Neigungen leiten oder dass solche bei seinem Publicum vorauszusetzen waren. An solchen Dichtungen kann man die volksthümlichen Erscheinungs- und Aeusserungsformen des Islam am besten beobachten.

1) Einleitung zu den Chaṣâʼiṣ: وصنعه لمّا دخل دمشق ووجد كثيرا ممّن به منحرفين عنه كرّم الله وجهه.

2) Bei Al-Balawi (andalusischer Gelehrter 6. Jahrh.) Kitâb Alif-bâ (Kairo 1287) II, 299f. Bereits Al-Namari (st. 463) weist auf Interpolationen in diesem Gedichte hin, Bahǵat al-maǵâlis (Kairoer Hschr. Adab, nr. 434) I, fol. 117ª:

وفيها ابيات لم اذكرها لأنّى أظنّها مضافة مفتعلة.

3) VV. 1, 5, 8, 10, 7, 6, dieses im Aġ. aus 20 Versen bestehenden Gedichtes (bei Al-Balawî hat es 29 Verse) werden Ḥam. 710 dem Ḥazin al-Lejtî zugeschrieben.

4) Vgl. die Beyruter Maǵânî al-adab VI. 254f.

thum. Da bemerkt man plötzlich, wie das ungestüm sich drängende Volk vor einem in bescheidener Kleidung auftretenden Jüngling mit majestätischer Stirn „als ob die Sonne zwischen seinen Augenwimpern aufginge“, ehrfurchtsvoll Platz macht, um ihm den Zutritt zu dem dicht umlagerten „schwarzen Stein“ zu erleichtern. Der Prinz fragt bestürzt seine Umgebung, wer denn der Jüngling sei, dem man hier Zeichen von Ehrfurcht bietet, die man selbst dem stolzen Fürstensohn versagt? Es war ein Enkel des ʿAlî.

„Er ist es — so rief ein Dichter dem Prinzen zu — dessen Schritt die Wüste kennt, das heilige Haus kennt ihn, und es kennt ihn das profane und das geheiligte Gebiet;

„Es ist der Sohn der Fâṭima, wenn du's noch nicht wissen solltest, mit dessen Ahn die Reihe der Propheten Gottes schliesst;

„Deine Frage: „wer ist dies?“ kann ihm nicht schaden; es kennen die Araber und auch die Perser, den du nicht kennen willst;“

„Sehen ihn die Ḳurejšiten, so sagt ihr Sprecher: „Die Vorzüge dieses Menschen sind das Ziel alles Adels“

und so fort bis zu den Worten V. 17:

„Ihre Erwähnung folgt in allen guten Dingen der Erwähnung Gottes und alle Rede wird damit geschlossen.“

مقدّم بعد ذكر الله ذكرهُمُ ☆ فى كلّ برّ[1] ومختوم به الكلم

Die in diesem Gedicht ausgedrückten Gedanken sind der Inbegriff des Verhältnisses, in dem das von theologischen Unterscheidungslehren wenig beeinflusste Volksgefühl zu der von den orthodoxen Theoretikern ganz anders beurtheilten Frage stand: welche Stellung die ʿAliden im Gefühle der Muhammedaner einzunehmen haben. Man hat es sich nicht nehmen lassen, die Familie des Propheten theilhaftig zu machen an der Auszeichnung, die man dem Andenken des Propheten selbst gewährt, so oft man seinen geheiligten Namen erwähnt.

V.

Es konnte nicht gut angehen, im Gegensatz zum Gesammtgefühl der muhammedanischen Gemeinde dauernd ein starres Gesetz zu decretiren, dessen Geltung im Leben durch die thatsächlichen Neigungen der Gläubigen illusorisch ward.

Die orthodoxe Lehre musste dem *Iǵmâʿ*, wie so oft, auch in diesem Falle durch Zugeständnisse huldigen; darauf hat sie sich

1) Bei Balawi l. c. 300 penult. أمر.

immer verstanden. Das orthodoxe Zugeständniss ist in unserem Falle in den zwei Wörtchen إلاّ تبعًا gegeben, die man oben auf S. 109, 4 v. u. wohl nicht übersehen hat. Der Sinn derselben ist folgender. Die Ausdehnung der Taṣlija auf Personen, die ausserhalb der durch den gesetzlichen Brauch gezogenen Grenzen stehen, ist nur in dem Falle verpönt (مكروه)[1], wenn eine solche Person, oder solche Personen selbstständig genannt werden; wenn aber die Erwähnung derselben junctim erfolgt, d. h. der Erwähnung des Propheten unmittelbar angeknüpft ist, so dürfe die Taṣlija-Eulogie auch auf sie bezogen werden.[2]) Diese gesetzlich zugelassene Ausnahme sanctionirt nur die in der Liturgie und auch sonst im muhammedanischen Leben häufig angewendete Formel: صلى الله عليه وعلى آله[3]). Für das Âl, die Familie des Propheten war dadurch eine Formel gefunden, eine Bedingung, unter welcher dieselbe in die Taṣlija mit einbegriffen werden konnte.

Die Schicksale der Wörtchen „*wa'alâ âlihi*" werfen lehrreiche Streiflichter auf die Art, wie innerhalb der Parteikämpfe des Islam die grossen Thesen in kleinlichen Aeusserungen sich zur Geltung emporringen. Denn auch innerhalb des Zugeständnisses, das die orthodoxe Theologie durch die Zulassung der Anknüpfung des *Âl* nicht so sehr den šî'itischen Gegnern als den allgemeinen Sympathien der von dogmatischer Exclusivität nicht beeinflussten muhammedanischen Welt machte, ist man bestrebt gewesen, die Folgerungen, die aus der nothgedrungen zugelassenen Formel gezogen werden könnten, möglichst abzuschwächen. Man wehrte sich, so weit es nur anging, gegen die Möglichkeit einer Ausbeutung der abgerungenen Worte. Auf beiden Seiten klügelte man eine Menge Spitzfindigkeiten aus, um die Worte „und auf seine Familie" als Document für und wider den religiösen Parteistandpunkt zu gestalten. Es ist leicht begreiflich, dass sich für die in Frage stehende Formel innerhalb des sunnitischen Islams besonders die 'alidische Liebhaberei interessirt hat; das Ḥadîṯ, welches die Verpflichtung lehrt, in der Liturgie das Ṣalât 'alâ ahl al-bejt mit dem Ṣalât 'alâ al-nebî zu combiniren,

1) Die Ausdehnung der Taṣlija auf unbefugte Personen wurde — wohl angesichts der den Schuldoctrinen zuwiderlaufenden Praxis — bloss in die Kategorie des مكروه (vgl. Ẓâhiriten 67, nr. 4) eingeordnet, aber nicht als streng genommen حرام erklärt.

2) Al-Bejḍâwi II, 134, 21: وتجوز الصلاة على غيره تبعًا وتكره استقلالا. Für letzteres Wort finden wir häufig auch إفرادًا.

3) Auch andere Nomina werden je nach dem Parteistandpunkte angeschlossen: وعلى اصحابه u. s. w.

wird vom berüchtigten šî'itischen Ḥadîṯ-Erfinder, Ǵâbir al-Ǵu'fî verbreitet (Šifâ II, 111).

Die allgemeine Annahme der Âl-Formel ist eigentlich ein Sieg der im Volke festwurzelnden Liebe zur Familie des 'Alî über den Doctrinarismus der orthodoxen Theologen. Diese mäkeln nun nach Möglichkeit an ihrem Zugeständniss. Zunächst dringen sie darauf, dass durch die Einschiebung der Präposition على (also: وعلى آله) eine formelle Scheidewand zwischen dem Propheten und seinem Âl gezogen, und durch diese Einschiebung gleichsam bekundet werde, dass beide wohl in einem Athemzuge erwähnten Gegenstände der Lobpreisung nicht auf den gleichen Grad der Hochstellung Anspruch haben, zu welchem sie die u n v e r m i t t e l t e Aneinanderknüpfung durch ein unmittelbar verbindendes Wâw (وآله) erheben würde.[1]) Šî'itisch beeinflusste Schriftsteller hingegen werden immer lieber وآله schreiben als وعلى آله[2]), oder, wenn sie dagegen grammatische Bedenken haben, diesen directen Anschluss mindestens bei Wendungen wie على محمّد وآل محمّد fordern. Ihre Grammatiker machen sogar den Versuch, das Wâw in diesen Formeln als واو المعيّة zu fassen, und in folgerichtiger Weise, für das ohne Präposition darauffolgende Nomen den Accusativ zu fordern; alles dies, um die Ebenbürtigkeit des *Âl* mit dem Propheten durch solche syntaktische Rührigkeit um so deutlicher zu Tage treten zu lassen. Der šî'itische Notizenkrämer *Bahâ al-dîn al-'Âmilî* hat uns darüber folgende Auseinandersetzung überliefert:

Keškûl (ed. Bûlâḳ 1288) 277:

قال القطب الراوندى فى شرح الشهاب الأَوْلى أن يقال صلّى اللّه عليه وعلى آلِهِ لأنّ العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجارّ ضعيف واذا قيل صلّى اللّه على محمّد فالأَوْلى ان يقال وآلَ محمّد ولا يُعاد الجارّ ليكون الكلام جملة واحدة، واقول اذا اردنا أن يكون الكلام فى الصورة الأُولى ايضا جملة واحدة فانّا نقول وآلَهُ بالنصب

1) Ḥâšija zu Ibn Hišâm's Šuḏûr al-ḏahab von Šejch 'Ubâda al 'Adawî (Kairo 1303) I, 11: وعلى آله: أتى بعَلَى ردًّا على الشيعة الذين يمنعون الفصل بينه وبين آله بعَلَى مستدلّين بحديث لا أصلَ له وهو لا تفصلوا بينى وبين آلى بعلَى.

2) Z. B. Aġ. XIX, 45, 23; Elfachri ed. Ahlwardt 142, 3; 157, 4 v. u.

على ان تكون الواو بمعنى مع كما قالوا فى نحو مالك وزيداً وقد ذكره الكفعمىّ فى حواشى مصباحه (1)،

Aber auch intransigente Sunniten waren um eine syntaktische Finte nicht verlegen, durch welche sie an der fraglichen Formel ihren strengen Standpunkt hervortreten lassen. Die Formel lautet: „Segne den Muhammed und seine Familie so wie du gesegnet hast den Abraham" (s. oben S. 109, 8). Nun ordnen diese Ultra-Sunniten die Formel in folgender Weise an. „Segne den Muhammed; und seine Familie wie du gesegnet hast den Abraham."[2]) Durch diese Trennung wird die Familie des Muhammed nicht ihm selbst, sondern dem Abraham beigeordnet und das Zugeständniss an den śî'itischen Standpunkt scheinbar aufgehoben oder mindestens abgeschwächt.[3])

Daneben hat die Interpretation des Ausdruckes *âl* selbst der sunnitischen Bedächtigkeit genug Spielraum gelassen, um die zu Gunsten der Familie des 'Alî in der Eulogie gemachte Concession einzuschränken, ihren Werth herabzudrücken. Sehr angesehene Theologen lehrten in diesem Sinne, dass unter dem fraglichen Worte gar nicht Mitglieder der engern Familie des Propheten, sondern alle Banû Hâśim im weitesten Sinne, oder gar ohne Ausnahme alle Muhammedaner, oder die Frommen ohne Unterschied der genealogischen Zugehörigkeit zu verstehen seien.[4]) Andere lehren, dass die Bedeutung von „*wa-'alâ âlihi*" je nach Zusammenhang und Anlass verschieden aufzufassen, demnach in der Eulogie, in der es sich um Gebete handelt, auf alle jene zu beziehen sei, deren Gebet auf

1) In den Glossen zu مصباح المتهجّد von Abû Ġa'far al-Ṭûsi (st. 460).

2) وعلى آل محمد كما صليت bei Al-Zurkâni's Commentar zu den Mawâhib ladunijja VI, 396.

3) Zu beachten ist hierbei, dass z. B. Ibn al-Anbâri in seiner Einleitung zum Kitâb al-aḍdâd sowie auch Al-Zamachśari am Anfang des Mufaṣṣal das *Salât* für Muhammed von dem *Salâm* resp. *Riḍwân* für sein Âl scheidet. Aber darin wird kaum Absichtlichkeit zu suchen sein. Denn einerseits finden wir die Zusammenfassung in anderen Werken des letztern Verfassers (Kaśśâf, Asâs al-balâġa); andererseits ist die Trennung auch in einem so rein śî'itischen Document wie dem bei de Sacy, Chrestom. ar.[1] I, 264, 5 ff., 280, 7 ff., mitgetheilten fâṭimidischen Aufruf zu finden.

4) Commentar zur Ġazarijja (über Koranlesekunst) vom Sohne des Verfassers (Handschr. in der Bibliothek des Grafen Landberg): والمراد بآل النبىّ صلعم قرابته وهم بنو هاشم وبنو المطّلب على الاصحّ عند الشافعىّ، وقيل كلّ مسلم واختاره النووى فى شرح مسلم وقيل الاتقياء من امّته وقيل اهل بيته اذ آل الرجل اهل بيته الذين يؤول امرهم اليه.

Erhörung Anspruch hat, also so ziemlich wieder auf alle Rechtgläubigen.[1]) Es ist möglich, dass der Gebrauch einer Variante der umstrittenen Formel:[2]) صلّى الله على محمّد وذويه ihren Ursprung dem Bestreben verdankt, solche Vieldeutigkeit hervorzurufen. Da die Commentatoren und Glossatoren arabischer Werke bis in die neuesten Zeiten ihre Arbeit regelmässig auch auf die Einleitungsformeln ihrer Grundschrift ausdehnen, so wird wohl selten ein erklärendes Werk zu finden sein, in welchem nicht der Standpunkt des Verfassers zu allem Anfang an der Glosse zu dem untrüglich wiederkehrenden *wa 'alâ âlihi* zu Tage träte.

Um nun jeder Zweideutigkeit hinsichtlich der Beziehung des *Âl* zuvorzukommen, haben es auch innerhalb des sunnitischen Islam Schriftsteller, die sich 'alidischen Neigungen nicht verschlossen, vorgezogen, die Lobpreisung der engern Prophetenfamilie in den Einleitungseulogien ihrer Schriften in deutlicher Weise zu kennzeichnen. Bei äusserst-sunnitischen Autoren werden dem Âl häufig die Vertreter von Ordnungen angereiht, die in der śî'itischen Partei nichts weniger als Gegenstand der Ehrung sind, wie z. B. ausser den „Genossen" im allgemeinen, auch besonders noch die ersten drei Chalifen.[3]) Selten fehlt die Beziehung auf die Gattinnen (ازواج[4])) des Propheten im Anschluss an das *Âl*. Die ausdrückliche Bekundung der Einbeziehung dieses Theiles der „Familie" wird in dem Masse gleichgiltiger, als ein muhammedanischer Schriftsteller dem speciellen Cultus der *Ahl al-bejt* hinneigt. Hingegen zieht man es vor, auch den allgemeinen und, wie wir sahen, mehrdeutigen Ausdruck *Âl* in der Eulogie durch Worte zu ersetzen, welche mehr Sicherheit vor dogmatischen Interpretationskünsten gewähren, und verstärkt je nach dem Maasse der 'alidischen Sympathien das hierfür angewandte Wort mit rühmenden Epithetis. Selbstverständlich ist dies in Schriftstücken von unverhüllt śî'itischer Herkunft. Als Beispiel diene die Einleitung des 'Alî b. Ḥamza (st. 375) zu seinem

1) Ḥâśija des Ḥasan al-'Aṭṭâr zum شرح الازهريّة فى علم النحو (Kairo, Chejrijja 1303) 5: قوله وعلى آله المراد بهم أمّة الاجابة لانّ المقام مقام دعاء وقد يفسّر الآل بغير ذلك بحسب ما يليق كلّ مقام.

2) Sie wird bei Al-Balawi II, 14, 11 erwähnt, aber aus grammatischen Gründen bemängelt.

3) Z. B. bei Al-Zamachśarî, de Sacy, Anthologie grammaticale 120, 13: وعلى آله الاطهار وخلفائه من الاختان والاصهار (Einleit. zum Kaśśâf).

4) Demgemäss ist auch im Kolophon von Al-Ḍabbi ed. Codera-Ribera (Bibliotheca arab. hispana III, Madrid 1885) 532 das .. ...وار (sic) der Ausgabe als: وازواجه herzustellen.

Buche *Al-tanbîhât 'alâ aġâlîṭ al-ruwât*[1]); da heisst es: وصلّى على محمّد بشير ثوابه ونذير عقابه وعلى ابرار عترته الأطهار المنتخبين الأخيار وسلّم تسليمًا الخ. Noch deutlicher tritt die ší'itische Sektenstellung hervor, wenn in der Eulogie im Anschluss an den Propheten die *Imâme* aus dem Âl desselben (oder des 'Alî) als der positive Inhalt des Begriffes „Familie" bezeichnet werden,[2]) oder wo man in der Explicirung des *Âl* bis zur ausdrücklichen Nennung jener Personen fortschreitet, deren Ausnahmestellung im religiösen Cultus das Dogma der Ší'iten ist, indem man im Anschluss an die Taṣlija für den Propheten für das summarische Âl, die Nennung des 'Alî, der Fâṭima, sowie Ḥasan und Ḥusejn einsetzt. Als Specimen einer solchen Eulogie lassen wir das betreffende Stück aus dem dogmatischen Werke[3]) des zejditischen Imam, *Al-Ḳâsim b. Muḥammed b. 'Alî* (1036 d. H.) folgen:

والصلوة والسلام على محمّد النبىّ المختار لتبليغ الرسالة الى الثقلَيْن لاستيداء شكر نعمته وعلى اخيه ووصيّه وباب مدينة علمه المنزَّل منزلة هرون الاّ النبوّة....وعلى سيّدة النساء وخامسة اصحاب الكساء وعلى ولَدَيْهما السيّدَيْن الامامَيْن الشّهيدَيْن وعلى سائر الطيّبين من عترته وعلى اتباعهم الرّاشدين الخ.

Zur Erklärung einiger in dieser ší'itischen Eulogie[4]) vorkommenden Epitheta mögen folgende Bemerkungen erlaubt sein. 'Alî wird als derjenige bezeichnet, der neben Muhammed die Stelle des Aron (neben Mose) einnimmt „bis auf das Propheten-

---

1) Vgl. Kremer, Sammlung orientalischer Handschriften 42; ich benütze das aus derselben Vorlage geflossene Exemplar der Bibliothek des Grafen Landberg.

2) Z. B. in einer fâtimitischen Inschrift: محمّد رسول الله علىّ ولى الله صلّى الله عليهما وعلى الأئمّة من ذرّيّته اجمعين. M. van Berchem, Notes d'archéologie arabe No. 1 (Journal asiatique 1891, I), 53 des Separatabdrucks; vgl. desselben Corpus inscriptionum arabicarum I, 25, Anm. 1.

3) كتاب الأساس لعقائد الاكياس فى معرفة ربّ العالمين وعدله فى المخلوقين وما يتّصل بذلك من اصول الدين. Handschr. in der Bibliothek des Grafen Landberg.

4) Vgl. die Taṣlija-Eulogien für die namentlich aufgezählten zwölf Imame der Ší'iten bei Reinaud, Monumens etc. du Cabinet de M. le Duc de Blacas II, 306.

thum" (mit Rücksicht auf Sure 19, 52, vgl. 7, 138). Dies bezieht sich auf eine, auch in kanonische Sammlungen der Sunniten (B. Faḍâ'il al-aṣḥâb no. 10) aufgenommene Tradition, deren verschiedene Versionen bei Al-Nasâ'î (Chaṣâ'iṣ Emîr al-mu'minîn 10 f.) ausführlich zu finden sind. Der Prophet sagte einmal zu 'Alî أما ترضى ان تكون منّى بمنزلة هرون من [اخيه] موسى [الّا ان لا نبوّة بعدى[1]]. Dem zu Folge nennen die Śî'iten den 'Alî gern den **B r u d e r** des Propheten. Dass er neben Muhammed die Stelle Arons einnahm, darauf wird in 'alidischen Traditionen nicht selten stillschweigend Werth gelegt. Der Charakter und die inneren Triebfedern der muhammedanischen Ḥadîṯ-Bildung zeigen sich z. B. in einem hierher gehörigen Bericht über die Namen der Söhne des 'Alî. Es wird nämlich sehr häufig erzählt,[2]) dass 'Alî jedem von ihnen bei ihrer Geburt den Namen Ḥarb geben wollte; der Prophet jedoch veranlasste ihn, nach einander die Namen مُحَسِّن, حسين, حسن zu wählen, gleichwie die **S ö h n e A r o n s** die Namen مُشَبِّر, شبير, شَبَّر erhielten. Nach Ibn Châlawejhi (bei LA s. v. VI, 60) sind die Namen der Söhne 'Alî's die arabischen Uebersetzungen der letzteren Namen; ohne Zweifel denkt man dabei an שַׁפִּיר = حَسَن.

Auch in der Namengebung für seine Söhne sollte sich 'Alî als der Bruder — Aron neben Mose — Muhammeds erweisen. Und in der That erscheinen die beiden Wörter als einander entsprechende Namenäquivalente. Dies sehen wir bei den Samaritanern, die ihren aus ihrer alten Sprache entnommenen Personennamen gern der arabischen Landessprache angehörige Namen mit verwandter Appellativbedeutung entsprechen lassen.[3]) Innerhalb dieses Bestrebens entspricht auch wirklich حسن (حسون) dem samaritanischen שפר (Chronique samaritaine éd. Neubauer, 75, Anm. 8). Dem Namen רחיץ בן שפר (ibid. letzte Zeile) steht (wie ich aus einer Handschrift der samaritanischen Chronik ersehe) als arabisches Aequivalent المتوكل بن حسون zur Seite.

Fâṭima wird in der obigen śî'itischen Eulogie als „**d i e f ü n f t e d e r G e n o s s e n d e s M a n t e l s**" bezeichnet. Dies bezieht sich

1) Die in Klammern gesetzten Worte fehlen bei B.

2) Beispielsweise Musnad Aḥmed b. Ḥanbal (Kairo 1313) I, 98, 118; Usd al-ġâba IV, 308.

3) Z. B. מוכפר = يزيد; יָאִיר = بدر; מוכתה = النّاجى; שפט = حاكم; מרחיב = مفرّج; לכד = ابو الفتح. Es ist mir jedoch unklar, welche Bedeutungsbeziehung zwischen der Namenentsprechung פנחס = منصور obwalte.

auf die religiöse Legende, dass eines Morgens der Prophet den ʿAlî, die Fâṭima und deren beide Söhne Ḥasan und Ḥusejn in seinem schwarzen Wollmantel umschlossen und dabei die Worte Sure 33, v. 33 gesprochen haben soll, hinzufügend: „O Gott! diese hier sind die Mitglieder meiner Familie.“ Die Śîʿiten nennen daher die soeben genannten Personen mit Vorliebe آل عباء[1]), oder, wie wir hier gesehen haben: اصحاب الكساء. Der Prophet wird in dieser heiligen Pentas mitgezählt, als deren fünfte Person Fâṭima gilt. In dieser Eigenschaft wird sie auch an ihrem Grabe in Medina von den Pilgern begrüsst.[2]) Die Zusammenfassung dieser fünf Personen in eine heilige — bei den Uebertreibern (غلاة) auch göttliche[3]) — Einheit ist dann bei einigen śîʿitischen Secten in mehr oder minder phantastischer Weise dogmatisch formulirt worden. Eine dieser Secten heisst *al-muchammisa*; ihre Bekenner lehren, dass jene fünf Personen eine innerlich ungetrennte Einheit mit einer einzigen Seele seien.[4]) Die Secte der *ʿIlbâʾijja* betrachtet sie sogar als e i n e n fünfeinigen Gott. Dieselben nennen, um auch eine geschlechtliche Einheit jener Fünf herzustellen, die Mutter der Ḥasanejn niemals Fâṭima sondern Fâṭim; sie sei nur äusserlich ein Weib gewesen.[5]) Als Grunddogma solcher Secten gilt die Lehre, dass jene „fünf Personen“ an Würdigkeit einander völlig gleich sind.

VI.

Das hauptsächlichste Schriftargument, das die Śîʿiten zum Erweise der Berechtigung i h r e r Lehre über den Gebrauch der Eulogie-Formeln anführen, ist die Koranstelle Sure 9, v. 104, ein wahrer Zankapfel zwischen sunnitischen und śîʿitischen Muhammedanern:

خُذْ من اموالهم صَدَقَةً تطهّرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم انّ صلواتك سَكَنٌ لهم

Hier ist zwar von nichts anderem die Rede, als von einer Fürsprache bei Gott für diejenigen, welche die Steuerpflicht der gläubigen Gemeinde willig vollziehen und die orthodoxen Traditionarier haben es nicht unterlassen, eine Geschichte zu erdichten, in welcher erzählt wird, wie der Prophet dem in dieser Koranstelle ertheilten Befehl selbst nachkömmt (B. Zakât, no. 64). Aber die Śîʿiten berufen sich auf dies göttliche Wort, zur Rechtfertigung ihres Usus, die für d e n

1) Vgl. Ch. Schefer, Relation de l'ambassade au Kharezm par Riza Qouly Khan, 101.

2) Burton, Personal narrative etc. II. Chapt., 2 (Leipzig 1874) 39: "O fifth of the Ahl el-Kisa".

3) Vgl. Reinaud, Monumens etc. II, 184.

4) Al-Balawî, Alif-bâ II, 60.

5) Al-Śahrastânî 134.

oder die Propheten bestimmte Eulogie auch auf ʿAlî und die Mitglieder seiner Familie auszudehnen.[1]) Selbst bei ihren Lebzeiten lassen sie ihnen gegenüber diese Formeln in Anwendung bringen,[2]) und vergeblich ist die harte Mühe der sunnitischen Theologen, die Thatsache nachzuweisen, dass die Ausdehnung eines nur dem Muhammed zuerkannten Vorzuges auf andere Genossen zu den Sonderprivilegien (خصائص) des Propheten gehöre, von welchen gewöhnliche Menschen keinen Gebrauch machen dürfen. (Ḳasṭ. III, 90.)

Die Šîʿiten anerkennen also nicht die Distinction, welche die sunnitische Theologie in Bezug auf die Taṣlija für ʿAlî und seine Familie festgesetzt hat, die nämlich, dass eine solche Eulogie nur im festen Anschluss an die vorhergehende Taṣlija für den Propheten (تبعًا) zulässig ist. Sie haben vielmehr selbstständige Ṣalawât für ʿAlî.[3]) Es lässt sich nun leicht denken, wie liberal sie mit dem Gebrauch der blossen Formel صلعم nach den Namen des ʿAlî und der Seinen vorgehen, auch dort, wo dieselben sich nicht (wie in den im vorigen Abschnitt angeführten Beispielen) an die des Propheten anschliessen.

Was von der Taṣlija gilt, gilt auch vom *Taslîm*, der Formel: *ʿalejhi al-salâm*, welche nach der strengen orthodoxen Lehre gleichfalls nur von Propheten gebraucht werden sollte (Al-Ǵuwejnî bei Naw. Musl. III, 72), aber von den Šîʿiten auch dem ʿAlî und den Ahl al-bejt im weitesten Sinne gewidmet wird:[4]) „Wenn es erlaubt ist — so argumentiren sie — im gewöhnlichen alltäglichen Gruss jedermann die Formeln السلام عليك وعليك السلام zuzurufen, wie könnte man es unzulässig finden, dieselben auf die Angehörigen der Familie des Propheten anzuwenden?“ [5]) Die šîʿitischen Vertheidiger dieses religiösen Sprachgebrauchs hätten sich mit noch mehr Gewicht auf orthodoxe Traditionsgelehrte berufen können, welche allerdings zur grossen Verzweiflung der Commentatoren (vgl. Ḳasṭ VII, 397) die Worte überliefern: قال عليّ عليه السلام (B. Tafsîr no. 265, zu Sure 51). In der That wird auch innerhalb der orthodoxen Literatur die Formel عم freier angewendet und es werden dabei nicht selten die Schranken überschritten, mit denen heilige Scheu das صلعم umgeben hat. Rigorose Schriftsteller

1) S. darüber weitläufig Fachr al-din al-Râzi, Mafâtîḥ IV, 730.

2) Kâmil 709, 6. — Ṭab. II, 353, 3 wird der lebende Ḥusejn angeredet: السّلام عليك ابا عبد الله صلّى الله عليك وعلى اهل بيتك.

3) Vgl. Loth, Catalogue Ind. Office, no. 371, XIII.

4) Z. B. Ibn Ḥauḳal ed. de Goeje 163, 8; 166, 15; vgl. 48, 9. 16.

5) Vgl. meine Beiträge zur Litteraturgesch. der Šîʿa 28.

und Abschreiber werden aber auch bei jener Formel dieselben Grenzen einhalten; sie gebrauchen bei der Erwähnung des ʻAlî, sowie anderer „Genossen“ und, in weiterem Sinne, auch bei der Erwähnung von frommen, heiligen Leuten, die in Sure 9, v. 101 begründete Tarḍija-Formel[1]) (رضى الله عنه). Für den orthodoxen Sunniten ist demnach ʻAlî الرجل المُرضى d. h. der Mann, für den die Tarḍija angewandt wird.[2]) Dieselbe wird ohne Unterschied auch auf die ersten Chalifen angewandt, neben deren Namen jedoch die Šîʻiten, wenn sie anders keine geringschätzende Formel sprechen,[3]) im Allgemeinen gar keine Eulogie benützen.[4]) Die Hinzufügung oder Weglassung der Tarḍija neben den Namen der ersten Chalifen, namentlich aber der „beiden Šejche“, Abû Bekr und ʻOmar,[5]) ist eben eine der merklichsten Bekundungen des Parteistandpunktes des Muhammedaners.[6])

Andererseits bezeigt auch der gemässigte Sunnite dem ʻAlî in der Wahl der eulogischen Formel um einen Grad mehr Ehrerbietung als den anderen Chalifen und Genossen. Man spendet seinem Namen ausnahmsweise die Formel كرّم الله وجهه. Die Begründung dieses Vorzugs damit, dass der vierte Chalife, trotzdem seine Jugend ins Heidenthum hineinreicht, dennoch niemals

1) Auch diese schon bei Lebzeiten: Aġ. VII, 36, 8 v. u. وقالت رضى الله عنك. Auch رضى الله عليك wird als besondere Spracheigenthümlichkeit der Banû Kaʻb b. Rabiʻa erwähnt, Kâmil 342, 12. Vgl. رضى الله عليهما, Idrisi ed. Gildemeister 25, 9.

2) Loth, Ibn al-Muʻtazz 20, Anm. 59.

3) Wie bei Jezîd I, wo gewöhnlich لعنه الله folgt.

4) Wenn bei Ibn al-Ṭiḳṭaḳâ (El-Fachrî 25, 12; 104, 9) die Tarḍija-Formel bei den Namen des Abû Bekr, ʻOmar und ʻOtmân steht, so ist dies vielleicht einem orthodoxen Abschreiber oder etwa auch der gemässigten Richtung des Verfassers (zumal „Genossen“ gegenüber) anzurechnen; jedenfalls merkt man die höhere Werthung des ʻAli an Formeln, wie 33, 5 v. u. ابو بكر الصدّيق وعمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان رضى الله عنهم وعلى بن ابى طالب عم.

5) Ueber الشّيخان ZDMG. XXXVI, 180, A. 2. Ṭab. III, 213, 8 فأبى انّه يقع فى الشّيخين ابى بكر وعمر, ibid. 537, 11 النّاس الاّ الشّيخين.

6) Von jemand, der sich vom Šîʻitismus, dem er ursprünglich angehörte, abwendet, pflegt man den Ausdruck zu gebrauchen: رضّى عن الشّيخين B. Ibn Chaldûn, Hist. des Berbères I, 222, 5.

Götzen angebetet habe, verursacht den orthodoxen Theologen mit Rücksicht auf Abû Bekr nicht wenig Noth und Schweiss.[1])

An der Wahl der eulogischen Formeln bei den Namen des ʿAlî, seiner Kinder und Nachkommen, mit einem Wort der Ahl al-bejt, kann man auf den ersten Blick die Stellung des betreffenden Schriftstellers innerhalb der Sektenschattirungen des Islam erkennen. Anhänger von Systemen, in welchen ʿAlî dem Propheten völlig gleichgestellt wird, werden ihm und seiner Familie dieselben Eulogien widmen, welche der auf dem Standpunkte der sunnitischen Orthodoxie stehende Muhammedaner nur von Propheten gebrauchen mag. Aber die Grenzen zwischen diesen muhammedanischen Sekten lassen sich im religiösen Leben des Islam nicht scharf ausstecken; die Uebergänge und Vermittelungsstufen sind es, die in der Litteratur bemerkbar werden. Jedenfalls zeugt es von einer, das gewöhnliche sunnitische Maass übersteigenden Sympathie für die ʿalidische Familie, wenn auch nicht geradezu von sektirerischem Śîʿitismus, wenn irgend ein Schriftsteller auf die Namen von ʿAlî, Fâṭima, Ḥasan, Ḥusejn u. a. m. die Formel عم folgen lässt.[2]) Die Anwendung der Taṣlija in diesen Fällen lässt uns auf schärfer ausgeprägtes śîʿitisches Bekenntniss des Verfassers (oder auch nur — wie wir gleich sehen werden — des Abschreibers) folgern. Als Beispiele erwähnen wir den Sammler des Dîwân des *Abû-l-Aswad al-Duʾalî*[3]) (dieser selbst hatte śîʿitische Gesinnung)[4]) und *Abû-l-faraǵ al-Iṣfahânî*,[5]) in dessen Aǵânî, wenigstens so weit der Bûlâker Druck darüber urtheilen lässt (z. B. V, 181, 12 von Ḥusejn صلّى الله عليه, eine ganze Menge von Beispielen XVIII, 203—7; XVI, 81, 9. 13; XIX, 54, 21 على صلوات الله عليه vgl. ibid. 59, 20 in einem Citat aus Al-Madâʾinî: (وصلوات الله على امير المؤمنين) die śîʿitische Art der Eulogien vorwiegt.[6]) In dem Geschichtswerke Al-Fachrî, dessen Verfasser

1) Ibn Ḥaǵar al-Hejṯami, Al-fatâwi al-ḥadîṯijja (Kairo 1307) 42.

2) Z. B. Kâmil 555, 18; 558, 13: على عم; 556, 4: فاطمة وولدها عم 578, 13; 580, 10: الحسن والحسين عليهما سلام; 551, 8 sogar: على صلوات الله ورضوانه عليه ورحمته. Vgl. auch 703, 10.

3) Nöldeke, ZDMG. XVIII, 236, 21.

4) ZDMG. XXIX, 320.

5) Sein Śîʿitismus (vgl. Beitr. zur Litterat. der Śîʿa 5, Anm. 2) bekundet sich unzweifelhaft Aǵ. XIX, 54, 20—25.

6) Interessant ist der Wechsel der Eulogie-Formeln XVIII, 205, 13: من اجتمعت له ولادة الحسن عم والحسين صلوات الله عليهما عبد الله بن الحسن عم. Auch Tarḍija und Taṣlija combinirt: Ṭab. II, 288, 7: الحسين ... رضى الله عنه وصلّى على روحه.



fasser entschiedene ší'itische Neigung zur Schau trägt, werden dem 'Alî und seinen Nachkommen in der Regel die stärksten Eulogien beigegeben; auch von alidischen Prätendenten: صلوات الله عليه وسلامه (ed. Ahlwardt 234, 8). Ganz selbstverständlich ist diese Steigerung in fâṭimidischen Schriftstücken. Hat man ja die Formeln عم und صلعم[1]) im fâṭimidischen Reiche selbst von lebenden Herrschern dieser Dynastie angewendet (Ibn Ḥauḳal ed. de Goeje 48, 9; 54, 5; 60, 2 u. a. m.) und nicht nur auf ihre lebenden Kinder ausgedehnt, sondern in dieselbe auch die noch ungeborene Nachkommenschaft eingeschlossen.[2]) Aus dem Verbot des Chalifen Al-Ḥâkim (v. J. 408), in der Chuṭba bei Erwähnung seines Namens die Ṣalât-Formel zu sprechen (Ibn Challikân s. v.), ist ersichtlich, dass dieselbe früher ein Erforderniss der fâṭimidischen Chuṭba war.

Einige Varietäten begegnen uns bei den extremen Abzweigungen des Šî'itismus. Die Ismâ'îliten gebrauchen von den 'Aliden und von ihren Imamen die Formel علينا سلامه oder منه السلام,[3]) wie wir dies im Tractat Lafẓ al-šarîf (Journ. asiat. 1877, I, 452 und passim) und in den von Guyard herausgegebenen ismâ'ilitischen Schriften (Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélîs, Not. et Extr. XXII, I, 229, 13) häufig finden.

VII.

Wir haben bereits angedeutet, dass die Wahl der Eulogie nicht immer dem Standpunkte des Verfassers eines Werkes entspricht, sondern zuweilen die Neigung des Abschreibers[4]) wiederspiegelt. Diese Thatsache kann man am besten aus dem Umstande ersehen, dass in verschiedenen Handschriften desselben Werkes die Eulogien überaus häufig von einander abweichen. Die Anwendung der einen oder andern eulogischen Formel wird in diesen Fällen vom Parteistandpunkt der Copisten bestimmt, die an der in sunnitischem oder ší'itischem Sinne beigefügten Formel grundsätzlichen Antheil

1) Auch: سلام الله عليه. De Sacy, Chrestom. arabe[1] I, 265, penult. 266, 3; 268, 4 v. u.; 274 u. öfters.

2) وابنائه المنتظرين bei M. van Berchem, Notes d'archéologie arabe (Journ. asiat. 1891) I, 81.

3) Vgl. das von den arabisch schreibenden Christen in Bezug auf Heilige und Kirchenväter gebräuchliche: صلاتهم معنا. Rosen, Notices sommaires I, 7, 1.

4) Abschreiber scheinen auch die Formel على جماعتهم رضوان الله neben den Namen frommer muhammedanischer Theologen in einen Text des christlichen Arztes Ibn Baṭlân eingesetzt zu haben, während die Namen von Philosophen und Dichtern in den folgenden Zeilen ohne jede Eulogie aufgezählt werden (Ibn Abi Uṣejbi'a I, 242 penult.). Es ist jedoch möglich, dass in diesem Falle schon der Verfasser den ursprünglichen Text im Sinne muhammedanischer Pietät ergänzt hat.

nehmen.[1]) In solchen Formeln kann man zuweilen den Kampf der Abschreiber gegen ihre Vorlage oder auch gegen einander beobachten, wie er sich in der Weglassung oder Abänderung einer vorgefundenen oder anderntheils in der Einfügung einer im Sinne der Neigung des Abschreibers wünschenswerthen Eulogie kundgiebt.[2]) In Mas'ûdî's Tanbîh (232, 3) ist ein Abschreiber mit dem رضوان الله عليهم hinter einer 'alîdischen Genealogie nicht zufriedengestellt und setzt dafür صلوات ein; ein Codex setzt wieder nach dem Namen des 'Alî كرم الله وجهه statt عم (296, 11) oder tilgt mindestens die in orthodoxem Sinne unzulässige Formel, ohne eine andere an ihre Stelle zu setzen (269, 12). In Al-Mubarrad's Kâmil (716, 9) kämpfen 5 Codices gegen das auch in Wright's Text aufgenommene صلوات الله عليهم nach einer alidischen Genealogie und lassen diese auf śî'itischer Neigung beruhende Formel wohl in Folge orthodoxer Velleitäten weg (vgl. 544, 6; 548, 14) und demselben Umstand ist auch der Wechsel von صلوات und رضوان الله عليه nach dem Namen des 'Alî zuzuschreiben (550, 4—6; 638, 7; 716, 10).

Denselben Kampf führen auch orthodoxe Abschreiber der Aġânî (XXI, 262) gegen śî'itisch gesinnte Vorgänger, wenn sie die Tarḍija-Formeln einsetzen, wo den Anderen in 'alidischer Weise die Taṣlija angezeigt erschien[3]) oder der Cod. O. des Ṭabarî, wenn der Schreiber desselben bei den Namen der Chalifen Amîn, Ma'mûn und Mu'taṣim statt des ultradynastischen صلوات الله عليهم das correctere رضى الله عنهم einsetzt (Ṭab. III, 1454, 4; vgl. 539, 3; 540, 10; 543, 7. 13; 544, 11; 553, 5). Vgl. auch Mafâtîḥ al-'ulûm ed. Van Vloten 33, 4 und Anmerkung e).

Während Abschreiber ihre Polemik in der eben gekennzeichneten stillen Weise führen, pflegen in schreiendem Tone die Leser ihr Parteibekenntniss gegenüber dem der Verfasser durch Glossen und sonstige Zeichen pro und contra zu bekunden.[4]) Ein sehr interessantes Beispiel für den Protest orthodoxer Leser gegen unliebsame Eulogien habe ich in der Handschrift eines Werkes

1) Vgl. Boucher's Einleitung zum Diwân Al-Ferazdaq III. Barb. de Meynard, J. as. 1895, II, 399.

2) Man sehe z. B. Ṭab. II, 189 c). — Nicht in diese Reihe gehören jedoch eulogische Formeln, denen man ihre Unabsichtlichkeit und ihren Charakter als *Lapsus calami* leicht anmerkt, wie wenn z. B. ein Copist dem Namen Abû Bekr's ein عليه السلام (Al-Mas'ûdî, Tanbîh 232, 14) folgen lässt; dahinter ist natürlich keine Demonstration in sunnitischem Sinne zu suchen.

3) Vgl. Ibn Fakih al-Hamadânî 271, 7 قتل الحسين بن علي صلعم Variante رضهما.

4) Vgl. Wüstenfeld, Einleitung zum Jâkût, V, 5 Bacher, Sa'di's Aphorismen und Sinngedichte, LV, Anm.

über die Genealogie der 'alidischen Familien كتاب بحر الانساب المسمّى بالمشجّر الكشّاف لاصول السادة الاشراف von Muḥammed b. Aḥmed b. 'Amîd al-dîn al-Ḥusejnî al-Neǵefî gefunden.[1]) Hier heisst es fol. 126[a] وكانت امامة امير المؤمنين........بعد النبى صلعم ثلاثين سنة. An Stelle der Punkte bemerkt man in der Handschrift eine Rasur; es hat dort عليه السّلام gestanden; ein orthodoxer Leser kratzte die ihm als makrûh erscheinende Eulogie einfach aus. Auf der folgenden Seite finden wir: وكان وفاة امير المؤمنين عليه ال....ليلة الجمعة الخ. Von der ihm anstössigen Phrase hat der orthodoxe Leser nur das Wort سلام getilgt. Freilich sind die šî'itischen Eulogien an zahllosen Stellen des Buches unbehelligt stehen geblieben.

Es begegnet auf diesem Gebiete auch mancher Beweis der Gedankenlosigkeit muhammedanischer Abschreiberpietät. Die Copisten setzen zuweilen in ihrem Texte fehlende Eulogien auch an Stellen ein, bei denen dieselben durch den Inhalt des Textes als geradezu unmöglich erscheinen. Ein Beispiel hierfür bietet Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje 89, 1. Ein Urenkel des 'Otmân sagt zu dem Chalifen Hišâm ولِمَ يزالون يلعنون ابا تراب (رضه) فى هذه المواطن. Der Sprecher fordert also die Verfluchung des 'Alî. Die bereits durch de Goeje getilgte eulogische Formel kann im Zusammenhang des Textes weder der Verfasser noch auch ein vernünftiger Abschreiber angewendet haben.

Die muhammedanische Feder ist eben gewöhnt, nach der Erwähnung der خلفاء راشدون die Tarḍija-Formel folgen zu lassen, und schreibt dieselbe unbewusst, auch in Fällen, wo der Sinn eines bestimmten Textes die Anwendung dieser Formel ausschliesst. Dies kann auch durch Aǵ. XI, 46, 9 veranschaulicht werden. Chandaḳ al-Asadî, ein Freund des Kuṭajjir, welcher die Rechte der 'alidischen Familie bekannte, sagt dort zu letzterem: Fände ich jemanden, der sich meiner hinterbleibenden Familie annähme, so würde ich mich auf offenem Markte hinstellen, die Vorzüge der Familie Muhammeds aufzählen und verkünden, wie ungerecht man an ihnen handelt, wie man ihnen ihr Anrecht vorenthält; ich würde Propaganda für sie machen und mich offen lossagen von Abû Bekr und 'Omar رضى الله تعالى عنهما. Diese Eulogie kann nun Chandaḳ nicht gebraucht haben; aber ein orthodoxer Abschreiber konnte sie hinter dem Namen der Chalifen nicht missen.

1) Bibliothek des Grafen Landberg.

VIII.

Die scharfen Distinctionen der Theologen boten aber keine sichere Gewähr dafür, dass auch der Sprachgebrauch des alltäglichen Lebens sich streng an die ausgesteckten Grenzen halte und die Schranken nicht überschreite, welche die Schultheorie für den Gebrauch der Taṣlija zog.

Freilich, auf die strenge Litteratur haben jene theoretischen Lehren gehörigen Einfluss geübt, obwohl auch hier wohl manche Ausschreitung wird beobachtet werden können. Und noch viel unabhängiger von jenen Doctrinen ist der Gebrauch der Eulogie-Formeln in Sphären, welche von aller theologischen Beeinflussung frei geblieben sind. Doughty berichtet, dass er nordarabische Beduinen bei Erwähnung des Namens des Emirs Ibn Râśid die Lobpreisungsformel Ṣallâ Allâh ʻalejhi sprechen hörte (Travels in Arabia deserta II, 241). Und der ist ja wirklich „weder Prophet noch eines Propheten Sohn".

Auch Dichter setzen sich ohne Bedenken über die theologischen Schranken hinweg; selbst nachdem die strenge Scheidung der Eulogien in die Litteratur eingedrungen war, lassen sie sich in der freien Anwendung des صلعم nicht hindern. Der profane Gebrauch desselben dauert in diesem Kreise fort, wie in der besten omajjadischen Zeit. Man begrüsst damit freundliche Wohnplätze,[1]) man drückt damit seine Dankbarkeit freigebigen Gönnern gegenüber aus. Besonders bei Al-Mutanabbî finden wir es überaus häufig in solcher Anwendung. So z. B. ruft er einem seiner Mäcene zu (Dîwân ed. Kairo 1308, II, 330, 3, ed. Dieterici I, 166):

وأُعْطِيتَ الذى لم يُعْطَ خَلْقٌ ✿ عليك صلاة ربّك والسّلام

und desgleichen noch an mehreren anderen Stellen seines Dîwâns.[2])

Auch in Trauergedichten behält man die Taṣlija bei, wo sie der orthodoxen Regel keinesfalls entsprach. Es scheint, dass die religiöse Kritik sich auch in diesen Anwendungskreis der einer Disciplin bereits unterworfenen Formel einschmuggelte. Solcher Rücksicht wird wohl eine sinnlose Variante zu einem Verse des Muslim b. al-Walîd (ed. de Goeje, 33, 18) ihren Ursprung verdanken. Der Dichter sagt in einem Klagelied auf Ḥammâd b. Sajjâr:

---

1) Ibn Karbûja al-Râzi (Mitte des dritten Jahrh.) in einem Lobgedicht auf seine Vaterstadt Rejj: يا ريّ صلّى عليك الله من بلد. Ibn al-Faḳîh 273, 6.

2) Dîwân ed. Kairo I, 66, v. 5 an Sejf al-daula:

وانّى لأتْبع تذكارَهُ ✿ صلاة الإله

desgleichen an denselben ibid. II, 277, v. 7, 286, v. 4.

صلّى عليك الالٰهُ الخالق البارى

Da kommt nun ein Abschreiber und ersetzt das an dieser Stelle kanonisch anfechtbare صلّى mit dem unbrauchbaren دعا, ohne zu bedenken, dass dadurch (mit Präposition على) ein Fluch gegen den Verstorbenen ausgesprochen würde.

Dazu kommt schliesslich noch ein anderer Gebrauch der frommen Formel in der poetischen Litteratur. Dieselbe wird in der Satire mit ironischer Absicht als beissende Verspottung missliebiger Personen angewendet. So sagt der weinselige Abû Dulâma von Mûsâ b. Dâwûd, der den Dichter zur Erfüllung der unbequemen Wallfahrtspflicht anhalten will:

يا ايّها الناس قولوا اجمعون معًا ✿ صلّى الالٰه على موسى بن داود

(Aġ. IX, 126, 18, Ibn Challikân nr. 741, VIII, 125 ed. Wüstenf.).

Um den vielbefeindeten Philologen Abû ʿUbejda zu verspotten und ihn in den Augen der Zeitgenossen eines schmutzigen Lasters zu verdächtigen, schreibt ein böser Gegner folgende Verszeile an die Stelle, die jener in der Moschee einzunehmen pflegte:

صَلّى الالٰهُ على لوط وشيعته ✿ ابا عبيدة قُلْ بالله آمينا

(Aġ. XVIII, 80, 3; vgl. ibid. 74, 15).

---

1) Nach Diwân Abi Nuwâs, Redaction des Ḥamza al-Iṣfahâni (Handschrift in der Bibliothek des Grafen Landberg, fol. 123[b]) ist Abû Nuwâs der Verfasser dieses Spottverses gegen Abû ʿUbejda; der obigen Zeile folgt noch eine:

فأنت عندى بلا شكّ بقيّتهم ✿ منذ احتلمتَ وقد جاوزتَ تسعينا

Nachtrag: Zu S. 99 ult. vgl. Ibn Ijâs, Ta'rîch Miṣr (Kairo 1894) II, 197 ult. 245, 4 v. u. (Buchârî-Chatma's am Hofe des Sultan).

S. 116, 2: Ḳuṭb al-dîn al-Râwendî geb. 697 st. 763; Ibrâhîm b. ʿAlî al-Kafʿamî geb. 613 st. 692.

Iranica.[1])

Von

W. Foy.

1. Zu NRd.

In dieser Inschrift stehen nur das dritte und vierte Wort in Lesung und Bedeutung sicher: *dārayavahauš khšāyathiyahyā*; wahrscheinlich auch das erste: *aspacanā* N. Pr., „an Pferden Gefallen findend“ (vgl. ai. *canas* „Gefallen“). Ueber Deutungen der übrigen Wörter vgl. Spiegel, Altpers. Keilinschriften², S. 122. Das zweite Wort, von dem Entdecker und bisher einzigen Berichterstatter, Tasker, *vatřabara* gelesen, hat bisher keine befriedigende Erklärung gefunden und wohl auch nicht finden können. Sicher falsch ist Oppert's Verbesserung (Le peuple u. s. w., S. 213) *hya mañthrabara*, da sich die Figur, zu der die Inschrift gehört, deutlich als Bogen- und Pfeilträger legitimiert. Ihrem Charakter entspricht es aber, wenn wir statt *vatřabara* ein *vadatřabara* lesen, das zu ai. *vadhatra* gehört und „Waffenträger“ bedeutet. An der Richtigkeit dieser Conjectur ist kaum zu zweifeln; 𐎭 wurde vom Abschreiber wegen des folgenden und nahezu ganz gleichen Zeichens 𐎫 übersehen. Oder sollte schon der Steinmetz dieses Versehen begangen haben? Das ist bei der im übrigen gewiss verwahrlosten Abschrift nicht nöthig anzunehmen.

Mit den beiden letzten Worten der Inschrift weiss ich nichts anzufangen. Ausser den bei Spiegel, a. a. O. verzeichneten Erklärungen beachte man noch, dass Weissbach-Bang in ihrer Neuausgabe der ap. Keilinschriften *išunām dārayātā*, allerdings mit einem Fragezeichen, lesen.[2]) Alle bisher vorgebrachten Conjecturen sind nicht evident. Sollten sich nicht ähnliche wie oben für *va(da)tra* ergeben, so kann eine Lösung der beiden Worte nur durch eine erneute genaue Vergleichung der Inschrift an Ort und Stelle herbeigeführt werden.

---

1) Das Ap. citiere ich auch in diesem Aufsatze nach der Neuausgabe von Weissbach und Bang (1. Lieferung: Leipzig 1893).

[2) Ich würde lieber *išuvām dārayitā* lesen und glaube jetzt, dass dies auch wirklich auf dem Stein gestanden hat. *dārayātā* ist nicht zu erklären.]

2. ap. *duvitātarnam.*

In Bh. I, Z. 10 = Bh. a, Z. 14—18, wo es heisst: *VIII manā taumāyā tyaiy paruvam khšāyathiyā āha adam navama IX duvitātarnam vayam khšāyathiyā amahy* scheint mir *duvitātarnam* noch nicht befriedigend erklärt zu sein. Uebersetzt man es, wie jetzt gewöhnlich (s. zuletzt Bartholomae, Iran. Grundr. I, S. 151), mit „in doppelter Reihe", so muss schon die ganz aussergewöhnliche Compositionsbildung auffallen.

Ich verbinde es mit lat. *diūturnus*, über das letzthin Solmsen, Studien zur lat. Lautgeschichte, S. 197 und Osthoff, IF. V, S. 285 ff. gehandelt haben. Ersterer geht von einem Stamm **dŭvĕto-* aus (der im Lat. **duvito-*, **dŭito-* ergeben musste, vgl. zum Schwund des *v* nach *u* Solmsen, a. a. O., S. 158 ff.), ohne die Endung *-rnus* zu erklären, und nimmt an, dass **dŭito-* nach *diū* „lange" zu **diūto-* geworden sei. Dagegen wendet sich Osthoff, der seinerseits *diūtius* (später *diūtius*) und *diūturnus* aus **dūtius* und **dūturnus* nach *diū* „lange" entstanden sein lässt, aber auch wieder, ohne die Endung des letzteren zu erklären, die sich auch als Endung, wie mir scheint, auf keine Weise erklären liesse. Das Richtige liegt, wie so oft, in der Mitte. *diūtius* ist aus **dūtius* nach *diū* „lange" entstanden und hat seinerseits wiederum das bisher als **dŭiturnus* bestehende Wort in *diūturnus* umgewandelt. **duiturnus* aber geht auf ein **duvito-turnus* zurück und ist aus diesem durch Silbendissimilation entstanden; zum Schwunde des *v* s. oben. Die Grundform des ap. *duvitātarnam* und lat. *diuturnus* ist **duu̯itō-tr̥no-*.

In **duu̯itō* sehe ich einen Instr. eines Part. Pf. Pass. zu einem causativen Verbum **d(u)u̯éi̯ō* „verzögern" (mit tiefstufiger Wurzelsilbe, vgl. Brugmann, Grundr. II, S. 1146 f.), dessen Verwandte in anderen Sprachen Osthoff, a. a. O., S. 279 ff. nachgewiesen hat. Hierzu gehört auch das ap. *duvaištam* Dar. Pers. e, Z. 23 (vgl. Bartholomae, Ar. Forsch. II, S. 101). Doch scheint es mir nicht nöthig zu sein, es in *duvištam* zu verbessern, vielmehr ist es ein Superlativ zu einer Wurzelform **d(u)uā*, vgl. griech. *δηρόν* „lange", *δηθύνω* „verweile, zaudere". Die Bildung des Superlativs erklärt sich nach Brugmann, Grundr. II, S. 230 wie ai. *jyeṣṭha.* Da wir so zwei kaum trügliche Belege einer Wurzel *du* „dauern" auch in den arischen Sprachen nachgewiesen haben, so wäre es möglich, auch die von Osthoff abgetrennte Sippe ai. *dūrá*, *dūtá* u. s. w. wiederum hiermit zu vereinigen und als Grundbedeutung der Wurzel „in die Ferne gehen"[1]) anzusetzen, wenn nicht das armen. *tevem*

1) Vgl. namentlich ai. *duvasaná* R̥V. IV, 6, 10, *duvás* R̥V. I, 168, 3: *yé . . . duváso násate* „(die Maruts), welche fern hinziehend nie ruhig sitzen bleiben" und den dativischen Infinitiv *duváse* R̥V. I, 165, 14 zu einer vorauszusetzenden Wurzel *du* „in die Ferne ziehen". R̥V. I, 165, 14 ist zu übersetzen: „Weil uns aus der Ferne gleichsam in die Ferne zu ziehen der Sänger veranlasst hat, die Weisheit des Mānya, so wendet euch herbei, o Maruts, zum weisen . . .".

mit seinen Bedeutungen „halte aus, halte Stand, bleibe“ dagegen spräche. Doch sind diese vermuthlich secundär aus „dauern“ entwickelt. — Das Neutr. Part. Pf. **duuitom* heisst „Verzögerung, Verzug, lange Dauer“.

Der zweite Bestandtheil unseres Compositums, idg. **tr̥no-*, ist ein *no*-Particip zu der Wurzel *ter*, als deren Grundbedeutungen „durch etwas hindurchdringen; bis ans Ende einer Sache kommen, sie beenden; durchbohren“ anzusetzen sind. Zu der Bedeutung „beenden“ vgl. gr. *τέρμα, τέρμων*, lat. *terminus* u. s. w. **tr̥no-* kann also „beendet“ heissen.

Das Compositum **duuitō-tr̥no-* besagt danach: „etwas, das mit (nach) langer Zeit beendet ist“, „etwas lange dauerndes“. Im Ap. steht der Acc. Neutr. in adverbieller Verwendung in der Bedeutung „für eine lange Dauer, lange Zeit, seit langem“. Der Instr. des ersten Gliedes ist also ein Instr. der Zeiterstreckung. Die feste Composition beider Glieder ist wohl erst in einzelsprachlicher Zeit erfolgt.

Die Richtigkeit unserer Deutung des ap. Wortes gegenüber der sonst üblichen „in doppelter Reihe“ wird durch die sus. Uebersetzung desselben, *šamak-mar* (*mar* „von“), erhärtet.

Bh. I, Z. 10 besteht noch eine zweite Schwierigkeit in der Ziffer *IX*. Wenn sie nicht als blosse Addierungszahl der vorher genannten acht Könige und des Darius als neunten seitens des Steinmetzen aufzufassen ist, so gehört sie in den folgenden Satz, in dem dann die zwei Sätze: „neun Könige sind wir“ und „eine lange Zeit sind wir Könige“ zusammengezogen sind. Im Deutschen müssen wir umständlicher und freier übersetzen: „Neun Könige sind wir (und) seit langer Zeit (regierend)“.[1]) Wer die acht Könige sind, die vor Darius regiert haben, ist noch unklar und wird vielleicht immer unklar bleiben; vgl. Cauer in Pauly's Realencyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, unter „Achaimenidai“, 2. Aufl., S. 203. Jedenfalls zwingt uns das ap. *duvitātarnam* nicht mehr, jene acht in den Königen Teispes, Kyrus I, Kambyses I, Kyrus II, Kambyses II, Ariaramnes, Arsames, Hystaspes zu suchen.

In *duvasyā́t* sehe ich einen Abl. zu einem *duvasyá*, das etwa „die Ferne“ bedeutet. „Aus der Ferne gleichsam in die Ferne zu ziehen“ meint wohl, dass die Opferer begeistert durch das Lied des Sängers ihre Gedanken von der Erde weg auf das Himmlische, speciell die Maruts richten und dadurch sich gewissermassen in ferne, höhere Regionen versetzen. Bollensen's Ansicht über *duvasyā́d-duvā́se* (ZDMG. 47, S. 594) bedarf keiner Widerlegung. Der fragliche Vers ist jedenfalls nicht dem Sänger in den Mund zu legen (vgl. M. Müller, Vedic hymns I, S. 203), doch wem?

1) Beiläufig sei bemerkt, dass ich Bartholomae's Ansicht über den Worttheiler bei Zahlzeichen (Ar. Forsch. II, S. 103 Anm.) nicht billigen kann. Meine abweichende Ansicht über *1* | *rauca* | *thakatā* | u. s. w. habe ich schon KZ. XXXIII, S. 427 f. ausgesprochen. In Fällen wie Bh. I, Z. 36. 74. 77 und Bh. IV, Z. 7—28 *I martiya* handelt es sich immer um den unbestimmten Artikel, der gewissermaassen als proklitisches Wort behandelt wird.

3. Zu Bh. I, Z. 64—66.

In KZ. XXXIII, S. 419 ff. habe ich den ganzen 14. Paragraphen der 1. Columne der Behistaninschrift behandelt. Bei meinen weiteren iranischen Studien bin ich zu einigen Verbesserungen und neuen Deutungen gelangt. Es handelt sich mir hier um Z. 64—66: *adam niyatrārayam kārahyā ābācariš*(!) *gaithāmcā māniyamcā vithbaišacā*(!) *tyādiš gaumāta hya maguš adinā.*[1])

Das erste schwierige Wort ist *ābācariš*, das zuletzt als „Wasserleitung" erklärt worden ist und von Bartholomae, Grundriss der iran. Philologie I, S. 149 und sonst *aba^{h}ācariš* gelesen wird. Dagegen habe ich a. a. O. sachliche Einwendungen vorgebracht[2]), ohne eine neue befriedigende Erklärung geben zu können.[3]) Bei der Lesung *ābācariš*, die Rawlinson's Verbesserung seiner früheren Lesung *abicariš* in JRAS. XII, S. II entspricht, hoffe ich jetzt das Versäumte nachholen zu können. *ābā-* gehört zur arischen Wurzel *bhā* „scheinen, leuchten, strahlen", die im Ai. auch in der *s*-Erweiterung *bhās* auftritt. An Ableitungen sind aus den arischen Sprachen etwa folgende zu vergleichen: ai. *ābhā*, *ābhāsa*, *bhāti* „Glanz, Licht", *bhānu*, *bhāma*, *bhās*, *bhāsa*, *bhāsas* „Schein, Licht, Strahl", *bhā-ṛjīka* „Licht strahlend", *bhāskara* „scheinend, leuchtend, glänzend", **bhākośa*, **bhātu*, **bhānukeśara*, *bhānutā*, **bhāma*, **bhāsu*[4]) „Sonne"; av. *bānu* „Licht, Strahl": oss. *bon* „Tag", *bāmya* „strahlend, glänzend", *vīspō.bāma* „allbeleuchtend"; np. *āb* „Glanz", *bām* „Morgen": afg. *bām* u. a. m. Man sieht aus dieser knappen Zusammenstellung, dass die arische Wurzel *bhā* in den einzelnen arischen Sprachen reichliche Verwendung gefunden hat. — *ābā-* heisst somit „Glanz, Licht", speciell „Sonnenlicht". Das Compositum besagt demnach entweder „das Wandeln im Sonnenlicht", wenn man es in *ābā-cariš*, oder „der Zufluss von Sonnenlicht", wenn man es in *ābā-ācariš* zerlegt. Beides würde in gleicher Weise die Freiheit gegenüber der Einkerkerung bedeuten.[5])

In *gaithām* finde ich die Bedeutung „Leben". Gehört es doch zu der Wurzel *ǰi* „leben", und besagt doch auch das av. Wort

1) Nebenbei sei bemerkt, dass im Susischen Bh. I, Z. 48 vor *mú* nicht *hutta*, wie Weissbach in seinen Achämenideninschriften zweiter Art thut, sondern *aiak* zu lesen ist. Erst dadurch gewinnen wir eine völlige Uebereinstimmung des susischen Textes mit dem altpersischen im Aufbau der einzelnen Sätze.

2) Aehnliche, scheinbar unabhängige s. jetzt in Hübschmann's Kritik, IF. VI, Anz. S. 89.

3) Gegen Johansson's Erklärung des Wortes als **sabhācariš* (IF. II, S. 5) spricht der Umstand, dass ap. *h* aus *s* nur intervocalisch schwindet.

4) Das * vor diesen Worten ist in dem Sinne der Petersburger Wörterbücher zu verstehen und nach ihren Angaben gesetzt.

5) Sollte die erste Lesung Rawlinson's, *abicariš*, richtig sein, so könnte man in dem ersten Bestandtheil des Compositums ein ai. *abhī-* „Furchtlosigkeit, furchtlos" sehen, so dass das ganze „furchtloses Leben, Dasein in Furchtlosigkeit" bedeuten würde. — Wackernagel's Notiz Altind. Gramm., S. 327 unten ist jedenfalls hinfällig.

gaēthā nichts anderes als „Leben", concret „das Lebendige, die lebenden Wesen", letzteres namentlich im Plural. Mit diesen Bedeutungen kommen wir an allen Stellen aus, auch an denen, wo *gaēthā* bisher vielfach als „Hürde, Gehöft" oder (im Pl.) „Heerde, Güter" gedeutet worden ist: ys. 31, 11; 34, 3; 48, 8; 58, 2. 3; vd. 13, 10. 39; 18, 65. Die einzelnen Stellen zu übersetzen kann ich mir wohl in diesem Zusammenhang ersparen, zumal es schon meist von anderer Seite geschehen ist. Zu av. *gaēthā* in den angegebenen Bedeutungen stimmen auch die mit demselben gebildeten Composita und das Adj. *gaēthya*. *hadhō-gaētha* yt. 10, 116 (acc. du. m.) heissen „zwei Leute, die zusammenleben"; *frādaṭ-gaētha*, *varᵉdaṭ-gaētha* u. a. m. besagen „das Leben fördernd" oder „die Menschen fördernd"; u. s. w. *gaēthya* hat die Grundbedeutung „mit dem Leben in Beziehung stehend", die sich dann in die beiden Bedeutungen „lebendig, sterblich" (vgl. z. B. yt. 10, 106) und „irdisch" (vgl. z. B. yt. 5, 73) gespalten hat. Diese Andeutungen mögen genügen, um für das ap. *gaithām* die Bedeutung „Leben" als die einzig wahrscheinliche zu erweisen.

Das folgende ap. Wort, *māniyam*, heisst nicht „Wohnung", wie ich KZ. a. a. O. übersetzt habe, sondern „das Wohnen" (d. h. der Aufenthalt in den Wohnungen), da vor dem susischen *kurtaš* 𒁹 (= ^{m}), nicht ►, wie sonst vor „Clan", „Haus" u. s. w., steht (vgl. Bang, ZDMG. 43, S. 526, dessen eigene Erklärung in Weissbach-Bang's Neuausgabe der ap. Keilinschriften mit Recht fallen gelassen worden ist).

Nach dem bisher Erörterten rühmt sich also Darius in seiner Inschrift, seine Unterthanen vor drei der grössten Uebel bewahrt zu haben, die den einzelnen Menschen treffen können und unter des Magers Gaumata Tyrannis die Anhänger des alten Königshauses vielfach getroffen zu haben scheinen: es sind Kerker, Tod und Vertreibung (bzw. Flucht) aus der Heimat. Ein viertes Uebel, das sich auf das Gemeindewesen und Volk als ganzes erstreckt, findet ebenfalls durch Darius Beseitigung: die Zwietracht.

Ich glaube KZ. XXXIII, S. 424 ff. nachgewiesen zu haben, dass die bisher vorgebrachten Erklärungen des als *vithibiš* oder *vithabiš* gelesenen Wortes nicht stichhaltig sind. Mit meiner eigenen ebenda gegebenen Erklärung steht es nicht anders. Sie wird durch den susischen Text widerlegt. In der Lücke vor *appa* ^{m}*Gaumatta ak[ka]* ^{m}*makuš emaptušta* = ap. *tyādiš gaumāta hya maguš adinā* muss nicht nur die Uebersetzung unseres fraglichen Wortes sondern auch die des ap. *niyatrārayam*, und zwar hinter jener gestanden haben; das im sus. Texte mit Sicherheit lesbare ... *ya* vor *appa* muss also der Ausgang des Verbums sein: mein gegen Bartholomae's Erklärung vorgebrachter vierter Einwand a. a. O. S. 426 f. ist also falsch. Durch die Stellung der Worte im Sus. wird es aber unmöglich, *vithibiš* (wie ich früher gelesen) in den



folgenden Relativsatz zu ziehen. Eine nach allen Seiten hin befriedigende Deutung hoffe ich nun gefunden zu haben.

Ich lese *vithbaiša*, indem ich dieser Lesung die zweite Rawlinson's (JRAS. X, 205), *vithabiš*, zu Grunde lege, und setze es einem av. **viṭbaẹ̄šas-* gleich (urar. **vidvaišas-*). Es gehört demnach zur ar. Wurzel *dviš* „anfeinden" und ist mit „Anfeindungslosigkeit, Eintracht, Frieden" zu übersetzen.

Wie erklärt sich nun ap. *thb* = ar. *dv*? Es entspricht dem jungav. *ṭb* (gav. *db*) und hat sich unter bestimmten satzphonetischen Bedingungen aus **du-* entwickelt (vgl. Bartholomae, Grundriss der iran. Philologie I, S. 36 f.). Uriran. entstand zunächst *db*, wovon entweder schon in derselben Periode oder erst in vorhistorischer Zeit des Av.[1]) durch satzphonetische Wirkungen z. Th. das *d* schwand. Später ging in den einzelnen Dialecten auch das noch erhalten gebliebene *d* vor *b* unter, und zwar scheint die Zwischenstufe eine spirantische Aussprache des *d* gewesen zu sein. Denn das ap. *th* wie das av. *ṭ* sind Bezeichnungen einer Spirans. In unserem Falle haben wir es natürlich mit einer tönenden zu thun, die graphische Bezeichnung ist also nicht correct. Die Vermeidung eines neuen Zeichens erklärt sich aber aus der geringen Zahl von Fällen, in denen *db* auftrat, so dass man zu dem Zeichen des nächstverwandten Lautes seine Zuflucht nahm. Das war im Ap. der mit *th* transscribierte Laut, woraus folgt, dass *d* (und daher auch *g*, *b*) wenigstens zu der Zeit in keiner Stellung spirantisch war, als sich jene Schreibung *thb* festsetzte, d. h. zur Zeit der Bildung der ap. Keilschrift unter der Regierung des Königs Darius I. (vgl. Weissbach, ZDMG. 48, S. 664), da sonst gewiss *d* in der Verbindung *db* zu erwarten wäre. Das av. *ṭ*, dessen Lautwerth kaum näher zu bestimmen ist, erscheint regelmässig in folgenden Fällen:

1. für auslautendes *t* nach Vocalen (oder Diphthongen) und *r*, auch in der Compositionsfuge und einigen ähnlichen Fällen wie *brvaṭbyām*.

2. in dem Worte *ṭkaẹ̄ša* „Bekenntniss, Gelöbniss", adj. „bekennend", das zur av. Wurzel *ciš* „ankündigen, verkünden" gehört. Dem *ṭ* dieses Wortes wird von Horn in seinem „Grundriss der neupersischen Etymologie", no. 880 Anm. (S. 196) jeder etymologische Werth abgesprochen. Wie erklärt sich dann aber die Regelmässigkeit der Schreibung? Sollte nicht *ṭkaẹ̄ša* auf ein **tikaẹ̄ša* = **cikaẹ̄ša* (vgl. pāli *tikicchā* = ai. *cikitsā*, pāli *tikicchati* neben *cikicchati*) zurückgehen mit Synkopierung des *i*, wie z. B. ursprachliches *e* in **dḱm̥tó-* „hundert" zu **deḱm̥* „zehn" synkopiert worden ist? *ṭkaẹ̄ša* wäre danach ein altes Dialectwort der zarathustrischen

1) Dagegen spräche nicht afg. *var* „Thür", da es nicht nöthig ist, es mit Bartholomae im Grundr., S. 37, § 88 (mit Anm.) auf uriran. **bara-* zurückzuführen. Es kann zur Wurzel *u̯er* „öffnen" gehören. Vgl. umbrisch-oskisch *vero-* „Thor".

Mundart. — Pehl. np. ist *t* geschwunden: das Wort lautet *kēš*. So vollzieht sich hier derselbe Process vor unsern Augen, wie ursprachlich z. B. in **xm̥tó-* = **dxm̥tó-*.

3. jav. in der Verbindung *ṭb* = *dv* anlautend und in der Compositionsfuge. Ob gav. *d* in der Verbindung *db* schon einen andern Lautwerth hatte als in den übrigen Stellungen, lässt sich nicht entscheiden. Die graphische Darstellung spricht nicht dagegen, da der Laut sehr wohl erst jav. so spirantisch geworden sein kann, dass er eines besonderen Zeichens bedurfte.

Eine kurze Notiz erfordert noch die Bildung des ap. Wortes. Bekanntlich giebt es in den arischen Sprachen eine grosse Anzahl von possessiven Adjectivcomposita, die aus der Partikel *vi* und einem Substantivum bestehen und einen bezeichnen, von dem die durch das Subst. bezeichnete Person oder Sache fern ist oder der die durch das Subst. bezeichnete Person oder Sache nicht besitzt, vgl. z. B. ai. *víjāni* „ohne Weib", *vyàṅga* „gliederlos", *víjana* „menschenleer", *vyàdhvan* „vom Wege abschweifend"; av. *vī.āpa* „wasserlos", *vi.urvara* „pflanzenlos" (vd. 3, 15), *vīdhavi* „nicht zu betrügen", *vīdvaẹštva* „einer, der ohne Anfeindung ist" u. a. m. Das Neutrum dieser Adjectiva wurde substantivisch verwendet; vgl. z. B. ai. *víhr̥dayam* „Herzlosigkeit" (neben *sahr̥dayam* „Herzlichkeit"), *víjanam* „Einöde", av. *vīmaⁱdhya* n. (!) „das, was von der Mitte entfernt ist; der Umkreis, die Enden"[1]), *vīmanōhīm* (= ⁰*hyem*) „Unverstand" oder „schlechte Gesinnung" (?) u. a. Jüngere secundäre Bildungen sind ai. *vismr̥ti* f. „Vergessen, Vergesslichkeit", *virakti* f. „Leidenschaftslosigkeit", *virāga* m. „Entfärbung", *visam̥vāda* m. „Widerspruch" u. a. m. Das ap. *viṭhbaiša* ist substantivisches Neutrum zu dem ai. Adjectivum *vidvešās* (R̥V. VIII, 22, 2), av. *vīṭbaẹšå* „einer, der ohne Anfeindung ist, den keine Anfeindung trifft". — Eine Erklärung der possessiven Adjectivcomposita mit *vi* in dem oben angegebenen Sinne giebt Delbrück, Vergleichende Syntax der indogerm. Sprachen I, S. 663. Aehnlich sind gleiche Bildungen mit *sam* zu beurtheilen. Sie sind arisches Erbgut.

Bh. I, Z. 64—66 ist nach den vorangehenden Erörterungen folgendermaassen zu übersetzen:

„Ich bewahrte dem Volke die Freiheit, das Leben, das Wohnenbleiben (d. h. den Aufenthalt in seinen heimathlichen Wohnsitzen) und die Eintracht, worum es der Mager Gaumata gebracht hatte."

tyā bezieht sich auf alle vier voranstehenden Accusative.

4. Av. *frāšmi* und Verwandtes.

Av. *frāšmi* gehört zu ai. *pr̥kṣa*, da sie beide (und zwar das av. Wort ausschliesslich) als Beiworte Soma's bezw. Haoma's ver-

1) Andere Bedeutung hat das *vi* in ai. *vimadhya* „die Mitte", vgl. Delbrück. Vergleich. Syntax I, S. 663. — av. *maⁱdhya* „die Mitte" ist Neutrum, wie im Ai., abgesehen von ys. 65, 4.

wendet werden. So wurden sie z. B. von Bartholomae in dem Wörterbuche zu seinem Handbuche der altiranischen Dialecte zusammengestellt. Wenn er sie aber mit „lebend“ übersetzt, wie vor Pischel, Ved. Studien I, S. 96, das ved. *pṛkṣa* übersetzt worden ist, so muss er sie mindestens von der ai. Wurzel *pṛc* trennen, da man sonst im Av. ein **frākhšmi* erwarten sollte. Nun hat Pischel a. a. O. (vgl. Vf., KZ. 34, S. 250 Anm. 2) für das ved. *pṛkṣa* die Bedeutung „(dahineilend,) schnell“ erschlossen; auch dies zwingt uns zu einer Trennung von der eben angeführten Wurzel. Es ist also eine neue aufzustellen, die in der Tiefstufe *pṛx* lautet und „dahineilen“ bedeutet. Ich glaube in der Lage zu sein sie aus dem Av. und Griech. weiter zu belegen. Aus dem Av. ist zu vergleichen: *afrašīmant* „nicht dahineilend, unbeweglich“ (yt. 13, 57 von den Sternen gebraucht); *fraša-* in *frašaoštra* NPr., eigentlich „schnelle Kameele habend“ [1]), *frašavakhšya* „schnelles Wachsthum“ ys. 60, 4. Ob hierher auch einige Fälle des adverbial gebrauchten *fraša* (Instr.) gehören, ist nicht sicher zu entscheiden. vd. 18, 29 und 8, 100 würde es in dem Sinne „schnell“ besser passen, als wenn man es von *fra* „vor, vorwärts“ ableiten wollte (vgl. über das adj. *fraša* „vorwärts gewandt“ zuletzt Bartholomae, IF. II, S. 266 f., cf. Grundriss der iran. Philol., S. 96 f., § 178). vd. 7, 52 ist aber das letztere wahrscheinlicher, und sicher liegt der Instr. des Adj. *fraša* „vorwärts gewandt“ vd. 5, 11 vor (vgl. Geldner, KZ. 25, S. 202). Unentschieden lassen die Frage ys. 10, 14; yt. 5, 78; 19, 47; vd. 6, 27. Aus dem Griech. scheint mir hierher das ion. Adv. *πρόκᾰ* „sofort, sogleich“ zu gehören, dessen *-ᾰ* wohl Instrumentalsuffix ist (wie in *πηνίκᾰ, αὐτίκᾰ*). Weniger sicher sind *πρόξ* und *προκάς, -άδος* „ein hirschartiges Thier“ Ableitungen unserer Wurzel.

Aus den hier angeführten Vergleichen ergiebt sich vorläufig, dass die Wurzel zur *o*-Reihe [2]) (Ablaut: *pṛx*, *prox*, *prōx*) gehört.

5. Av. *frāšmō.dāiti.*

Dem av. *frāšmō.dāiti* geht immer *hū*, d. i. *hūrō* gen. sg. „der Sonne“, voraus; es bezeichnet den „Sonnenuntergang“ (vgl. Wilhelm, ZDMG. XLIV, S. 148, Anm. 1); zu der einzigen Stelle, die Schwierigkeiten macht (yt. 10, 95), vgl. Geldner, KZ. 25, S. 525 (Anm. 135). Die übliche Erklärung dieses Wortes als „Vorwärtsmachung“ unter Vergleich des adj. *fraša* „vorwärtsgewandt“ und der Wzl. *dā* „setzen, machen“ ist von vornherein

1) Vgl. av. *Aravaoštra* NPr. (y. 13, 124) „einer der nicht flüchtige, d. i. schwerfällige, träge Kameele hat“: Bartholomae IF. V 358.

2) Nach der Terminologie Hübschmann-Brugmann's, von Bartholomae als *ă*-Reihe bezeichnet.

wenig glaublich; sie wird unmöglich durch Bartholomae's gewiss richtige Etymologisierung des adj. *fraša* (s. o.). Die Annahme eines Zusammenhanges des ersten Bestandtheiles unseres Compositums mit dem in der vorhergehenden Nummer behandelten *frāšmi* (Wzl. *pr̥x* „dahineilen") ist wegen der Bedeutung kaum zu empfehlen. Ich zerlege *frāšmō.dā^{i}ti* in *frā*, *šmō* und *dā^{i}ti*, stelle *dā^{i}ti* zur ar. Wurzel *dhan* „laufen" und sehe in *šmō* einen Abl. Sg. entsprechend dem ai. *kṣmas* „von der Erde". Diese Ansicht ist im folgenden näher zu begründen.

dā^{i}ti geht auf **dhn̥ti-* zurück. Die ar. Wzl. *dhan* ist noch im Ap. und im Ai. erhalten, vgl. R̥V. X, 73, 1: *mātā́ yád vīráṃ dadhánad dhániṣṭhā* „als die Mutter zu dem Helden lief, eiligst".[1]) Auch *dhániṣṭhā* gehört zur selben Wurzel, ferner die Denominativwurzel *dhanv* (die zu Bartholomae's 20. Präsensclasse in seiner Vorgeschichte der iran. Sprachen im iran. Grundriss zu stellen sein würde), *dhana* „Wettlauf", *dhanutr̥* „schnell laufend" u. a. Aus dem Av. sind wohl noch zwei Worte hierher zu stellen: *da^{i}dhika* „wildes Thier" und *azrō.da^{i}dhi* „in den Fluren streifend", vgl. Geldner, Av. Stud., S. 52. Als Grundformen sind **dhn̥d(h)iqo-* und **dhn̥d(h)i-* anzusetzen; wir haben es mit Ableitungen von einer Weiterbildung der Wzl. *dhan* mittels eines *dh-* oder *d*-Suffixes zu thun. Aus den europäischen Sprachen weiss ich keinen sicheren Beleg anzuführen; höchstens käme lat. *fons* „Quelle" in Betracht.

Wir gehen zur Besprechung von *šmō* über. Es gehört meiner Ansicht nach zu einer Sippe von Worten, die „Erde" bedeuten und ziemlich in allen idg. Sprachen vertreten sind. Durch mehrere derselben werden folgende beiden Stämme als uridg. erwiesen: *γðhem*[2]) und *γhem.* Wenn auch Bartholomae, BB. 15, S. 25 die Entwickelung des Stammes **γhem-* aus **γðhem-* nach den obliquen Casus mit anl. *γhm-* aus **γðhm-* leugnet, so scheint mir dies doch das Wahrscheinlichste zu sein. Neben den Vertretern dieser beiden Grundformen weist nur das Indische Wortformen auf, die sich damit nicht ohne weiteres vereinigen lassen und daher der Wirkung neuerer Gesetze verdächtig sind: ai. *gmás* und *jmás*, *jmā́*. Die beiden letzteren können sich entweder in gewissen Verbindungen nach dem Hauchdissimilationsgesetz (vgl. Bartholomae, BB. XVII, S. 344) oder lautgesetzlich aus Formen mit anl. ar. **žhm-* = idg. **γhm-* (vgl. Bartholomae, Ar. Forsch. II, S. 55) entwickelt haben. Für wahrscheinlicher aber halte ich es, dass sich vorind. oder auch arisch, dann aber nach der arischen Entwickelung der *χ*-Laute zu Spiranten, aus **γż(h)m-* durch gewisse satzphonetische Verhältnisse ein *γm-* und ein *żm-* entwickelten, von denen dieses in *jmás*, *jmā́*, jenes in *gmás* bewahrt wäre.

Av. *šmō* ist keine lautgesetzliche Bildung des Abl. Gen. Sg.

1) Dem Sinne nach, wie der ganze Hymnus, mir noch dunkel.

2) Ueber den Werth von *ð(h)* vgl. Brugmann, Grundr. I, S. 409 f.



Man sollte **smō* aus idg. **γhmes* erwarten (vgl. *-sma-* in Compositis), mit tonlosem Zischlaut, da im Jav. vor den Nasalen jeder tönende Zischlaut lautgesetzlich tonlos wird. Doch wurde schon im Urar. zu den Formen mit **γż(h)am-* ein Abl. Gen. **γż(h)mas* gebildet, der im Iran. zunächst zu **żmas* werden musste. So blieb es von dem Lautgesetze verschont: einem anl. iran. *š* + Cons. wird ein *kh* vorgeschlagen. Später gingen die Formen mit **żam-* im Iran. unter. Dadurch wurde av. **żmō*, das sich etwa in einer Redensart wie *ḥvar^e frā *żmō dana^iti* erhalten hatte, isoliert, ging jav. in *šmō* über[1]), wurde bald nicht mehr verstanden und verschmolz mit dem vorausgehenden *frā*. Nach der Redensart *frāšmō dana^iti* bildete man ein Verbalsubstantivum *frāšmō.dā^iti*.

hū(rō) frāšmō.dā^iti besagt also wörtlich: „das Fortlaufen der Sonne von der Erde“.

---

1) Vgl. dagegen Gen. *zəmō* statt **smō* aus **γhmas* zum St. *zam-* aus idg. **γhem*: Systemzwang! Falsch Bartholomae, Grundr. der iran. Philol., S. 120, § 216, 3ª und Anm. 1.

Die Hauptstadt der „Franken“ in arabischen Berichten

Von

Siegmund Fraenkel.

Das mir soeben zugegangene jüngste Heft des Journal Asiatique (Janv. Févr. 1896) enthält einen interessanten Aufsatz des Baron Carra de Vaux betitelt: „Note sur un ouvrage attribué à Maçoudi.“ Da heisst es auf S. 144 nach dem arabischen Berichterstatter: „Il est dit, que la capitale actuelle des Francs est دريوة“ und dazu bemerkt der Verfasser: „probablement Trêves“. Die Transcription wäre erklärlich, sehr merkwürdig aber, dass als Hauptstadt des Frankenreiches grade Trier genannt würde. Aber jenes angebliche دريوه lässt sich mit äusserst geringer graphischer Aenderung auch gewiss دريه d. i. بريزة lesen und das ist natürlich nichts Anderes als der Name, den man hier erwartet, nämlich Paris. Zum Ueberflusse hat noch Ḳazwînî II 388, 6 in Mas'ûdî's Namen s. v. افرنجة die richtige Lesung aufbewahrt (قاعدتها بريزة). In der Pariser Ausgabe des Mas'ûdî selbst III 67, 3 ist allerdings wieder eine andere Verschreibung, بويزة, gedruckt und der Name ebenfalls nicht erkannt. An dieser Stelle aber hat Prof. Nöldeke schon vor Jahren die richtige Lesart بريزة eingesetzt. Hoffentlich kommt sie von nun an stets zu ihrem Rechte.

Breslau, den 20. April 1896.

Erklärung einiger altindischer Opferrufe.

Von

W. Foy.

Es handelt sich uns um die folgenden bekannten Opferrufe der vedischen Priester: *śrauṣaṭ*, *vaṣaṭ*, *vauṣaṭ; vaṭ*, *vāṭ*, *veṭ*, deren begriffliche, formelle und lautliche Erklärung bisher nicht befriedigend geglückt ist.

śrauṣaṭ hat man, wie auch Sāyaṇa in seinem Commentar zu ṚV. I, 139, 1, zur Wurzel *śru* gestellt, gewiss mit Recht. Es findet sich in der Verbindung *astu śrauṣaṭ* (= *śravaṇam bhavatu* Sāy.); *śrauṣaṭ* halte ich für den Nom. Sg. Masc. eines Part. zum *s*-Aorist der Wurzel *śru* „hören"[1]), so dass die ganze Redensart heissen würde: „er (der Gott) soll hörend sein, soll dem Opferer geneigtes Ohr schenken". Da es nun oft an die Spitze des Gesanges, des Gebetes u. s. w. gestellt wurde, wo der Gott noch nicht genannt war, so bekam es die Bedeutung: „es soll Gehör geschenkt werden." Die Cerebralisierung des auslautenden *t* ist einem dialectischen Einflusse zuzuschreiben (vgl. Bartholomae, IF. III, S. 166 f. v. Bradke, ZDMG. XL, S. 681); wenigstens muss ich eine Angleichung an die Opferufe *vāṭ*, *vaṭ* (Wackernagel, Altind. Gramm. I, S. 172) solange in Abrede stellen, wie diese selbst nicht sicher gedeutet sind. Sie als 3. Sg. Aor. von *vah* zu erklären verbietet die Bedeutung dieser Wurzel. Das in VS. an Stelle von *vaṭ* auftretende *veṭ* scheint mir einen guten Fingerzeig zur Lösung der Frage zu geben. Es geht auf **vṛt* aus *vṛdh-* zurück (vgl. *gcha: gṛhá* „Haus"), desgleichen *vaṭ* (vgl. Wackernagel, S. 168); die Grundform mit der Bedeutung „Gedeihen, Heil" hat sich dialectisch verschieden entwickelt. *vāṭ* setzt ein **vart* aus **vardh-* voraus (vgl. Wackernagel a. a. O.) und hat dieselbe Bedeutung (*vāṭ*: *vaṭ* = ai. *śrád* aus **xred-*: lat. *cor* aus **xṛd-*, vgl. Brugmann, Grundriss II, S. 450). Da bei der Richtigkeit unserer Erklärung der letzten Worte und des folgenden *vaṣaṭ* die vedischen Opferrufe meistentheils Dialectformen zu sein scheinen, so sehe ich keinen Grund, warum nicht auch *śrauṣaṭ* sein *ṭ* einem dialectischen Ursprunge verdanken sollte.

vaṣaṭ erklärt sich entweder wie *bhaṣás* aus **bhl̥sós* und *bháṣati*

1) Für **śroṣaṭ* 3. Sg. Conj. Aor. (Wackernagel, Altind. Gramm. I, S. 172 vgl. auch S. 300 über Plutierung) kann es schon deshalb nicht stehen, weil man dann nicht die Verbindung *astu śrauṣaṭ* begriffe, noch dazu am Anfang eines Opferliedes.

aus **bhl̥séti*, vgl. Bartholomae, IF. III, S. 194 f. Es ist dann **vr̥ṣát* als Vorstufe anzusetzen und dies als 3. Sg. Injunctivi Praes. einer Wurzel *ul̥s* aufzufassen, die aus √*ul̥* = ai. *vr̥* „wählen, wollen, gern haben“ erweitert worden wäre. Oder es ist die 3. Sg. Conj. *s*-Aor. der eben angeführten ai. Wurzel und steht für *varṣat*. *ṣ* ist für *ṣṣ* eingetreten und dies durch Assimilation entstanden, wie in der Ṣāhbāzgarhiredaction der vierzehn Edicte des Königs Aśoka (vgl. Johansson, der Dialect der Ṣāhbāzgarhiredaction u. s. w. I, S. 75 f. des Separatabdruckes = Actes du huitième congrès des orient. III, S. 189 f.),[1]) während in den übrigen Prākritsprachen und im Pāli *rṣ* oft zu *ss* bez. *s* geworden ist, wenngleich auch hier als Vorstufen *rṣṣ*, *ʳṣṣ*, *ṣṣ* (bez. *ṣ*) anzunehmen sind (vgl. Bartholomae, IF. III, S. 192 f. und beachte noch ai. *pāṣaṇḍa*, *pāṣaṇḍya*, die dem Dialecte von Ṣāhbāzgarhi nicht entlehnt sein können, s. die Anm. 1).[2]) *vaṣaṭ* ist also ein Prākritwort, wie sich auch aus dem cerebralen *ṭ* ergiebt (vgl. das zu *śrauṣaṭ* bemerkte). Die Beispiele für solche alte Entlehnungen aus dem Prākrit werden sich immer noch vermehren. Bei beiden von mir für *vaṣaṭ* beigebrachten Erklärungen würde der Sinn des Wortes sein: „er (der Gott) soll (es, d. h. das Opfer) gern haben, (es) gnädig annehmen, gnädig sein“; doch hat die erste Erklärung wenig für sich, da eine *s*-Erweiterung der Wurzel *ŭel* sonst nicht belegt ist.

vauṣaṭ kann keine lautgesetztliche Form sein, da eine Wurzel *vu* unmöglich ist und eine andere Erklärung als bei *vaṣaṭ* ebenso unmöglich zu sein scheint. Es erklärt sich auch ganz einfach als Compromissbildung von *śrauṣaṭ* und *vaṣaṭ*. So jetzt auch Wackernagel, Altind. Gramm. I, S. 41.

1) Die Fälle der Ṣāhbāzgarhi-Version, die Johansson für Erhaltung des *r* + *ṣ* anführt, nämlich verschiedene Casus und Zusammensetzungen von *praṣaḍa* und *praṣaṃḍa* = skt. *pārṣada* und *pārṣaṇḍa*, beruhen auf einer Metathesis des *r*, die dem Assimilationsprocess vorausging, und sprechen also nicht gegen die oben gegebene Regel. *pa[rapa]ṣaṃḍagarana* Ṣāhb. XII, 3 mit zu *p* assimiliertem *pr* beruht auf dialectischem Einflusse des Schreibers; dies Beispiel ist also ähnlichen bei Johansson, Der Dialect u. s. w. II, S. 15 verzeichneten hinzuzufügen; es als einen Beleg für *ṣ* aus *rṣ* aufzufassen, wie es Johansson, a. a. O. I, S. 189 und IF. III, S. 200, Anm. 3 thut, scheint mir seine Isoliertheit zu verbieten. — Warum auf die Schreibung der Ṣāhbāzgarhi-Beispiele für die Vertretung von *rṣ* durch *ṣ*, nämlich *kaṣati* „er wird thun“ V, 11, *kaṣaṃti* „sie werden thun“ V, 11; VII, 4, *vaṣ[e]ṣu* III, 6 (vgl. ai. *várṣa*) und eine Reihe von Zusammensetzungen mit *vaṣa*, nicht zu bauen sei, wie Bartholomae, IF. III, S. 192 meint, sehe ich nicht ein. Denn wenn bei diesen, wie bei *praṣaṃḍa*, Metathesis des *r* eingetreten wäre, so hätte sich *r* (hinter *k* und *v*) erhalten müssen, vgl. Johansson, Der Dialect u. s. w. II, S. 2 und S. 13.

2) Die von v. Bradke, ZDMG. XL, S. 696 ausgesprochene Ansicht, dass *ṣ* schon in ältester Zeit vor der Redaction der vedischen Gesänge, ja schon vor der endgültigen Fixierung derselben, dialectisch zu *s* geworden sei, ist durch kein r̥gvedisches Beispiel bestätigt und das von uns angeführte spricht dagegen; s. auch v. Bradke, a. O. Anm. *ṣ* ist weit in die historische Periode hinein erhalten geblieben, nur gewisse Dialecte haben es dann erst in *s* verwandelt.

Zur persischen Chronologie.

Von

Theodor Nöldeke.

Mehrere meiner Ansätze für die Regierungszeit der einzelnen Sāsāniden (im ersten Excurs zu meiner Ṭabarī-Uebersetzung) sind inzwischen durch neu an's Licht gekommene Daten bestätigt worden, während einige Synchronismen, die nicht stimmen, auf nachträgliche falsche Berechnung zurückgehen, ein bei Synchronismen ja leider nicht seltener Fall! Dagegen ist auch jetzt noch fast gar kein Material vorhanden, um zu prüfen, ob die von mir für die Anfänge der persischen Jahre aufgestellte Tabelle (zu S. 434 Anhang B) richtig ist. Erfreulicherweise enthält aber die neueste Publication Bedjan's „Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres Patriarches etc." (Paris 1895) eine dazu geeignete Angabe. Die Biographie des Giwargīs von seinem Schüler und feurigem Verehrer Bābhai setzt den Todestag des Märtyrers auf den 14. Kānōn II 926 Graec. = dem Zāmjādh(rōz) des Mihrmāh 25. Chosrois (S. 563 f.). Das erstere Datum entspricht dem 14. Januar 615. Dazu stimmt das 25. Jahr des Chosrau II, das nach meinem Ansatz vom 21. Juni 614 bis 19. Juni 615 zählt. Aber auch der persische Monatstag trifft genau mit dem oben genannten julianischen zusammen. Um den Lesern, von denen vielleicht der eine oder der andere im Rechnen nicht viel geschickter ist als ich, die Controle zu erleichtern, gebe ich die einzelnen Monatsanfänge. Zuvor, dass bekanntlich der Mihrmāh der 7. Monat, der Zāmjādh-Tag der 28. Monatstag ist und dass jeder persische Monat 30 Tage hat.

Ist, nach meiner Tabelle, der 1. Tag des I. Monats 25. Chosrois II der 21. Juni 614, so ist

der 1. des II.	der 21. Juli.
der 1. des III.	der 20. August.
der 1. des IV.	der 19. September.
der 1. des V.	der 19. October.
der 1. des VI.	der 18. November.
der 1. des VII. (Mihrmāh)	der 18. December.

Mithin ist der 28. des VII. (Zāmjādh-Tag des Mihrmāh) der 14. Januar 615. Wenigstens für die letzte Periode des Reiches ist also meine Tabelle gesichert. Hoffentlich finden sich bald auch noch brauchbare Daten dieser Art für frühere Zeiten des Reiches. Das bei Bedjan, Martyres 2, 603 ist leider unklar und zeigt einen innern Widerspruch.

Indirect sichert übrigens die a. a. O. 407 besprochene Stelle Malala's meinen Ansatz schon für das Jahr 531.

Weitere Bemerkungen zu der sabäischen Vertragsinschrift.

Von

Franz Praetorius.

Nach den im 48. Bande dieser Zeitschrift, S. 649 ff. dargelegten Bemerkungen haben sich (zum Theil noch ohne dieselben zu kennen) über die Inschrift geäussert: Winckler, Altoriental. Forschungen III, S. 285 ff., Hartmann in ZA. X, 131 ff.,[1]) Mordtmann ibid. 166 ff., und namentlich Glaser, welcher S. 38 ff. seines Buches „Die Abessinier in Arabien und Afrika" auf Grund der verschiedenen Exemplare dieser Inschrift, deren Kenntniss wir ihm danken, den vollständigen Text der längeren wie der kürzeren Recension hergestellt, übersetzt und erläutert hat. Ich gebe hier noch einige weiteren Bemerkungen zu der Inschrift. Die Zeilen der längeren Recension sind jetzt natürlich nicht mehr nach Mordtmann, sondern nach Glaser zu zählen.

Als falsch erwiesen hat sich meine Vermuthung über das formale Verhältniss der Verba יתשׂאן und השׂתאו zu einander. Ersteres ergiebt sich durch die Variante ינתשׂאן als יתשׂאן, also zu נשׂא gehörig, während שׂתא jedenfalls zur Zeit noch als besonderes Verbum anzusetzen ist. Ebenso möchte ich das über die Etymologie von מקתת zweifelnd Gesagte ganz zurückziehen. מקתת, מקתוי, מקתוית werden verschiedene Beugungsformen einer Wortform der W. قتو sein, und zwar מקתת Plural (auf āt oder ōt?). Da mir aber der grammatische Werth der beiden anderen Formen nicht hinreichend feststeht, enthalte ich mich weiterer Vermuthungen.

Da טיב Hal. 188, 1 (mittelbar) zusammen mit דהב vorkommt (vgl. Sab. Denkm. S. 78), wie in der Vertragsinschrift Z. 4 zusammen mit צרף, so wird דהב dort sicher Gold[2]) bedeuten und צרף hier sicher Silber. Was טיב hier heisst, muss dahin gestellt bleiben; aber Räucherwerk oder ähnliches wird das Wort hier schwerlich bedeuten (ebensowenig wie Hal. 188, 1). Eher würde man den Namen irgend eines Metalles oder harten Materiales

1) Die Fortsetzung S. 299 ff. wird mir erst nachträglich bekannt.

2) Ob דהב überhaupt auch Name einer Specerei sein kann (Sab. Denkm. S. 85) ist doch wohl zweifelhaft.

erwarten. Wie צרף auf die מאת שׂרורם צרפם Z. 5 hindeutet, so steht טיב vermuthlich irgendwie in Beziehung zu בשׂקי ibid.: Man vergleiche Fr. XI 2. 5, wo die Beziehung beider Worte zu einander unverkennbar scheint (vgl. diese Zeitschrift Bd. 37, S. 8).

Die beiden Verba תנטעו והקשׂבן sind aller Wahrscheinlichkeit nach relativisch an כל טיב וצרף anzuschliessen. Und wenn ein Exemplar der Inschrift מנטעו hat für תנטעו, so liegt es nahe, in dem מ einen Irrthum des Steinmetzen zu sehen, hervorgerufen durch den Schlussbuchstaben des vorhergehenden Wortes. Durch שׂתכמלן scheint auf die Bedeutung auch von תנטעו wenigstens einiges Licht geworfen zu werden: „Der Gott hat ihnen geholfen durch Vollendung alles טיב und Silbers, welches sie . . . .“ Ich glaube, dem Vollenden wird ein Anfangen, Planen, Unternehmen oder ein ähnlicher Begriff gegenüberstehen. Ich verweise zunächst auf (das von mir a. a. O. S. 651 a. E. noch zu طعن gezogene) ותטען Z. 19, das durch die Variante eines Exemplars ונתטען ebenfalls bestimmt zur W. נטע gezogen wird. Auch an dieser Stelle würde eine Bedeutung wie Anfangen, Planen, Unternehmen gut passen: „In dem Kriege, den sie erregten und unternahmen gegen ihre Herren, die Könige von Saba.“ Ferner kommen die beiden bereits von Mordtmann und Glaser herbeigezogenen Stellen Glaser 875, 10 und 880, 3 in Betracht (= Mordtmann, Himjar. Inchr. u. Alterthümer S. 33 u. 36), in denen die Rede ist von der Errettung vom נטע שׂנאם d. i. dem Anschlag oder Plane des Feindes. Ich setze also, lediglich auf den Zusammenhang gestützt, für die Wurzel נטע vermutungsweise eine Bedeutung wie p l a n e n, a n f a n g e n, u n t e r n e h m e n an, wohl wissend, dass dieser Wurzel an anderen Stellen andere Bedeutungen zukommen. — Die Bedeutung von הקשׂבן ist seit Sab. Denkmäler S. 62 wohl sicher.

Das äth. ተንባል, plur. ተንባላት, jetzt bei Glaser, Die Abessinier u. s. w. S. 117, 14 תנבלתם.

Ob die räthselhaften Worte שׂלחן וזרדן Z. 13 f. nicht einfach als Zustandsausdrücke zum Vorhergehenden zu fassen sein sollten „gewaffnet und gerüstet“?? Etwa سلحين وزرديين? Zum letzteren Worte sei noch an das nahverwandte زَرَدٌ, ܙܪܕܐ, jüd.-aram. זְרִיד erinnert. Dann müsste sich ועלהן וגדרת כל עברההמו als ein Nominalsatz anschliessen, über dessen Sinn ich weitere Hypothesen unterdrücke.

Auf בבחרן Z. 17 deutet bereits Mordtmann auf S. 16 der Himjar. Inschr. und Alterthümer hin, zum Erweise, dass in der Inschrift vom afrikanischen Abessinien die Rede ist. Ich möchte dazu jetzt noch auf Gl. 424, 14. 17. 19 אחזב הבשׂת hinweisen (Glaser, Die Abessinier S. 117 ff.), das fast nach äthiopischer Färbung aussieht. — תשׂעת var. תשׂעית Z. 17 möchte ich vermutungsweise mit ܫܘܥܝܐ, targ. שׁוּעֵי zusammenstellen, d. h. es wird von den brieflichen Unterredungen der sich verbündenden Könige die Rede



sein. Ich wage diese Zusammenstellung, weil sie auch durch den Zusammenhang empfohlen wird; denn es ist selbstverständlich, dass die wechselseitigen Gesandten ausser Geschenken auch Briefe überbracht haben. — זבד ibid. „Geschenke". Hier wo es sich um gegenseitige Geschenke handelt, scheint ein anderer Ausdruck als בלת Z. 10 und 20 deshalb gewählt, weil letzterer (= በልተ) doch einen Beigeschmack nach Tribut gehabt haben mag.

דרידן Z. 20. Auch Halévy's Bemerkungen in der Revue sémit. III, 396 erledigen sich durch Mordtmanns Annahme, dass die volle Form des Ortsnamens דריידן lautete. Das neue Buch Glasers bringt weitere entscheidende Stellen: Gl. 1359/1360 Z. 6. 9.

Da die kürzere Recension für דבן חקלן Z. 23 eigenthümlicherweise דבן הגר חקלן aufweist, wird die Auffassung von חקלן als Appellativum in Frage gestellt. Andererseits scheint aber beachtet werden zu müssen, dass nicht הגרן dasteht. Ist הגר hier etwa — gleich dem äth. ሀገር — Gegend, Bezirk oder ähnlich?

Die gegen Ende der kürzeren Recension stehende Stelle ושלמו ושמען קהתם übersetze ich: „und sie machten Frieden und proklamierten Unterwerfung". Denn שמען ist mir Infinitiv Piel. Sie riefen öffentlich die Unterwerfung aus. Und wenn וקה wirklich an allen Stellen gebieten, befehlen bedeuten sollte, wie Mordtmann ZA. X, 173 annimmt, so würde dementsprechend zu übersetzen sein „und sie proklamierten den Oberbefehl, die Oberherrschaft (des Königs von Saba)". Vorläufig möchte ich indess glauben, dass Mordtmann seine, wie es scheint, höchst glückliche Beobachtung etwas zu verallgemeinert vorgetragen hat.

Ergänzung einer Lücke im Kitab al-Aghani.

Von

J. Wellhausen.

In der Bulaqer Ausgabe des Kitab al-Aghani 14, 139 findet sich eine grosse und unangenehme Lücke. Sie wird ausgefüllt durch den Cod. ar. Monac. 470 fol. 211 sqq., dessen Text ich hier mittheile, so weit er nicht schon in Thorbecke's Antarah (Leipzig 1867) steht.

وفى بعض هذه الاراجيز التى جرت بين عمرو بن معديكرب وربيعة بن مكدّم غناء وقد جُمع شِعْراهما معًا فى لحنٍ واحد وهو.

صوتٌ

انا ابنُ ذى التقليد فى الشَّهْرِ الأَصَمّْ   انـا ابنُ عبدِ الله قَتّالِ البُهَمْ

اكرَمُ مَن يمشى بساقٍ وقَدَمْ   مَن يَلْقَنى يُودِ كما أَودَت إِرَمْ

أَترُكه لحمًا على ظَهْرِ وَضَمْ   كالليثِ إِن هَمَّ بِتَقْصامٍ قَصَمْ

مُؤتَمَنُ الغيْبِ وَفِيٌّ بالذِمَمْ

ذكر احمدُ بن يحيى انّ الغناء فى هذا الشعر لِحُنَيْن خفيف ثقيل باطلاق الوَترِ فى مجرى البنصر وذكر الهشامىُّ انّه لابن سَرْجيس الملقب قُرابط ۞ حدّثتنى قُمريّة العَمْريّة جاريةُ عمرو بن بانة انّه اخذتْ عن احمد بن العلاء هذا اللحن فقال انظُرى اىَّ صوتٍ

اخـذتِ فواللّه لقد اخـذتهُ عن مُخارِق فلمّا استوى لى قال لى مخارقٌ انظُرْ اىَّ صوتٍ اخذتَ فواللّه لقد اخذتهُ عن يحيى المكّى فلمّا غنّيتُه الرشيدَ أطربَه فوهَب ليحيى عشرة الف درهم ۞ اخبرنى
sic
علىُّ بن سُلَيْمن الاخفش قال حدثنى محمد بن الحسن الاحوَلُ عن الطَّرْسوسىّ عن ابن الاعرابىّ قال اَجْـوَدُ بيتٍ وُصِفتْ به الطَّعْنةُ قولُ اُهْبانَ بنِ عاديّا قاتلِ ربيعةَ بن مكدَّم حيث يقول

ولقد طعَنتُ ربيعةَ بن مكدَّمٍ يومَ الكَديدِ فخرَّ غيرَ مُوسَّدِ
فى نـافِعٍ شَرِقتْ بما فى جَـوفِهِ منه بأحْمَرَ كالعَقيقِ المُجسَدِ

Es folgt das von Thorbecke gedruckte Stück über Antara; vgl. Agh. 7, 148 sqq.; 8, 134 sq. Weiter heisst es dann im Cod. Mon. 470 fol. 215ᵇ:

هذه اخبارُ عنترة قد ذَكرتُ منها ما حَـضَرَ وامّا عبدُ قيس بن خُفافٍ البُرجُمِىُّ فانّى لم اَجِد له خبرًا اَذكُرُه اِلّا ما اخبرنى به جعفرُ بن قُدامة قال قرأتُ فى كتاب لابى عُثمان المازنىّ كان عبدُ قيس بن خُفاف البُرجمىّ اتى حاتمَ طيّئٍ فى دماءٍ حملها عن قومه فاسْلَموه فيها وعَجِز عنها فقال واللّه لأتينّ مَن يَحملُها عنّى وكان شاعِرًا شريفًا شُجاعا فلمّا قَدِمَ على حـاتم قال انّه وَقَعتْ بينى وبين قومى دماءٌ فتَواكَلوها وانّى حَمَلتُها فى مالى واملى فقدّمتُ مالى وأخّرتُ املى وكنتَ اوثقَ الناسِ له فى نفسى فان تَحمِلْها فكَمْ مِن حَـقٍّ قضَيتَه وهَمٍّ كفَيْتَه وان حـالَ دونَ ذلك حـائلٌ لم اَذْمُمْ يومَك ولم انس امسك ولم أيْئس من غدك ثم انشا يقول

حملتُ دماءً للبراجم جمّةً فجئتك لمّا أسلمتنى البراجمُ
وقالوا سفهًا لِمْ حملتَ دماءنا فقلتُ لهم يكفى الحمالةَ حاتمُ
متى آتِهِ فيها يقلْ لى مرحبًا واهلًا وسهلًا أخطأتك الأشائمُ
فيحملُها عنّى وإن شئتُ زادنى زيادةَ مَن حِيزتْ اليه المكارمُ
يعيشُ النَّدى ما عاش حاتمُ طيّئٍ وإن ماتَ قامت بالسخاء المآتمُ
يُنادِينَ ماتَ الجُودُ معك فلا ترى مُجيبًا له ما دامَ فى اللَّحْدِ حاتمُ
وقال رجالٌ انهبَ العامَ مالَهُ فقلت لهم انّى بذلك عالمُ
ولكنّه يُعطِى مِنَ اموالِ طيّئٍ اذا خلّفَ المالَ الحُقوقُ اللوازمُ
فيُعطِى التى فيها الغِنَى وكانّه لتصغيره تلك العطيّةَ جارمُ
بذلك اوصاهُ عدِىٌّ وحَشْرجٌ وسعدٌ وعبد الله تلك القماقمُ

فقال حاتمٌ ان كنتُ لأُحبّ ان يأتِيَنى مثلُك مِن قومك وهذا مِرباعى مِن الغارة على بنى تميم فخُذْه وافرًا فان وَفَى بالحمالة والّا اكمَلْتُها لك وهى مائتا بعيرٍ سِوَى بَنِيها وفِصالها مع انّى لا أُحِبّ ان تونس قومَك باموالهم فضحك ابو جُبيل[1] وقال لكم ما اخذتم منّا ولنا ما اخذنا منكم واىّ بعيرٍ دَفعتَه الىّ وليس ذنَبه فى يد صاحبه فانت منه برىءٌ فاخذها وزادَه مائة بعيرٍ وانصرف راجعا الى قومه فقال الحاتمُ

اتانى البُرجُمىّ ابو جُبيلٍ لِهَمٍّ فى حوالته طويلِ
فقلتُ له خُذِ المِرباعَ لَهْوًا فانّى لستُ أرضى بالقليلِ

1) Vgl. unten l. 18.

على حالٍ ولا عوّدتُ نفسى ... على عِلّاتِها عِلَلَ البَخيلِ
فَتَحْذُها انها مائتنا بَعيرٍ ... سِوَى الناب الرَّذِيّةِ والفصيلِ
ولا مَنٌّ عليك بها فانّى ... رايتُ المَنَّ يُزرى بالجَميلِ
وآبَ البُرجُمىُّ وما عليه ... مِنَ اعباء الحمالةِ من قتيلِ
يَجُرُّ الذيلَ يَنْفُضُ مِذْرَوَيْه ... خفيفَ الظَهْرِ من حمْلٍ ثقيلِ

صوت

أدرَكْتِ ما مَنَّيْتُ نَفْسى خالِيًا ... لِلّه دَرُّكِ يا ابنةَ النُعْمانِ
انّى لِحَلْفِكِ بالصَليبِ مصدِّقٌ ... والصُلبُ اَصدَقُ حِلفةِ الرُهْبانِ
ولقد رَدَدتِ على المغيرة ذِهْنَه ... انّ المُلوكَ بَطِيئةُ الاذْعانِ
يا هندُ حَسْبُكِ قد صَدَقْتِ فامْسِكى ... والصِدقُ خَيْرُ مقالةِ الانسانِ

الشعرُ للمُغيرة بن شُعبة الثقفىّ يقوله فى هند بنت النعمان بن المنذر لمّا خَطَبَها فرَدّته وخَبَرُه فى ذلك وغيرِه يُذكَرُ هاهُنا إن شاء اللهُ والغناء لِحُنَيْن ثانى ثقيلٍ بالبنصرِ عن الهشامىّ

اخبارُ المغيرة ونَسَبُه

هو المغيرةُ بن شُعبة بن ابى عامرِ بن مسعود بن معتّب بن مالك بن كعب بن سعد بن عمرو بن عوف بن قَسِىّ وهو ثقيف ويُكْنَى ابا عبد الله وكان يُكْنَى ابا عيسى فغيَّرها عُمَرُ بن الخطّاب رضه وكناه ابا عبد الله وامّه اسماء بنت الافقم بن ابى عمرو بن ظُويلم بن جُعيل بن عمرو بن دُهمان بن نَصر بن معاوية بن بكر بن هوازن ☆ وكان

المغيرة مِن دُهاةِ العرب وحَزَمَتِها وذوى الراى منها والحِيَلِ الثاقبة وكان يقال له فى الجاهلية والاسلامِ مغيرةُ الراى وكان يقال ما اعتلَجَ فى صدرِ المغيرة امران الّا اختار احزمَهما وصَحِبَ النبىَّ صلعم وشَهِدَ معه الحُديبية وما بعدها وبعثه ابو بكر رضه الى اهلِ البُحَير وشهد فتحَ اليمامةِ وفتوحَ الشام وكان اعْوَر اصيبتْ عينهُ فى يوم اليرموك وشهد القادسيّةَ مع سعد بن ابى وقّاص فلمّا اراد مُراسلَةَ رُسْتُمٍ لم يجدْ فى العرب ادهى منه ولا اعْقَلَ فبعَث به اليه وكان السَفيرَ بيْنَهما حتّى وَقَعت الحربُ وولّاه عمرُ رضه عِدّةَ وِلاياتٍ احدُها البصرةُ sic ففتَحَ وهو واليها ميْسانَ ودسْت ميسان وابرقباد وقاتَلَ الفُرْسَ بالمَرغات فهَزَمَهم ونَهَضَ الى مَن كان بسُوق الاهوازِ فقاتَلَهم وهزمهم وفَتَحها وانحازوا الى نَهْرِ تيرَى ومناذر الكُبْرى فزَحَف اليهم فقاتلهم وخرج الى المشرق مع النعمان بن المُقَرِّن وكان المغيرةُ على ميسرته وكان عُمَرُ قد عَهِدَ إن هَلِكَ النعمانُ فالاميرُ حُذيفةُ فان علك لحذيفة فالاميرةُ المغيرة بن شعبة ۞ ولمّا فُتِحَتْ نهاوندُ سارَ المغيرةُ فى جيشٍ الى همدان ففتحها وولّاه عُمَرُ بعدَ ذلك الكوفةَ فُقتِلَ عمر وهو واليها وولّاه ايّاها معاويةُ بنُ ابى سفيان فكان عليها الى ان مات بها وهو اوّلُ مَن وَضَعَ ديوانَ الاعطاء بالبصرةِ ورتّب الناسَ فيه فاعطاهم على الديوان ثم صارَ رَسْمًا لهم بعد ذلك يَخْتَذُونَه ۞ قال محمّد بن سعد كاتب الواقدى اخبرنا محمد بن عُمر قال حدثنى محمد بن سعيد الثقفىّ وعبد الرحمن بن عبد العزيز وعبد الملك بن عيسى الثقفى وعبد



الله بن عبد الرحمن بن يعلى بن كعب ومحمد بن يعقوب بن
عُتبة عن ابيه وغيرهم قالوا قال المغيرة بن شعبة كنّا قومٌ من العرب
متمسّكين بديننا ونحن سَدَنَةُ اللاتِ فأرانى لو رايْتُ قومًا قد اَسْلَمُوا
ما تَبِعْتُهم فاجمَعَ نَفَرٌ من بنى مالكٍ الوُفُودَ على المُقوقِس واَهدَوا
له هدَايا فاجمَعتُ الخروجَ معهم فاستشرتُ عمّى عُروة بنَ مسعود
فنهانى وقال لى ليس معك من بنى ابيك احدٌ فابيْتُ الاّ الخروجَ
وخرجتُ معهم وليس معهم احدٌ من الاحلاف غيْرى حتّى دخلنا
الاسكندريّة فاذا المقوقِسُ فى مجلسٍ مُطِلّ على البَحْرِ فركِبْتُ قارِبًا
حتّى حاذيتُ مَجلِسَه فنَظر الىّ فانكرنى واَمَرَ مَن يُسائلنى ما انا (sic)
وما اُريدُ فسألنى المامورُ فاخبَرْتُه بامْرِنا وقُدومنا عليه فامَر بنا ان
نُنزَل فى الكَنيسَة واَجرى علينا ضيافةً ثمّ دعا بنا فنَظَرَ الى راسِ بنى
مالكٍ فادْناه واَجلسَه معه ثمّ سأله اكُلّ القومِ من بنى مالك فقال نعم
الاّ رجلًا واحدًا من الاحلاف فعرّفه ايّاى فكنتُ اهْوَنَ القوم عليه
ووَضَعُوا هَداياهُم بينَ يَدَيْه فسُرّ بها واَمَرَ بقَبْضِها وامر لهم بجوائزَ
وفَضّل بعضَهم على بعضٍ وقَصّر بى فاعطانى شيئًا قليلا لا ذِكْرَ له
وخَرَجْنا فاقبلت بنو مالكٍ يَشتَرُونَ هدايا لأَهْلِهم وهم مَسْرُورون ولم
يعرض احدٌ منهم علىّ مُواساةً وخَرَجوا وحَملوا معهم خَمْرًا فكانوا
يَشرَبُون منها واَشْرَبُ معهم ونَفْسى تَأْبَى اَن تَدَعَنى مَعَهم وقُلتُ
ينصرفون الى الطائف بما اصابوا وما حباهم به الملكُ ويُخبِرون قومى
بتَقصيرِه بى وازدرائه ايّاى فاجمَعتُ على قَتْلهم فقُلتُ انا اَجِدُ

صُداعًا فوَضَعُوا شرابَهم وَدَعَوْنى فقُلتُ راسِى يُصَدَّع ولكنّى اَجلِسُ
sic

واَسْقِيكم فلم يُنكِرُوا شيئًا وجَلستُ اَسقيهم واَشرَبُ القدحَ بعد القدحِ
فلمّا دَبَّت الكاسُ فيهم اشتهوا الشرابَ فجَعلتُ اصرِّفُ لهم واُترِعُ
الكاسَ فاَهْمَدَتْهُم الكاسُ حتّى ناموا ما يَعقِلون فوَثبتُ اليهم فقتلتُهم
جميعا واخذتُ جميعَ ما كان معهم فقَدِمتُ على النبيّ صلعم فوَجدتُه
جالِسًا فى المسجد مع اصحابه وعلىَّ ثيابُ السَفَرِ فسَلّمتُ بسَلامِ
الاسلام فنظَر الىّ ابو بكرِ بنُ ابى قحافة وكان بى عارِفًا فقال ابنُ
اخِى عُروةَ قُلتُ نعم جِئْتُ اَشهَدُ ان لا اله الا الله وانّ محمدا رسول
الله فقال رسول الله صلعم الحمدُ لله الذى هداك الى الاسلام فقال ابو
بكرٍ امِنْ مِصْرَ اَقبَلْتُم قُلتُ نعم قال فما فعل المالكيّون الذين كانوا
معك قلتُ كان بينى وبينهم بَعضُ ما يكونُ بين العرب ونحنُ على
دِين الشرك فقَتلتُهم واخَذتُ اَسلابَهم وجِئتُ بها الى رسولِ الله صلعم
ليَخمُسَها ويَرى فيها رايَه فانّما هى غنيمةٌ مِن مُشْرِكين وانا مُسلِمٌ
مصدِّقٌ بمحمد صلعم فقال رسول الله صلعم امّا اسلامُك فنقبَلُه ولا
ناخُذُ من اموالِهم شيْئًا ولا نَخْمُسها لاَنّ هذا غَدْرٌ والغَدْرُ لا خَيرَ
فيه فاَخَذَنى ما قَرُبَ وما بَعُدَ فقُلتُ يا رسول الله انّما قَتلتُهم وانا على
دين قومى ثمّ اسلمتُ حين دخلتُ عليك الساعة فقال انّ [1]الاسلامَ
يَجُبُّ ما كان قبله قال وكان

1) Hier setzt die Bulaqer Ausgabe 14, 140 wieder ein.

Eine angeblich neuentdeckte Recension v. 1001 Nacht.

Von

Mark Lidzbarski.

Im Journal asiatique, Serie IX, Bd. VI p. 407 f. übersetzt M. René Basset aus den Zapiski der orientalischen Abtheilung der kais. russ. archäologischen Gesellschaft, Bd. VIII, Heft I—II, p. 148 eine Mittheilung des M. de Gintsburg über eine von ihm in einem Codex der Bibliothek zu Barcelona gefundene, bisher unbekannte Recension von 1001 Nacht. Die Handschrift enthält die Geschichte von Salomo und ʿÂd ibn Šeddâd, Sindbad dem Seefahrer, Chikâr und von el-Aṣmaʿî, dem Schneider, dem Mädchen und dem Chalifen; dieselben werden aber nicht von Schehrzâd erzählt, sondern einfach durch die Worte حكى ارن oder قال الراوى eingeleitet. — Es wundert mich, dass ein so ausgezeichneter Kenner der orientalischen Erzählungslitteratur, wie M. René Basset, nicht sogleich gemerkt hat, wie es sich eigentlich mit dem merkwürdigen 1001Nacht-Codex verhält. Er ist nämlich gar kein solcher, sondern einer jener Ergänzungsbände zu 1001 Nacht, die in derselben Zusammensetzung, besonders unter den christlichen Syrern, verbreitet zu sein scheinen. Aus einer solchen Handschrift hat Salḥâni seine Contes arabes veröffentlicht (vgl. p. 1 ff.), ein solcher befindet sich in Karschûni in der Bibliothek zu Gotha (vgl. Pertsch, Die arabischen Handschriften etc. IV, p. 404 ff.) und einen solchen scheint auch Jesaias, der Schreiber der jetzt in der kgl. Bibliothek zu Berlin befindlichen Ṭorânimanuskripte, vor sich gehabt zu haben (vgl. Lidzbarski, Die neu-aramäischen Handschriften etc. I, p. VIII sub a, b, i). Ob nun die Handschrift in Einzelheiten Interessantes bietet, lässt sich natürlich aus den mitgetheilten Ueberschriften oder Anfangsworten allein nicht ersehen. Nur der Anfang der Chikârgeschichte fiel mir auf, weil er, im Gegensatz zu denen der anderen bisher bekannten orientalischen Versionen, mit dem der altslavischen Akirgeschichte übereinstimmt, vgl. Buslajew, Iistoritscheskaja chrestomatija, Col. 644 und die Bemerkung, Col. 675 zu 644. Freilich darf man daraus allein nicht schliessen, dass der Barcelonaer Codex diejenige Recension enthält, aus der die byzantinische Version und dann die slavischen geflossen sind.

Jona c. 1 u. Jāt. 439.

Von

E. Hardy.

Dass wir es bei dem Berichte Jona c. 1 mit einem weitverbreiteten Seemannsbrauch zu thun haben, lehrt Jāt. 439 (Ed. Fausböll, vol. IV, p. 2) durch die Geschichte vom Kaufmannssohne Mittavindaka aus Benares, die zur Jona-Geschichte eine sich auf alle Einzelheiten erstreckende Parallele liefert. Jener Brauch forderte, dass man bei Stürmen und anderen Widerwärtigkeiten zur See den „Schuldigen" durch Looswerfen ermittelte. Der durch das Loos Bezeichnete wurde ausgesetzt, und die Nothlage hörte auf. Die Schiffer, die Jona nach Tarsis bringen sollen, wissen dies so gut wie er selbst; daher sein Begehren in's Meer geworfen zu werden, weil er, vom Loos getroffen, weiss, dass sich alsdann der Sturm legen werde, während das Gebet der Schiffer: „Ach Jahwe! lass uns doch nicht umkommen um des Lebens dieses Mannes willen" u. s. w. zeigt, dass sie denselben Glauben theilten. In der buddhistischen Geschichte war es kein Sturm, sondern eine andere unbekannte Gewalt, die das Schiff, welches Mittavindaka trug, mitten auf hoher See am Weiterfahren hinderte. Die Schuld lag an Mittavindaka, der dem Verbote seiner Mutter zum Trotz sich auf das gefahrvolle Meer begeben hatte. Nun werden Loose in der Gestalt von Brettchen oder Blättchen geworfen, die den Seeleuten den Urheber des Unglückes verraten sollen. Dreimal kommt das Unglücksloos in die Hand des Mittavindaka. Darauf setzen die Schiffer ungefähr mit denselben Worten, wie jene, die um Jona waren (imaṃ ekaṃ nissāya bahū mā vinassantū 'ti) ihn aus, aber auf einem Flosse, indess das Schiff unbehindert seine Fahrt fortsetzt.

Anzeigen.

Les écrivains juifs français du XIV[e] siècle par Ernest Renan, de l'Institut. Extrait de l'Histoire littéraire de la France, tome XXX [*p.* 352—789], *XVIII u.* 469 *Ss.* Paris, Imprimeire nationale 1893. 4⁰.

Das Jahr 1893 hat zwei Bücher gebracht, deren Benutzung für jeden, der sich mit den das Mittelalter beherrschenden Ideen beschäftigt, unerlässlich sein dürfte. Das eine ist Steinschneider's riesiges Werk: „Die hebrr. Uebersetzungen des Mittelalters etc.", das andere ist das oben genannte, dem die folgenden Zeilen gewidmet sind. Das Werk bildet den Abschluss der i. J. 1877 im 27. Bande der Hist. litt. veröffentlichten Abhandlung: „Les Rabbins français du commencement du quatorzième siècle par E. Renan etc."[1]) Hier wie dort ist das Material von Dr. A. Neubauer in Oxford — der zu diesem Behufe in den Jahren 1868—73 im Auftrage der französischen Regierung umfassende Reisen gemacht hatte — gesammelt und bearbeitet, und von Renan in der vorliegenden Form veröffentlicht worden. Renan hat zwar noch ganz kurz vor seinem (am 2. Oct. 1892 erfolgten) Tode die letzten Correcturbogen gesehen, das Erscheinen des Bandes jedoch nicht mehr erlebt. Wenn nun auch der Natur des Werkes gemäss der wissenschaftliche Antheil Renan's an demselben verhältnissmässig gering ist, kann man doch nicht umhin die Gewandtheit zu bewundern, mit welcher er sich in einen für ihn immerhin fremdartigen Gegenstand hineingearbeitet und sein gut Theil dazu beigetragen hat, ein Werk ins Dasein zu bringen, das sich nicht nur durch imponirende Grossartigkeit, sondern auch durch übersichtliche Anordnung und geschmackvolle Darstellung auszeichnet.

Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen beide Bearbeiter an ihr Werk gegangen sind, haben, weit gefehlt dessen innere Einheit zu beeinträchtigen, den unleugbaren Vortheil gehabt, dasselbe vor Einseitigkeit zu bewahren. Während es Neubauers Aufgabe war, jüdische Literaturgeschichte zu schreiben, hatte Renan mit demselben Material einen Beitrag zur französischen zu liefern. Dem Umstande,

---

1) **In Folgenden mit I, der hier zunächst in Betracht kommende Band ist mit II bezeichnet.**

dass jeder von beiden Bearbeitern ein feines Verständniss für seinen Theil der Aufgabe entgegenbrachte, hat das Werk es zu danken, dass sowohl der jüdische, als der französische Literarhistoriker, sowie endlich der romanische Philologe es mit Nutzen studiren wird. „Es war,“ schreibt Renan in seinen Schlussbemerkungen (S. 389), „keine einfache Laune der Herausgeber, die rabbinische Literatur in die Hist. litt. aufzunehmen,“ vielmehr galt es einen von vorn herein aufgestellten Grundsatz zu befolgen, da die Berührungen zwischen einem grossem Theile der jüdischen und zeitgenössischen französischen Schriftsteller sehr enge sind. Abgesehen davon, dass manche (besonders Uebersetzungs-) Arbeiten den Anregungen christlicher Fürsten ihre Entstehung verdanken, ist zur Beleuchtung jener Thatsache darauf hinzuweisen, dass in Raschi's († 1105) Commentaren allein über 2000 französische Wörter sich finden und dass die Schriften der sog. Tossafisten von ebensolchen und provençalischen Ausdrücken voll sind. Ein historisch und sprachlich sehr wichtiges Dokument ist die auf das Autodafé in Troyes 1288 gedichtete franz. Elegie, die Neubauer 1872 in hebr. Schrift in einer Hs. des Vatican entdeckte. Dieselbe ist mit der Bearbeitung des verstorbenen Arsène Darmsteter in I, 480—2 abgedruckt. Leider sind die wichtigsten Arbeiten D.s über das in jüdischen Schriften überlieferte französiche Sprachmaterial noch unveröffentlicht; grössere Beiträge sind indessen bereits sowohl von ihm selber als auch von Neubauer in der „Romania“ und Boehmers „Roman. Studien“ erschienen. Verschiedene Listen franz. und provençal. Glossen sind in I 540—1, 554—5 erläutert.

Der Stoff im Ganzen und Grossen ist in unserem Werke allerdings nicht zum ersten Male behandelt, sondern für einzelne Theile bereits in den Arbeiten von Zunz, Steinschneider, Munk, Graetz, Gross und anderen berücksichtigt. Einerseits aber ist eine zusammenhängende Darstellung bis jetzt noch nicht versucht worden, andererseits bringt die hier vorliegende sowohl manches ganz neue Material, als auch zahlreiche Berichtigungen und Ergänzungen zu älteren Untersuchungen. Insbesondere gilt dies von den für ihre Zeit gewiss anerkennenswerthen, aber für den heutigen Stand der Wissenschaft doch unzulänglichen Forschungen von Wolf, Bartolocci, Assemani und De Rossi. Allerdings kreuzt unser Werk, zumal im Kapitel der Uebersetzungen, sich häufig mit Steinschneider's oben erwähntem Buche, ist aber dennoch bequemer zu benutzen, weil es die Arbeiten eines jeden Uebersetzers gesammelt aufführt, während jenes nach Autoren geordnet ist.

Wie bereits aus einigen oben gemachten Bemerkungen ersichtlich, ist das Werk keineswegs auf jüdische Leser ausschliesslich berechnet. Eine Anzahl von Artikeln bildet ein wichtiges Glied in der Geschichte der Bibelexegese. Es ist beachtenswerth, dass nicht die strenger wissenschaftliche spanische, sondern die leichter fassliche Methode Raschi's und der ihm folgenden Schule der Tossafisten die volksthümlichere geworden ist. Die Ursache

davon ist unschwer in dem Umstande zu erkennen, dass die französische Erklärungsweise auch haggadische Deutung zuliess und sowohl dadurch als durch häufige Heranziehung der Landessprache auch dem Ungebildeteren zugänglich wurde. Bekanntlich wurde dieselbe Methode durch Nicolaus von Lyra auf Luther vererbt, so dass die erste d e u t s c h e Uebertragung des ATs. mittelbar unter dem Einflusse Raschi's steht. — Ebensowenig geht die Grammatik ganz leer aus. Die Arbeiten der älteren span. Grammatiker wie Menaḥem und Dūnāš sind allerdings bereits Raschi und den Toss. bekannt, aber die Schriften von J. Ḥajjūǧ und Ibn Ǧanāḥ blieben ihnen aus Unkenntniss der arabischen Sprache unzugänglich. Nördlich von den Pyrenäen wurden grammatische Studien zunächst hauptsächlich in der Provence von den Qamḥiden (12. und 13. Jhrdt.) gepflegt und dann auch allmählich ins nördliche Frankreich verpflanzt. Die Leistungen der nordfranz. Grammatiker die sich hauptsächlich mit der Punktation der Pentateuch-Hss. beschäftigten, und deswegen Naqdānim genannt wurden, waren indessen mehr mechanisch und für die Wissenschaft von geringerer Bedeutung. Näher auf diese Schule einzugehen liegt hier keine Veranlassung vor, da eine Aufzählung ihrer Namen nicht nur bereits von Zunz (Zur Literatur u. Gesch. S. 110 ff.) gegeben, sondern in unserm Werke (I, 485—8) nicht ohne mannigfache Berichtigungen und Ergänzungen wiederholt ist.

Ungleich wichtiger sind die Dienste, welche die Juden Frankreichs, und zwar wiederum zunächst diejenigen der Provence, in der Philosophie und den im Mittelalter mit derselben verwandten Wissenschaften geleistet haben, allerdings nicht so sehr durch selbstständige Schriften als durch Uebersetzungen aus dem Arabischen. Denn diesem Umstande ist es zu danken, dass viele Werke, deren arabische Originale gegenwärtig als verloren gelten, vollinhaltlich erhalten geblieben sind. Das gilt keineswegs von jüdischen Autoren allein, sondern auch von griechischen und muslimischen. Ein Beispiel dafür bieten I. Rošd's arabische Bearbeitungen aristotelischer Schriften, die vielfach nur noch in hebräischen (und daraus geflossenen lateinischen) Uebersetzungen vorhanden sind. Auf andere Beispiele werden wir noch zurückkommen. Die hebr. Uebersetzungen haben aber ausserdem, wie Steinschneider (Ueberss. p. VIII) ausgeführt hat, die eigenartige Ausbildung des sog. neuhebräischen Idioms veranlasst. Da die überlieferte hebr. Sprache zur Uebertragung philosophischer, medizinischer und mathematischer Ausdrücke nicht ausreichte, musste eine passende Terminologie geschaffen werden. Das geschah aber hauptsächlich auf französischem Boden, zunächst durch Jehūdāh b. Tibbon, der um 1150 aus Granada in die Provence einwanderte und, als Arzt in Lunel thätig, um 1160 Baḥja b. Baqūdāh's „Pflichten der Herzen“ (אלהדאיה פי פראיץ אלקלוב) übertrug. Diese Uebersetzung gehört zu den ältesten überhaupt vorhandenen. Beachtenswerth ist seine (von Steinschn. ibid. 373 ff. analysirte) Vorrede, in welcher er seinen Standpunkt zu dem

von ihm zur Anwendung gebrachten Idiom auseinandergesetzt. Für diejenigen, welche die philosophische etc. Literatur des Mittelalters studieren, ist, soweit die arabischen Originale nicht vorhanden, nicht zugänglich oder nicht unversehrt sind, die Kenntniss jener Uebersetzungssprache unerlässlich, schon um etwa daneben existierende lateinische Uebersetzungen zu kontrolieren. Während nun Jeh. und sein Sohn Samuel b. T. sich hauptsächlich auf jüdisch-arabische Schriftsteller beschränkten, dehnte der Enkel, Moses b. T. in Montpellier seine Thätigkeit auch auf muslimische Autoren aus und übertrug fast alle Kommentare I. Rošd's, etliche Schriften Alfarābi's, Themistius, I. Haitham (zu Euclid), Baṭaljūsi[1]) und andere mehr (I, 593—5). Von seinen Uebersetzungen medicinischer Schriften ist der „kleine Kanon“ des Ibn Sīnā hervorzuheben. Eine Reihe selbstständiger Schriften ist besprochen I, 596—9.

Ein anderer sehr fruchtbarer Uebersetzer ist der Tibbonide Jakob b. Māchir (Profatius) aus Marseille, der sich später erst in Lunel und dann in Montpellier niederliess. Selbst Astronom, wandte er sich mit Vorliebe mathematischen und astronomischen Schriften zu. Von ihm existiert eine Uebersetzung des Almagest nach alAflaḥ (S. dazu Steinschn. ibid. 544 u. 504), ferner übertrug er Ibn al Haithams قول في هيئة العالم[2]), Ibn asṢaffārs Abhandlung über das Astrolab, sowie AzZarqāli's (Arzachel) Schrift über den Gebrauch der Ṣafīḥa u. a. m. Von philosophischen Schriften übersezte er I. Rošd's Kompendium zum Organon, sowie ebendesselben Paraphrase von B. 11—19 der aristotel. Histora animalium. Selbständig arbeitete J. b. M. über den von ihm erfundenen Quadranten (quadrans novus od. quadrans judaicus). Neubauer giebt (I, 607—16) eine eingehende Analyse der verschiedenen Redactionen des Werkes sowie der nach demselben gemachten lateinischen Uebersetzungen (wozu auch Steinschn. ibid. 607 zu vergleichen ist). Endlich veröffentlichte J. b. M. astronomische Tabellen, von denen zwei lateinische Uebersetzungen bekannt sind. Die hebr. Vorrede zu diesem Werke ist I, 616 f. abgedruckt.

Erschöpfend ist die Abhandlung (II, 71—114) über den fruchtbarsten aller provençal. Uebersetzer, Qalonymos b. Qalonymos (geb. 1280 zu Arles), aus welchem Wolf zwei, Bartolocci gar drei verschiedene Personen gemacht haben. Eingefügt ist eine bibliographische Uebersicht über die Monographien, die von ihm handeln. Die Zahl der von Q. b. Q. übersetzen Schriften ist dreissig, worunter eine lateinische Uebersetzung von I. Rošd's تهافت التهافت gegen

1) D. Kaufmanns unzuverlässige Angaben über ihn (die Spuren Al B.s in der jüd. Rel.-Phil. Leipzig 1880) sind von H. Derenbourg REJ VII, 294 ff. berichtigt S. auch Steinschn. Ueberss. 287.

2) Steinschn. Ueberss. 559 bezeichnet das Original als Ms. 704 India Office. In Loth's Catalog trägt es indessen die Nummer 734,XV.



alGhazāli, die er 1328 im Auftrage Roberts v. Anjou[1]) anfertigte. Diese Uebersetzung ist nicht mit der von Qal. b. David Todrōsi ins Hebräische ausgeführten, die ihrerseits wiederum von einem andern Qal. b. David aus Neapel ins Lateinische übertragen wurde, zu verwechseln. Diese eifrige Uebersetzerthätigkeit zeigt sehr deutlich, wie gewaltig die Geister auch der nicht muslimischen Welt durch jenen von alGhazāli begonnen Streit aufgerüttelt worden sein müssen. Das تهافت الفلاسفة selbst wurde erst sehr spät (Anf. d. 15. Jdts.?) durch Seraḥjā Hallēvi aus Saragossa ins Hebr. übersetzt (II, 116, vgl. Steinschn. 328). Von anderen wichtigen Uebersetzungen Q. b. Q. gebe ich nur eine kurze Auswahl: zunächst das كتاب العماد فى اصول الطب des ʿAlī b. Riḍwān, ferner Schriften Galens (nach Ḥonein); Euclid; Thābit b. Qorrah's-Abhandlung „Ueber die Sekante" (فى شكل القطّاع); die meisten Schriften I. Rošd's; Alfarābi's احصاء العلوم فى العقل والمعقول und Propädeutik[2]); *Καρπός* (ثمرة) oder „Centiloquium" nach der arab. Uebers. des Abū Ğaʿfar Aḥmad b. Jūsuf b. Ibr. (Steinschn. 527) und *Ὑποθέσεις τῶν πλανωμένων*; drei im Original nicht bekannte Schriften 1) Ueber Nativitäten 2) Einfluss der Himmelskörper auf den Regen 3) Ueber Feuchtigkeit und Regen; die 21. Abhandlung der اخوان الصفاء (אגרת בעלי חיים)[3]) u. a. m. Voneiner Aufzählung Q.s b. Q. selbstständiger Schriften müssen wir hier Abstand nehmen, und aus der Reihe der Uebersetzer sei überhaupt nur noch kurz erwähnt Samuel aus Marseille (geb. 1294) der unter anderem die Quaesita logica des I. R. (Steinschn. 96–8), ferner ebendess. (mittl.) Kommentare zur Nikomachischen Ethik, zu Plato's Republik, Alex. Aphrodisias „Ueber die Seele" (nach Isḥāq b. Ḥonein) und anderes mehr übertrug.

Die immer weiter um sich greifende Beschäftigung mit der aristotel. Philosophie, die selbst in der etwas abgeschwächten Maimūnischen Form, sich mit dem Bibelglauben nicht vereinigen liess, rief endlich auch eine Art von Reaction hervor. Freilich trug diese denselben rein theoretischen Charakter, welcher die Umstände kennzeichnet, die sie veranlasst hatten, und die deswegen auch zu weiter nichts führten, als zu einem Federkriege, dessen Spuren uns in einem allerdings sehr interessanten Dokumente vorliegen. Wie zu erwarten war, ging der Streit von der Provence, dem damaligen Hauptsitze jener Philosophie, aus. Ein mehr durch Eifer als durch Wissen ausgezeichneter Hitzkopf, Abbā Māri aus Lunel, klagte in einem Schreiben an Sal. b. Adereth in Barcelona, der allgemein als geistiges Ober-

1) Renan, Averroes etc. 190 f.

2) رسالة فى ما ينبغى ان يقدم قبل تعلّم الفلسفة, ed. Schmölders, Bonn 1865.

3) Deutsch von Jul. Landsberger, Darmstadt 1882.

haupt der Judenschaft angesehen wurde, über das Ueberhandnehmen der speculativen und allegorischen Auffassung des Bibelwortes. Aus Sal.s Antworten entwickelte sich ein Streit, der immer grössere Ausdehnung annahm und in welchen neben vielen anderen auch der bereits bejahrte Jakob b. Māchir verwickelt wurde. Welches Ende der Kampf noch genommen haben würde, liess sich nicht absehen, aber die Gefahr eines Schismas wurde durch die grössere, nämlich 1306 verhängte Austreibung der Juden aus Südfrankreich, beseitigt. A. M. selbst hat den gesammten Briefwechsel in seinem Minḥath Qenāoth betitelten Werke aufbewahrt. Die Bearbeiter haben mit Recht eine Analyse der Briefe, die übrigens die Druckausgabe (Bisliches, Pressburg 1838) an Vollständigkeit übertrifft, in ihr Werk (I, 655—95) aufgenommen. Sie bieten nicht nur ein treffliches Spiegelbild der geistigen Bewegung unter den Juden des süd-westlichen Europa, sondern auch ein Gegenstück zu der Art und Weise, wie die christliche Scholastik etwa des Albertus Magnus und Thomas v. Aquino mit derselben Philosophie sich abgefunden hatte.

Der Aristotelismus in der Provence hatte indessen seinen Weg noch lange nicht durchlaufen. Es sind besonders drei Männer zu nennen, die seinen Höhepunkt bezeichnen. Der erste ist Jedājāh Penīnī aus Béziers (geb. 1275/80), der beste jüdische Dichter der Provence und Verfasser des berühmten B e ḥ ī n a t h Ō l a m, das selbst eine ganze Literatur hervorgerufen hat. An dem Briefwechsel mit Sal. b. Ad. nahm er mit einem bemerkenswerthen Schreiben, in welchem er das Studium des Aristoteles vertheidigte, teil. Eine seiner Schriften zur Vertheidigung der Frauen hat Neubauer in der Zunzschen Jubelschrift (1884) herausgegeben. Eine ebenso umfassende als abgerundete Darstellung seines Lebens sowie seiner Schriften nebst zahlreichen Literaturnachweisen, geben unsere Herausgeber II 13—56.

Sein Zeitgenosse Josef Kaspi aus Largentière (geb. 1279), Philosoph und Exeget, hat nicht weniger als 29 Schriften hinterlassen, die sich aber weder durch Tiefe noch durch Klarheit besonders auszeichnen. Seine Philosophie ist im Grossen und Ganzen die des Maimūni, den er auch commentierte. Eine 30. Schrift enthält eine Aufzählung seiner Werke. Dieselbe ist nach der Redaction der Hs. in Parma in II, 189—98 im Original mitgetheilt und die Einleitung dazu übersetzt.

Viel bedeutender, ja der hervorragendste jüd. Philosoph des Mittelalters nach Maimūni ist der bekannte Levi b. Geršōm (Gersonides, Léon de Batignols 1288—1344), zugleich der grösste Peripatetiker des 14. Jahrhunderts. Seine zahlreichen Werke umfassen kritische Noten zu den (mittleren) Commentaren I. Rošds zu Ar., Bibelexegese, mathematische und astronomische Schriften und und endlich sein Hauptwerk „Die Kriege Gottes." Seine Theologie, der Hauptsache nach ebenfalls auf M.s Grundsätzen fussend, geht indessen über dieselben weit hinaus und wird zum reinen Aristotelismus. Er scheute sich selbst nicht das Dogma der Schöpfung

aus dem Nichts anzugreifen. Als Astronom sich der Erfindung eines neuen Instrumentes rühmend, kritisirte er das Ptolemäische System sowie dasjenige des Zarqāli, ohne indessen etwas besseres an deren Stelle zu setzen. Ueberhaupt hat L. b. G trotz seines Scharfsinnes eine viel weniger tiefe Wirkung erzeugt als M., der besser wusste, wie weit er zu gehen hatte. Ausserdem hatte die ar. Philosophie, die zur Zeit des letzeren im Aufsteigen begriffen war, in der Periode L.s b. G. ihren Höhepunkt überschritten und begann allmählich an Einfluss zu verlieren. Aus demselben Grunde ist seine Bibelexegese nie populär geworden. Er war indessen so sehr der Mann seiner Zeit, dass seine Schrift über das von ihm verfasste Instrument noch bei seinen Lebzeiten auf Veranlassung des Papstes Clemens VI. ins Lateinische übersetzt wurde, und dass kein geringerer als Keppler dieselbe zu lesen wünschte. Der über ihn handelnde Artikel (II, 240—298) ist mit Beilagen im hebr. Original nebst lateinischer Uebersetzung versehen.

Weiter auf den reichen Inhalt des Bandes, der noch die Namen und Schriften vieler anderer Philosophen, Dichter, Talmudisten Aerzte und Astronomen enthält, einzugehen, müssen wir uns hier versagen. Vieles ist herangezogen, was sonst unbeachtet geblieben wäre, aber zur Vollständigkeit des Bildes nicht fehlen darf. Der französischen Regierung aber gebührt aufrichtiger Dank für ihre hochsinnige Förderung des Werkes. Hat ja doch auch Steinschneiders hier öfters genanntes grosses Werk sein Dasein der Initiative der Académie française zu danken.

M. Hirschfeld.

Nachtrag zu der Anzeige Bd. 49, S. 706 ff.

Dr. Vollers theilt mir mit, dass einige meiner Verbesserungsvorschläge (١٣, 7, ١٨, 1, ٢١, 14 ohne Punkte, ٢٤, 8, ٥٦. 1) sich durch die Hs. bestätigen. An anderen Stellen hat die Hs. die nach meiner Ansicht falsche Lesart, woraus ich folgere dass Ibn Sa'ıd oft ganz mechanisch copiert hat, ohne sich über den genauen Sinn der Worte Rechenschaft zu geben. An einer Stelle aber habe ich eine falsche Conjectur gemacht. S. ٣٢. 8 ist الحمام الهدا oder lieber الهدى zu behalten. Dr. Vollers verweist mich auf die Stelle bei Dozy: الهدى sorte de pigeons. Ich hatte diese unterdessen auch gefunden nebst einer Stelle bei Ǵāḥiz in einer noch ungedruckten Abhandlung von Dr. van Vloten. Aus dieser erhellt, dass الحمام الهدى, wahrscheinlich الهُدُى (pl. von أهْدَى wegkundig) zu lesen, die Posttauben bedeutet.

M. J. de Goeje.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1896:

1240 Herr Dr. Edmund Hardy, Professor in Freiburg Schw., Beauregard.

1241 „ Dr. J. Oestrup, Privatdocent in Kopenhagen, N. Norrebrogade 42.

1242 „ Dr. Waldemar Bolck, Fabrikdirektor in Weilburg a. Lahn.

1243 „ Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent in Kiel, Waisenhofstr. 26, I.

1244 „ Frhr. Werner von Grünau, stud. jur. in Heidelberg, Anlage 39.

1245 „ Dr. Ernest Lindl, Presbyter in München, Theresienstr. 39, I.

1246 „ Otto Siegesmund, Hilfsprediger in Gnesen.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft:

Das ordentl. Mitglied: Herrn Dr. Lorenz Reinke, Hofbesitzer, Langförden. † im Monat Mai 1896.

Verzeichniss der vom 22. April bis 17. Juli 1896 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. April 1896. London.
2. Zu Nr. 155a. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 50. Band. I. Heft. Leipzig 1896.
3. Zu Nr. 202. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième série. Tome VII. No. 2. 3. — Mars—avril. Mai—juin 1896. Paris.
4. Zu Nr. 239b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1896. Heft 1. Geschäftliche Mittheilungen. 1896. Heft 1. Göttingen 1896.
5. Zu Nr. 593a (22). Sañhitá, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Áchárya. Edited by Satyavrata Çámaśramí (sic). Fasc. XXXIX. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 868.
6. Zu Nr. 594a (45). Tattva-Chintámaṇi. Edited by *Kámákhyá-Náth Tarka-Vágíśa*. Vol. V. Fasc. II. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 866.
7. Zu Nr. 594a [58]. *Nyáya-Várttikam* edited by Vindhyeśvarí Prasád Dube. Calcutta. Fasc. III. 1896. — B. I., N. S., No. 869.
8. Zu Nr. 594a [72]. Aitareya Bráhmaṇa, The, of the Ṛig-Veda, with the Commentary of Sáyaṇa Áchárya. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sámaśramí*. Vol. II. Fasc. IV. V. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 870. 871.
9. Zu Nr. 609f. Journal, The Geographical. Including the Proceedings of the Royal Geographical Society. May 1896. Vol. VII. No. 5. 6. Vol. VIII. No. 1. London.
10. Zu Nr. 641aQ. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1895. Berlin 1895.
11. Zu Nr. 1044a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXIV. Part I, No. 3. 4. — 1895. Calcutta 1895. 1896.
12. Zu Nr. 1044b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IX. X. 1895. Calcutta 1896. No. I. 1896. Calcutta 1896.
13. Zu Nr. 1044d. *Address, Annual*, delivered to the Asiatic Society of Bengal. By A. Pedler. Calcutta, 5th February, 1896.
14. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie . . . . Septième série. — Tome XVI. 4e trimestre 1895. Paris 1895.
15. Zu Nr. 1521a. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1896. No. 8. 9. 10. 11. 12. Paris.
16. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1896. Heft I. München 1896.

17. Zu Nr. 2452. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. Alex. *Bertrand* et G. *Perrot*. Troisième série. Tome XXVIII. Mars—avril. Mai—juin 1896. Paris 1896.

18. Zu Nr. 2852a. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XXXI. 1895. Выпускъ VI. С.-Петербургъ 1896.

19. Zu Nr. 2852b. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1895 годъ. С-Петербургъ 1896.

20. Zu Nr. 3131. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. 27. Band Jahrgang 1895. Wien 1896.

21. Zu Nr. 3523. Wright, W., A Grammar of the Arabic Language, translated from the German of Caspari and edited with Numerous Additions and Corrections. Third edition. Revised by W. Robertson *Smith* and M. J. *de Goeje*. Vol. I. Cambridge 1896. (Von den Syndics of the Cambridge University Press).

22. Zu Nr. 3641F. Catalogue, Bengal Library, of Books. Appendix to the Calcutta Gazette. 1895. Quarter 4. [Calcutta.]

23. Zu Nr. 3644F. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals, published in the North-Western Provinces and Oudh . . registered . . . . during the fourth quarter of 1895 [and] the first quarter of 1896.

24. Zu Nr. 3645F. [2392]. Catalogue of Books registered in the Punjab . . . . during the quarter ending 31st December 1895; — ending 31st March 1896.

25. Zu Nr. 3769a Q. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCXCIII. 1896. Rendiconto dell' adunanza solenne del 9 giugno 1896 onorata dalla presenza delle LL. MM. il Re e la Regina. Roma 1896.

26. Zu Nr. 3769b. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. IV. Fasc. 11. 12. Roma 1895. Vol. V. Fasc. 3. Roma 1896.

27. Zu Nr. 3877. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . . . von Hermann Guthe. Band XIX, Heft 1. Leipzig 1896.

28. Zu Nr. 3877b. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von O. *Seesemann*. Leipzig 1896. Nr. 3.

29. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXI. — 1896. — No. 2. Herausgegeben . . . von . . . Georg *Kollm*. Berlin 1896.

30. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXIII. — 1896 — No. 4. u. 5. 6. Herausgegeben . . . von . . . Georg *Kollm*. Berlin 1896.

31. Zu Nr. 4268. Anecdota Oxoniensia. Biblical and Patristic Relics of the Palestinian Syriac Literature . . . . edited by G. H. *Gwilliam*, F. Crawford *Burkitt*, and John F. *Stenning*. Oxford 1896.

32. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue internationale. Études de linguistique, d'histoire et de philosophie publiées par des professeurs de différentes universités. Tome XV. — No. 3. Juin 1896. Louvain.

33. Zu Nr. 4458 Q. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XXIII. Berlin 1896.

34. Zu Nr. 4527. Transactions of the American Philological Association. 1895. Volume XXVI. Boston.

35. Zu Nr. 4626 Q. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 154. 155. Mai. Juni 1896.

36. Zu Nr. 5441 Q. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch.* Vol. IV. Part III. March, 1896. Calcutta.

37. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Vol. X. Nr. 5. 6. 7. Wienna 1896.

38. Zu Nr. 5555 a. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XVIII. Parts 4. 5. [London] 1896.

39. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Tomus XV. Fasc. II et III. Ediderunt Carolus *de Smedt,* Iosephus *de Backer,* Franciscus *van Ortroy,* Iosephus *van den Gheyn,* Hippolytus *Delehaye* & Albertus *Poncelet.* Bruxelles 1896.

40. Zu Nr. 5893. Agada, Die, der Palästinensischen Amoräer. 2. Band: Die Schüler Jochanans. Von Wilhelm *Bacher.* Strassburg i. E., Karl J. Trübner. 1896. (Vom Verleger.)

41. Zu Nr. 5934. Series, Harvard Oriental. Edited with the co-operation of various scholars by Charles Rockwell *Lanman.* Volume III. Buddhism in Translations by Henry Clarke *Warren.* Cambridge, Mass. 1896. (Von Herrn Prof. Dr. Lanman.)

42. Zu Nr. 9089. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben und redigirt von G. *Bühler,* J. *Karabacek,* D. H. *Müller,* F. *Müller,* L. *Reinisch.* X. Band. — 1. Heft. — Wien 1896.

43. Zu Nr. 10314. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von H. *Derenbourg* und dem Commentar des Sirâfi übersetzt und erklärt und mit Auszügen aus Sirâfi und anderen Commentaren versehen von G. *Jahn.* 11. 12. 13. Lieferung. Berlin 1895. 1896.

44. Zu Nr. 10351 F. Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen [der] Königliche[n] Museen zu Berlin. Heft X. Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit. Herausgegeben von George *Reisner.* Berlin 1896. (Von der General-Verwaltung der Königl. Museen zu Berlin.)

45. Zu Nr. 10396. Vidyodayaḥ māsika-saṃskṛta-patram | The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute-Woking, England. Edited by *Hrisikesa Sastri.* Vol. XXVI. March, 1896. No. 3.

46. Zu Nr. 10413 Q. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. Herausgegeben . . . von A. *Seidel.* II. Jahrgang, 2. Heft. Berlin 1896.

47. Zu Nr. 10420 F. Progress Report of the Archaeological Survey of Western India. For the months May 1894 to August 1895. [Poona 1895.] (Vom Government of Bombay.)

48. Zu Nr. 10447. Mitteilungen der Gesellschaft für vergleichende Rechts- und Staatswissenschaft zu Berlin in deren Auftrage herausgegeben von Max *Beneke* und Stephan *Kekule von Stradonitz.* 1. Jahrgang. 3. und 4. Heft. Berlin 1896.

49. Zu Nr. 10481 Q. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale . . . Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier.* Vol. VII. No. 2. 3. Mai Juillet 1896. Leide 1896.

50. Zu Nr. 10498 Q. *Hṛishíkeśa Śástrí* and *Śiva Chandra Gui,* A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 5. Calcutta 1896.

II. Andere Werke.

10542. *Belot*, J. B., Cours pratique de la langue arabe avec de nombreux exercices. Beyrouth 1896. (Von der Imprimerie catholique in Bairut).

10543 Q. *Berg*, J. Frederic, The Influence of the Septuagint upon the Pešiṭtâ Psalter. New-York 1895. (Diss.) (Vom Verf.)

10544. *Senart*, Émile, Les castes dans l'Inde. Les faits et le système. Paris 1896. (Vom Verf.)

10545. *Stein*, M. A., Notes on the Ancient Topography of the Pīr Pantsāl Route. [Reprinted from the 'Journal of the Asiatic Society of Bengal', Vol. LXIV, Part I, No. 4, 1895.] Calcutta 1896. (Vom Verf.)

10546. *Lefmann*, S., Franz Bopp, sein Leben und seine Wissenschaft. Hälfte 1. 2. Berlin 1891. 1895. (Vom Verf.)

10547 F. *Rodgers*, C. J., Report on the Sangla Tibba. [Lahore s. a.] (Vom Government of the Punjab.)

10548. *Marti*, Karl, Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache. Litteratur, Paradigmen, kritisch berichtigte Texte und Glossar. Berlin, Verlag von Reuther & Reichard 1896. [= Porta linguarum orientalium Pars XVIII.] (Von den Verlegern.)

10549. *Möllendorf*, P. G. von, On the Foreign Languages spoken in China and the Classification of the Chinese Dialects. Reprinted from the 'China Mission Handbook.' Shanghai 1896. (Vom Verf.)

10550. Revue d'Égypte. Recueil mensuel de documents historiques et géographiques relatifs à l'Égypte et aux pays voisins: Soudan, Arabie, Palestine, Syrie etc. etc. Publié sous la direction de Ch. *Gaillardot* Bey. Tome I. II. Le Caire 1894—1896. (Von Herrn Prof. Dr. Vollers.)

10551. *Hartmann*, Martin, Metrum und Rhythmus. Die Entstehung der arabischen Versmaasse. Giessen 1896.

10552 Q. Gurupūjākaumudī. Festgabe zum fünfzigjährigen Doctorjubiläum Albrecht Weber dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Leipzig, Otto Harrassowitz. Leipzig 1896. (Vom Verleger.)

10553 Q. *Muḥammad ad-Damanhūrī* al-Miṣrī, Al-muḫtaṣar aš-šāfī 'alā matn al-Kāfī fī 'ilmai al-'arūḍ wa 'l-qawāfī. Kasan 1895.

10554 Q. Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Publiés avec une introduction critique par Franz *Cumont*. Fascicule I—III. Bruxelles, H. Lamertin, Libraire-éditeur 1894. 1895. (Vom Verleger.)

10555. *Hultzsch*, E., Report on Sanskrit Manuscripts in Southern India. No. I. Madras 1895.

10556. [Ibn Hišām] Die Commentatoren des Ibn-Isḥâk und ihre Scholien nebst dem Commentar des Abû Ḏarr und des Suheili zu den Gedichten über die Schlacht bei Bedr (Ibn Hišâm ed. Wüstenfeld I, 516—539) . . . herausgegeben und textkritisch bearbeitet [von] Paul *Brönnle*. [Diss.] Halle a. S. 1895.

10557. [Muḥammad Ǧa'far Qaraǧa-daǧī], Monsieur Jourdan, der Pariser Botaniker, im Qarabâǧ. Neupersisches Lustspiel von Muhæmmæd Ǵæ'fær Qaraǵadaǧi . . . . . Herausgegeben von Adolf *Wahrmund*. [= Neupersische Schauspiele von Muhæmmæd Ǵæ'fær Qaraǵadaǧi. Heft I.] Wien 1889. (Von Herrn Josef Prasch in Graz.)

10558. [*Cheikho*, Louis], Spécimens d'écritures arabes pour la lecture des manuscrits anciens et modernes. Par un Père de la Cie. de Jésus. Deuxième édition corrigée et augmentée. Beyrouth 1888. (Dgl.)

10559. Orta-Ojunu. Török népszinjáték. Följegyezte, forditással és jegyzetekkel ellátta *Kúnos* Ignácz. Különnyomat a Magyar Tudományos Akadémia kiadásában megjelenö „Nyelvtudományi Közlemények" XXI. kötetéböl. Budapest 1888.

10560. Бартольдъ, В., [Anzeige von] Léon *Cahun*, Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines à 1405. Paris 1896. [Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія. Часть CCCV (1896, No. 6), Отд. 2 p. 366—384.] (Vom Verf.)

10561 F. List of Ancient Monuments in Bengal. Revised and corrected up to 31st August 1895. Published by Authority. [Government of Bengal. Public Works Department.] Calcutta 1896. (Vom Government of Bengal.)

10562 Q. Jigs-med nam-mk'a, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetischen des — herausgegeben, übersetzt und erläutert von Georg *Huth*. Theil 1. 2. Strassburg, Karl J. Trübner. 1893. 1896. (Vom Verleger.)

10563. *Abel*, Carl, Offener Brief. Professor Dr. Gustav Meyer in Sachen der ägyptisch-indogermanischen Sprachverwandtschaft. Leipzig 1891.

10564. Worte der Wahrheit — Dhammapadam — eine zum buddhistischen Canon gehörige Spruchsammlung in deutscher Uebersetzung herausgegeben von Leopold *von Schroeder*. Leipzig 1892. (Vom Uebersetzer.)

10565. Yahyā ibn Ādam, Le Livre de l'impôt foncier, publié . . . . par Th. W. *Juynboll*. Leide 1896. (Vom Herausgeber.)

Zu B.

B. 616. Balūčī-Glossar, zusammengestellt von H. *Wenzel*. (S. W. *Geiger*, Sitzungsberichte der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. Jahrgang 1889. I. Band, p. 71 Anm. 1). (Geschenkt von Herrn Prof. Dr. Ernst *Kuhn* in München.)

B. 617. Eine maġribinische Silbermünze. (Geschenkt von Herrn Oberbibliothekar Dr. *Perlbach* in Halle.)

B. 618. Sumario de los principales mandamientos y de vedamientos de nueva nostra santa ley as-sunna. [Spanisch-arabische Handschrift vom Jahre 1611 n. Chr., geschenkt von Herrn Prof. Dr. *Vollers* in Cairo.]

Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen.

Preisschrift der Academie des Inscriptions.[1])

Von

Moritz Steinschneider.

Zweiter Abschnitt: Mathematik.

Inhaltsübersicht.

---

1) Von dieser deutschen Bearbeitung des unedirten Originals erschien die Einleitung (§ 1—24) im Centralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 5, Jahrg. VI, 1889; I. Abschnitt: Philosophie (§ 25—84) im Beiheft 12, Jahrg. X, 1893; der III. Abschnitt: „Die griech. Aerzte in arabischen Uebersetzungen" (§ 1—34) in Virchow's Archiv, Bd. 124, 1891. Die dort angewendete Methode, insbesondere die Umschreibung des Arabischen, musste wegen des allgemeinen Registers unverändert bleiben.

Abschnitt II: Mathematik.[1])

§ 85. Vorbemerkung.

Nadim (S. 265, II, 122) beginnt dieses Capitel ohne jede Vorbemerkung; auch wir werden uns auf wenige Bemerkungen beschränken. Nach der Encyklopädie der Araber, welche im europäischen Mittelalter geltend blieb, zerfiel die Mathematik in vier Hauptzweige (Disciplinae): Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Die Astronomie bildete nach einer Seite hin die Grundlage für die Metaphysik, andererseits für die damals herrschende Astrologie, welche als die practische Anwendung der Astronomie galt. Die astrologischen Termini, welche noch in unserem Jahrhundert von Pfaff alles Ernstes auseinandergesetzt werden, waren zum Theil complicirt, und die Astrologen von Gewerbe, welche oft eine hohe Stellung einnahmen, mussten tüchtige Mathematiker sein. Man begann das mathematische Studium mit den Elementen des Euklid und betrachtete als Ziel den Almagest und die astrologischen Werke des Ptolemäus. Diejenigen Schriften, welche man zwischen diesen beiden las, wurden die mittleren Bücher (*mutawassatât*) genannt; sie umfassten ungefähr diejenigen Schriften, welche seit Pappus (lib. VI) „der kleine Astronom“ oder „die kleine Syntaxis“ genannt wurden (vgl. Cantor, zwei Vorlesungen, I, 380). Ich habe diesen Schriften einen Artikel in der Zeitschrift für Mathematik, herausgegeben von Schlömilch und Cantor (X, 456—98), gewidmet, auf welchen ich in Bezug auf die, hier nicht zu verfolgenden Einzelheiten verweise.[2]) Meine Untersuchungen sind Leclerc in seinem Verzeichnisse der übersetzten Mathematiker (I, 222—32) unbekannt

1) Zu den Quellen über die einzelnen griechischen Autoren habe ich in diesem Abschnitt eine allgemeine neuere hinzugefügt, welche die älteren sorgfältig angiebt, nämlich S. Günther's Abriss im „Handbuch der class. Alterthumswissenschaft“, herausg. von Iwan Müller, Bd. V, Nördl. 1888 (hier „Günther, Handbuch“); die 2. Auflage, München 1893, ist mir nicht zugänglich.

2) Ich citire diese Zeitschrift mit „ZfM.“

geblieben, und der Commentar zum Fihrist (II, 122 ff.) hat sie nicht ausgenutzt; auch Wüstenfeld, in seiner Abhandlung über die lateinischen Uebersetzungen, hat sich nicht alle Resultate derselben angeeignet. Auf meine Noten zu „*Vite di Matematici*“ von Baldi, Roma 1874, und Einiges in meinen *Lettere a Don B. Boncompagni*, 1863 ff., werde ich hier ebenfalls nur kurz hinweisen. In Bezug auf die allgemeine Geschichte des Studiums der Mathematik bei den Arabern verweise ich auf die bekannten Untersuchungen von Hanckel und Cantor. Die Nachrichten, welche Woepcke in seinen verschiedenen, sehr verdienstlichen Schriften gegeben hat, sind natürlich nicht unberücksichtigt geblieben.

Die deutsche Bearbeitung dieses Abschnittes war abgeschlossen, als Prof. H. Suter in Zürich seine deutsche Uebersetzung des betr. Abschnittes im Fihrist im VI. Bd. der Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik (1892) „Das Mathematikerverzeichniss im Fihrist“ etc. mit einigen Noten veröffentlichte. Er hat diese Arbeit wohlweislich beschränkt und mir wenig Veranlassung gegeben, der Seitenzahl der einzelnen Artikel andere Bemerkungen hinzuzufügen.

Oseibia's Geschichte der Aerzte war hier nur selten zu benutzen, obwohl unter den von ihm behandelten Aerzten nicht wenige auch mathematische Schriften verfassten, welche bei Oseibia angegeben sind. Es wird nicht unsere Aufgabe sein, jedes arabische Werk anzugeben, welches in irgend einer Weise mit dem Namen eines griechischen Autors in Verbindung steht, wie z. B. sämmtliche Bearbeiter von Theilen nebst der Bibliographie ihrer Schriften.

Schliesslich sei bemerkt, dass die biographischen Nachrichten Nadim's auch über die Mathematiker sehr unbedeutend sind.

§ 86. Euklid.

Dieser § ist durch meine Abhandlung „Euklid bei den Arabern“ (Zeitschr. für Mathematik etc., Histor.-liter. Abtheilung, Bd. 31, 1886, S. 81—110) ziemlich erschöpft[1]). Um aber einen so be-

1) Ich citire diesen Art. mit der Abkürzung: „EbA.“ Unbekannt war mir zur Zeit L. Heiberg's Artikel: Die arabische Tradition etc. in der ZfM., Bd. 29. Hinzu kam später Klamroth's Uebersetzung des Art. Euklid aus Ja'akubi (ZDMG., Bd. 42, S. 3. — Aus Klamroth's Artikel: „Ueber den arab. Euklid“, daselbst Bd. 35, S. 270 ff., sind wenige Stellen in meinem Art. S. 83, 84, 93, 98 nachträglich hineincorrigirt, daher nur mit dem blossen Namen Klamroth's); Suter, in den Noten (S. 50) weiss die Weglassung der Porismen (unecht, nach Fihrist) in meinem Art. nicht zu erklären, weil ihm nicht bekannt sein konnte, dass ich nur Schriften bespreche, deren Uebersetzung ins Arabische wenigstens wahrscheinlich ist. Ueber Euklid im Hebräischen, s. mein: Die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, S. 503, Monatsschr. f. die Gesch. u. Wissensch. d. Judenth., 1893, S. 517. P. Riccardi's Saggio d'una bibliogr. Euclidea, in Memorie dell' Acad. di Bologna, Serie V, I u. II, Bologna 1893/94, p. 693 ff., p. 645: De praecipuis Euclidianis Codicibus brevis recensio etc., giebt von arabischen mss. nur: Algier 176 (cat. p. 296), aus Florenz nur nach den Catalogen von Assemani und Biscioni (p. 645), aus Assemani n. 272—3

deutenden Autor hier nicht zu übergehen, ziehe ich aus jenem Artikel eine dürre Bibliographie mit wenigen Berichtigungen und Ergänzungen.

1. Die Elemente (*Usul al-Hindasa*, „griechisch *Στοιχεῖα*"), wozu **Hypsikles** als Verfasser der Bücher XIV und XV gehört. Das Buch wurde von 'Hadjdjâdj b. Jusuf wiederholt übersetzt (wahrscheinlich das zweite Mal nur revidirt); er substituirte, nach dem Zeugnisse einer hebr. Uebersetzung, in den Beweisen Zahlverhältnisse den Raumverhältnissen. Eine Uebersetzung des Js'hak b. Honeîn wurde von Thabit b. Korra corrigirt. Auch abu Othman (Sa'îd) Dimischki übersetzte einige Tractate; Nadim sah den X. davon. Nach Klamroth rühren jene beiden vollständigen Uebersetzungen von abweichenden griechischen Texten her. — Nach Heiberg (Philologus, 44, S. 353, angeführt von Günther; Handb. S. 101) bieten die Araber nichts für die Textkritik. Diese Uebersetzungen sind wohl zu unterscheiden von der (gedruckten) Recension (*Ta'hrir*) des Tusi; s. unter diesem § 90. Die Cataloge sind für diese Unterscheidung nicht immer zuverlässig. Zu den hierher gehörenden mss. in der Bodl., im Escurial und in Paris, welche Wenrich (p. 179) aufzählt, kommen andere im Brit. Mus. (auch im neuen Accessionscatal. n. 759, p. 509), in India Office, Kopenhagen, Upsala, Oxford (St. John's Coll.), in meinem EbA. S. 84 aufgezählt. Ich habe zugleich das ms. bei Nicoll 280 hervorgehoben, geschr. in Meraga 1260/61 (also bei Lebzeiten Tusi's), in dessen Vorrede jüngere Autoren als Thabit citirt werden, den Heiberg für den Inhalt verantwortlich macht. Letzterer corrigirt sich stillschweigend in seiner Ausg. des Euklid (1888, t. v. p. XCVII): „fortasse a Nasir ed-Din scripta praef.").

Ueber die lateinische Uebersetzung aus dem Arabischen (von *Adelard* von Bath?, benutzt von *Campanus?*) trage ich hier nur die Rechtfertigung H. Weissenborn's nach: „An Herrn Moritz Steinschneider, zugleich: Mein letztes Wort Hrn. Maxm. Curtze gegenüber", Eisenach 1886 (Exemplare stehen beim Verfasser zur Verfügung).

§ 87. Commentare und Bearbeitungen.

Zunächst kommen die im Fihrist selbst erwähnten Bearbeiter, zuerst Heron,[1]) dann al-**Neirizi** (manchmal fälschlich *Tabrizi*), aus Neiriz in Persien. Sein Commentar über I—VI, wegen der

(p. 649), aus Madrid (p. 653) nur Casiri n. 902, aus dem Vatican Assemani n. 290, 338, 400 (p. 666), aus Turin Pasinus VIII, a, 1, 20, 19, 21 und 1178 (arab.?), also fast nur aus italienischen und spanischen Bibliotheken. — Ueber G. Loria, Della varia fortuna di Euclide in relazione con i problemi dell' insegnamento geometrico elementale, Period. di Matematica 1893, s. Cantor in ZfM. 1894, Hist. Abth. S. 185—6. — Günther, Handb. S. 22.

1) Nadim kannte Heron's Comm. vielleicht nur durch die Anführungen Neirizi's, wie ich EbA. S. 86 andeutete.



Citate aus griechischen verlorenen Schriften, z. B. Simplicius, dem zweiten Erklärer des VI. Jahrh. (cf. § 82), von historischem Interesse, wird aus ms. Leyden 965 arabisch und latein. von Besthorn und Heiberg edirt (Fasc. I, Havniae 1893, s. die Anzeigen von H. Suter in ZfM., Hist.-lit. Abth. 1893, S. 193 und von Tannery im Bulletin des sciences mathem. XVII, 1893 p. 315—8), aber unter der Namensentstellung: „al-Narizi"; allerdings erscheint auch im Verzeichniss der Uebersetzungen Gerard's von Cremona der Namen „*Anaritius*", und ein Fragment dieser Uebersetzung vermuthete ich in ms. Digby 168, 28 mit dem Namen „Avarizas" (Bibl. Mathem. 1892, S. 7, vgl. S. 67). Den Comm. Neirizi's zu den Anfängen (*Mu'sadirât*, d. h. Definitionen etc., s. darüber EbA. 93) in Euklid besitzt die Berliner k. Bibliothek, bei Ahlwardt V, 314 n. 5927. Eine treffende Charakteristik dieses Commentars giebt Maimonides, in der Vorr. zu seinem Comm. über die Aphorismen des Hippokrates (meine Uebersetz. in ZDMG., Bd. 48, S. 272, wo „Besthoven" Druckf.).[1])

Al-**Karabisi,** Ahmed; **Djauhari,** al Abbas (s. HÜb. S. 533, A. 245); al-**Mahani;** das von Woepcke beschriebene ms. (vgl. Suter, S. 16, A. **) Paris, Suppl. ar. 952[2] ist in Slane's Catalog n. 2457 — was ich hier ein- für allemal bemerke; — ein anderes Suppl. 955[2] in Paris, bei Slane 2467[16], enthält Mahani's Abhandlungen über Theorie der Proportionen, Buch V; vgl. § 86 unter Hasan.

§ 88. Fortsetzung.

Natsif, ein mit Medicin sich beschäftigender[2]) Presbyter (*al-Koss*), Zeitgenosse Nadim's, übersetzte 40 Theoreme, welche er in einem griech. ms. im X. Tract. mehr als anderswo fand. Diese enthält wahrscheinlich ms. Paris, Suppl. ar. 952[18] und [34], wo der volle Namen abu Ali Natsif b. Jaman (Jamin = Benjamin?) gegeben ist; in einem Leydener ms. wird er als Natsif ben Amin citirt; s. § 59, S. 68.

Johannes, der Presbyter, wird ebenfalls als Uebersetzer genannt; eine Abhandlung desselben ist nur durch eine Widerlegung des Sidjzi in dem erwähnten Pariser ms., Suppl. ar. 952[2] bekannt.

Al-**Khazin,** abu Dja'afar, aus Khorasan; sein Comm. zum Eingang des X. Tract. findet sich in den mss. Leyden 1468, 1469; Paris 2467[17]; Berlin, Ahlwardt 5924, welcher ohne allen

1) EbA., S. 87, Anm., Z. 7 v. u. lies: Ma'hfuf; das Buch ist im grossen Catalog des Khedive V, 341 und 353 unter beiden Titeln nicht zu finden, offenbar ist der Autor als ibn „Ma'hfufa" angeführt in der geomant. Compilation, ms. Marsigli in Bologna n. 426, bei Rosen, Remarques sur les mss. etc., Rome 1885, p. 97.

2) *Mutatabbib*, ein medicinischer Theoretiker, zum Unterschied von *Tabib*, Arzt (wie Suter übersetzt).

Grund den bekannten Muhammed b. Musa aus Khowarezm identificiren möchte! In mss. Leyden 992 und 1014 finden sich nur Citate aus zwei anderen Werken.

§ 89. Fortsetzung.

Abu' l-Wafâ hat seinen Comm. nicht beendet. (S. über ihn Fihrist bei Suter, S. 39, 73.)

Rahaweih (so ist wohl zu lesen) al-Ardjani commentirte den X. Tract.; abu Ja'akub Js'hak b. Ibrahim (gest. 238 H.), s. Fihrist II, 101 zu S. 230; Hammer IV, 168.

Al-**Antaki** (der Antiochier), abu l-Kasim, commentirte das ganze Werk; Tract. V—XV enthält ms. Bodl. bei Nicoll n. 281. Suter (Anm. 45, S. 49; vgl. S. 41) möchte in dem arabischen *kad* im Fihrist, welches, wie latein. *jam*, emphatisch gebraucht wird, eine Zeitangabe (so eben, kürzlich) finden. Vielleicht hatte Nadim seine Notiz zuerst indirect und fügte hinzu: „Es ist auch schon veröffentlicht".

Sind b. Ali commentirte X Tractate.

Abu Jusuf (Ja'akub b. Muhammed) al-**Razi** (X. Jahrh.) commentirte den X. Tract. (vgl. Suter, in Bibl. Mathem. VIII, 84).

§ 90. Andere Bearbeiter und Erklärer.

In dem folgenden alphabetischen Verzeichnisse aus verschiedenen Quellen ist auch eine Verweisung auf die aus Nadim in § 87—89 erwähnten eingeschaltet, hingegen sind Verweisungen von Vornamen u. dgl. in dieser kurzen Aufzählung als unnöthig erachtet worden. Die hier neu angeführten Autoren sind mit * bezeichnet. Auf das Zeitalter gehe ich hier nicht ein.

***Afla'h,** Djabir ibn, Erklärungen in hebr. Uebersetzung ms. Berlin 747 Qu.

Al-**Ahwazi,** zu Tract. X in Leyden 969, 970, Paris 2467 [18], Berlin 5923; Ahlwardt entlehnt stillschweigend die unbegründete Identification mit Abd Allah b. Hillal dem Index zu H. Kh.

***Averroes** verfasste eine Abhandlung über das „was vom Buche des Euklid für den Almagest [des Ptolemäus] nöthig ist"; so habe ich den Titel im Verzeichniss seines Enkels (nicht „Sohnes") hergestellt; HÜb. S. 547 (s. die Berichtigung S. XXIX).

Avicenna, Compend., ms. Leyden 1445, ist ein Theil der Encyklopädie *„al-Schafâ"* (s. auch Hebr. Bibl. XIV, 39).

Costa b. Luca schrieb über schwierige Stellen (cf. Suter S. 43) und eine Abh. über Auflösung der Zahlfragen in Tract. III.

Djabir b. 'Hajjan, verfasste einen Commentar (nach einem fabelhaften Catalog). — **Djauhari** s. § 87. — **Djordjani,** Ali, schrieb Glossen zu Tusi's Redaction.

***Djajjani,** Kadhi abu Abd Allah Muhammed b. Muads, Comm. zu V, ms. Algier (mss. des Departem. T. XVIII, 1893) n. 1446 [2].

Farabi (al-)'s Erklärung der Anfänge, wovon I. und V. in hebr. Uebersetzung erhalten ist; Hebr. Uebers. 509.

Farisi, Taki al-din Muh., dessen Einschaltungen aus Tusi's Comm. in seinem Werke über Mathematik vorkommen.

Hasan ibn Obeid Allah, Verf. eines Comm. über Schwieriges. Ich habe (EbA. S. 92) mich für Hammer's Trennung dieses Titels von dem folgenden: „über Proportionen" [nach Gartz in Tract. V] erklärt, (cf. oben unter Mahani § 87, Ende), schon darum, weil die Araber die Bücher der Elemente nicht mit „Buch" sondern „Tractat" bezeichnen; Suter, S. 24, 60 schlägt vielleicht darum eine Emendation vor, nach welcher das B. der Section (unten n. 8) gemeint wäre. Und daraus sollte Schwieriges erklärt sein? — Ueber die Lebenszeit hat Suter meine Conjectur übersehen, wonach H. ein Zeitgenosse Thabit's war.

Heitham (ibn), vulgo *Alhazen*, hat ungefähr 10 auf Euklid bezügliche Schriften verfasst. Die Erklärung der Anfänge enthält ms. Bodl. Uri 908; eine hebr. Uebersetzung des Moses Tibbon ist ebenfalls erhalten. — Seine Erklärung zweifelhafter Stellen — vielleicht nur eine Auswahl — findet sich in ms. Leyden 966, Berlin Ahlw. 5922. Ueber Nicoll n. 281 s. oben unter Antaki. — Ueber Tract. X prop. 1 (die Erschöpfung) in ms. 192^b des Petersburger Institut des langues orient.

Ishak b. Honein, verfasste ein Compendium.

Kadizadeh Rumi verfasste Glossen zur Red. des Tusi.

Karabisi § 87.

Khajjami (al-), Omar, über Schwierigkeiten in den Anfängen, ms. Leyden 1467.

Khazin s. § 88.

Al-**Kindi** verbesserte Hypsikles und schrieb über die Tendenzen des Euklid; s. auch Suter in ZfM., L.-h. Abth. 1893, S. 193 über eine Randnote.

Kuhi, oder **Kauhi,** abu Sahl Widjan (vgl. Suter, 40, 74, 78) verfasste ein Buch der Elemente nach dem Muster Euklid's; Tract. I und IV ms. des Khedive (V, 203, bei Suter S. 22).

Lubudi (ibn al-) Ja'hja verfasste ein Compendium des ganzen Buches und eins der Anfänge.

Mahani, s. § 87.

***Man'sur** b. Ali b. Irak (nicht „Arrak" wie Ahlwardt), vor 427 H., verfasste eine Epistel über eine zweifelhafte Stelle im Tract. XIII an Biruni (st. 1039); woher das Datum „um 1019" bei Ahlwardt zu ms. Berlin 5925? Ueber diesen Autor s. H. Kh. VII, 1085 n. 3244 (ein Homonymus im XVI. Jahrh. daselbst p. 1086 n. 3275, vgl. auch Muh. ibn Irak, Catalog Leyden V, 170, danach zu berichtigen Alfarabi S. 74); Hammer VII, 566; ZfM. X, 483, A. 50 (unten § 111); ZDMG. XXIV, 335, 376, A. 55, vgl. XXVIII, 454; Sachau zu Alberuni, Chronol. p. XXXIII und p. XXXIV über das Todesjahr; die Cataloge von Uri und Nicoll (II, 600, cf. Index

p. 695), Loth; India Off. p. 212, 734 [2] und Add., Ahlwardt auch n. 5797; s. auch § 114.

Muhammed b. Abd al-Baki, bezeichnete in seinem vorzüglichen Comm. zu Tract. X die Figuren durch Ziffern; s. noch die Citate H. Kh. VII, 610; Flügel, Diss. de arab. script. graecor. interpret. p. 33: „nisi forte Abu Bekr Muhammed legendum“, mit Berufung auf H. Kh. pluribus locis, also bloss aus Analogie der Namenscombination! Das Citat Casiri I. 382 ist zu streichen, und „Faredhi“ heisst nicht „statutorum divinorum peritus“ sondern Gelehrter im Erbschafts(theilungs)recht.

Natsif s. § 88. — **Neirizi** s. § 87.

Otsma, oder *O'sma* (ibn), abu Da'ud Suleiman, bei Wenrich falsch: *Okba*, commentirte einen Theil von Tract. X, welchen Khazin deshalb nicht commentirte; ms. Leyden 974. Eine Schrift von abu Da'ud Suleiman ibn O'sma al-*Samarkandi* citirt al-Biruni in seinem Werke über das Astrolab, ms. Sprenger 1869 f. 142[b].

Rahaweih und **Razi** Ja'akub, s. § 89.

Razi, Fakhr al-Din, commentirte die Anfänge.

Sa'îd b. Mas'ud's Commentar über Trac. I—VI enthält ms. Leyden 965.

Samarkandi, Schams al-Din, verfasste ein Buch: *Schakl-al-Ta'asis* zur Erklärung der 35 Grundlagen, das sehr verbreitet und mehrfach commentirt ist; zu den früher (EbA. 95 und 109) angegebenen, zum Theil anonymen mss. kommt auch Cambridge, Kings Coll. bei Palmer p. 23 n. 290. Ueber Samark. s. auch Usener, ad. hist. astron. Symbola (Progr. 1876) p. 15, 19, 21.

Sam'h (ibn), oder *Sammâ'h*, Asbag, erklärte Euklid in einer „Einleitung“ (*Mudkhil*) in die Geometrie.

Schamsi, Abd Allah, verfasste eine Abhandlung zum Beweise dass d. B. der Elemente auf Logik gegründet sei; ms. Leyden 994.

Schukr (ibn abi' l-, X. Jahrh.), Jahja, redigirte Euklid (EbA. 109). — Carra de Vaux (Notice sur deux manuscr., im Journal Asiat. VIII, t. 17, p. 285, hält ihn für einen „auteur fort peu connu“; nach p. 295 gehört er zu den arab. Gelehrten, welche das wissenschaftliche Erbe der Griechen gesammelt, ohne es sehr zu bereichern, aber sicherlich ohne es zu vermindern oder zu änderen.

Sidjzi, = **Sidjistani** (al-), Ahmed; seine „Aufstellung (*Thabat*, hier = Zurechtstellung, Erläuterung) der Beweise“ enthält ms. India Off. 734 [14]. Vgl. über ihn § 99 zu 5.

Sinan b. Thabit erläuterte Euklid (?) durch Zusätze?

Sind b. Ali, s. § 89.

Thabit b. Korra, der Verbesserer von Is'hak's Uebersetzung, verfasste mehreres darauf Bezügliches, u. A. eine Einleitung (*Mudkhil*), ms. Leyden 1473, vielleicht irgendwie verwandt mit einer Abh. über die Anordnung etc., ms. Leyden 975. Ueber den Beweis der berühmten *Mu'sadira* (11. Axiom, nach Suter S. 20), ms. des Khedive V, 201.



Tusi (al-), oder *Thusi*, Na'sir al-Din, redigirte fast alle alten Uebersetzungen der griechischen Mathematiker, und die meisten erhaltenen mss. enthalten seine Redaction (*Ta'hrir*, an welchem Worte man sie erkennt); über die Elemente verfasste er auch zwei eigentliche Commentare, deren Titel: *al-Tadjrid* und *al-Bilag*, bisher in keinem ms. nachgewiesen ist. Dagegen ist die „Redaction" in Rom 1594 und Constant. (1801) gedruckt; nach ersterer giebt H. Suter („Einiges aus Nassir ed-Din's Euklidausgabe" in der Bibliotheca Mathem. VI, 1892, S. 3 ff.) einige Zusätze oder Glossen (vgl. Suter in ZfM. 1893, Lit. hist. Abth., S. 195); sie dürfte die ungenaue Bezeichnung eines „Commentars" hier und da veranlasst haben; man findet auch die Bezeichnung „Compendium" (EbA. 109) etc.; manches anonyme ms. enthält Tusi's Redaction, z. B. Trinity Coll. in Cambridge R. 13, 39 (Palmer, p. 86 kennt weder Autor noch Druck). Aber auch von dieser Redaction giebt es zwei Recensionen, sogar verschiedene Vorreden; den Inhalt der gedruckten giebt Wenrich, p. 180, auch Ahlwardt zu ms. Berlin 5918 (ohne des Drucks etc. zu erwähnen); der anderen Recension gehört vielleicht ms. Bodl. bei Nicoll n. 280 (EbA. 98), sicher Paris 2465 (Slane) und Khedive V, 195 (bei Suter S. 16, s. 53, A. 33). — 105 Aufgaben (*Mas'ala*) enthält ms. Khedive V, 200 (Suter S. 19 n. 16).

Eine „Discussion" der Anfänge verzeichnet Slane, ms. Paris 2467 [5], einen Brief darüber vom Zeitgenossen Alâ al-din Keisar ibn Abd al-Kasim al Hanafi, Ingenieur im Dienste der Ajjubiten in Hira, das. 2467 [6].

Wafa (abu 'l-), s. § 88.

Anonyme Erklärungen u. dgl. enthalten die mss. Berlin 5926 (Ahlw.), 5928 (über die Anfänge); Leyden 1473; Paris 952 [7. 9. 34]; ein Compendium in hebr. Lett. Paris 1099 (s. Hebr. Uebers. S. 509).

Ein ms. des Khedive (V, 204) ist betitelt „Buch der Winkel, welche entstehen (*al-'haditha*) im Kreise", vielleicht an Tract. XII anschliessend? Suter (S. 23 n. 22) emendirt willkürlich: „Buch der *spitzen* Winkel", obwohl er „nicht recht einsehen kann", was darunter verstanden sei. Das ms. stammt aus der Bibliothek des Bruders, Mustafa Pascha, s. Spitta (ZDMG. Bd. 31, S. 370).

§ 91. Andere Schriften (Phaenomena).

2. *Al-Tsahirât* (sonst meistens: *Tsahirât al-Fuluk*, Suter S. 17, 49), eines der sogen. „mittleren Bücher", wahrscheinlich nur in der Redaction des Tusi mit dessen Vorr. erhalten; mss. Berlin, Ahlw. 5645/6; Bodl., Uri 875, 895; India Off. 743 [3]; Khedive V, 105 (Suter, S. 24 n. 31, aus der Bibliothek des Mustafa

Pascha, s. Spitta l. c.); Florenz, Med. 271 und Copie 386; Leyden 1040; Paris 5645 n. 5646 (Anf. def.). — Ein ms. des *Suri* (s. über ihn „Bibl. Mathem. 1892, S. 53) nennt als Uebersetzer Ali b. Ja'hja; die Notiz ist aber ganz isolirt.

Der im Vorwort des Tusi genannte Commentator „Tabrizi" (so auch bei Ahlw. ohne Correctur") ist Neirizi (s. § 88).

§ 92. Optik.

3. *Ikhtilaf al-Manatsir*, oder *al-Manatsir*, bei Flügel zu H. Kh., „Elementa optica" mit Umstellung des Textes; vgl. Ja'akubi bei Klamroth, ZDMG. Bd. 48, S. 9; Uebersetzer ist nach einigen mss. Honein; Thabit corrigirte die Uebersetzung; die Bezeichnung *Ta'hrir* verräth Tusi's Redaction; einige Cataloge erwähnen eine Nachbemerkung von al-**Kindi** (meine Note zu Baldi, p. 89); Euklid wird in der Ueberschrift „al- 'Suri", der Tyrer, genannt, wie in Tusi's Redaction der Elemente (Suter, Bibl. Math. VI, 6 gegen Heiberg). Mss. finden sich in Berlin, Ahlw. 6017 (3 mss.); India Off. 743; Khedive V, 199 (Suter, S. 19 n. 8); Leyden 977; Paris 2467 ² und 6016, 6017.

In hebräischer Uebersetzung existirt nicht bloss diese Optik, sondern auch ein Auszug aus einem im latein. ms. Paris 9335 dem Euklid beigelegten Buche *de Speculis* (Katoptrik), worüber Näheres in Hebr. Uebers., S. 512, dazu ein Specimen in Monatsschr. f. d. Gesch. u. Wiss. d. Judenth., 1893/94, S. 520.

Razi, abu Bekr, der berühmte Arzt, bestritt einige Figuren der Optik.

Ibn **Heitham** verfasste seine berühmte Optik („*Alhazeni*") nach Euklid und Ptolemäus.

§ 93. Data.

4. *Al-Mu'atijjât*, später auch *al-Mafrudhât* genannt. Als Uebersetzer wird (auch in der hebr. Uebersetzung, s. Hebr. Uebers. S. 510) Honein, richtiger wohl Ishak b. Honein, genannt; **Thabit** verbesserte die Uebersetzung und verfasste wohl eine eigene Schrift unter demselben Titel, so dass eine Verwechselung leicht zu erklären wäre.[1]) — Die bekannten mss. enthalten wohl die Redaction **Tusi**'s, auch Berlin, Ahlwardt 5929 (2 mss.), Flor., Med. 273 etc., India Off. 743; Khedive V, 200, Leyden 1029, wahrscheinlich auch Paris 3467 ⁴, nach Slane „Revision" (*Ta'hrir*) v. Thabit, ohne Angabe der „*problèmes*"; ms. Leyden 978 enthält nur die Propositionen ohne die Beweise. — Gerard von Cremona übersetzte das Buch aus dem Arabischen in Lateinische.

1) Im Catalog des Khedive V, 200 und 202 (Suter, S. 19 n. 9, S. 21 n. 4, S. 54 A. 50) wird der Euklid nach Tusi mit 95 Sätzen, Thabit mit 36 (oder 34) Sätzen angegeben.

§ 94. Harmonik etc.

5. Harmonik (*al-Nigam*), vulgo „Musica"; unecht; ibn **Heitham** schrieb wahrscheinlich Scholien dazu.

6. Section der ebenen Figuren, von unbekanntem Uebersetzer, verbessert von **Thabit,** aus ms. Paris, Suppl. ar. 952 französisch von Woepcke im Journal Asiat. 1851, Bd. 18, p. 233; Aufgaben daraus in ms. Khedive V, 205 (Suter, S. 24 n. 30). Euklid ist benutzt in der homonymen, von Dee (1570, in Gregori's Ed. 1703, p. 665—84; 22 Lehrsätze, s. dazu Praef. fol. c. 1 verso) lateinisch edirten Schrift des „Machomet Bagdadin" (X. Jahrh.); sie erschien auch in Pesaro 1570 italienisch (Argelati, Biblioteca degli Volgarizzatori, Milano 1767, III, 1, auch in der k. Berliner Bibliothek).

7. Canon, zu welchem wahrscheinlich ibn **Heitham** Scholien verfasste.

8. Vom Schweren und Leichten (*al-Thakl wa'l-'Haffa*); die (anonyme?) Uebersetzung corrigirte Thabit; mss. Berlin, bei Ahlwardt 6614 mit (principieller) Ignorirung aller Nachweisung, India Off. 744[b]; latein. „De levi et ponderoso" seit 1537, auch französisch 1565; vgl. Curtze bei Günther, Monum. paedag. III, 150. Josef Albo (Wurzeln des Glaubens III, 17) citirt B. „der Schwere und Leichtigkeit".

9. Ueber die Waage (fi'l '*Mizan*), nach dem Pariser ms. Suppl. ar. 952 edirt und französisch übersetzt von Woepcke im Journal asiat. 1851, Bd. 18, p. 252 ff. Der Anfang stimmt mit dem des Stückes: *de Ponderibus*, welches in einigen mss. dem Euklid beigelegt, unter dem Namen des Jord. Nemorarius gedruckt, in ms. Paris 8680 A „*de Canonio*" betitelt ist.

Eine Abhandlung über die Handwaage (*Karastun*) verfassten die drei Söhne des Musa b. Schakir (Bibl. Mathem. 1887, S. 71, vgl. Fihrist, deutsch von Suter, S. 24, 57); Curtze (das angebliche Werk des Euklid etc., ZfM., Bd. 19, S. 262, bei S. Günther, Monum. Paed. III, 150) und Heiberg möchten unsere Schrift jenen Söhnen beilegen; eine Erweiterung derselben sei das *Karastun* von Thabit, der jedoch älter als die Söhne des Musa ist (s. B. M. l. c. S. 72, 73).

10. H. Kh. II, 311 nennt Euklid als Verfasser einer Oneirokritik; die Notiz ist werthlos; welche Namen hat man nicht für die Schriften über diese absurde Kunst herbeigeholt! die Quelle ist auch sehr jung.

§ 95. Archimedes.

[Quellen: Fihrist S. 266, II, 122; Suter S. 17, 50; Kifti bei Casiri I, 383; H. Kh. VII, 1043 n. 1604; Wenrich p. 189, 302; Leclerc I, 223, II 491; J. L. Heiberg, Quaestiones Archim.

Kopenhagen 1879; Günther, Handb. S. 20, 34; H. Becker, die geometr. Entwickelung des Infinitesimalbegriffs im Exhaustionsbeweise bei Archimedes, Insterburg 1894. Ja'akubi bei Klamroth ZDMG. 48 S. 2 macht Arch. zum Schüler des Pythagoras; er verfertigt Brennspiegel; Schriften sind nicht erwähnt.]

Der arabische Namen „*Arschimidas*" ist durch eine leichte Aenderung in lateinischen Schriften aus arabischen Quellen zu *Ersemides*, *Arthamides* und *Arsimenides* geworden.

Nach dem Fihrist haben die Griechen (*Rum*) fünfzehn „Lasten" (abu'l-Faradj, bei Heiberg S. 28, hat 14) seiner Werke verbrannt; da „die Erzählung davon zu lang wäre", so beschränkt sich der Fihrist auf die „vorhandenen" Bücher, womit nicht gesagt ist, dass alle in arabischer Uebersetzung existiren. Kifti giebt für diese sehr kurze Einleitung Nadim's eine längere: Archimedes war ein Zimmermann in Aegypten (H. Kh. nennt ihn „den Aegypter"), das ihm die Kanäle u. s. w. verdankt. Kifti's Autorität ist ein Zeit- und Landesgenosse, ein vorzüglicher Redner (oder Prediger), Amin al- Daula abu'l-Hasan Ali b. A'hmed etc. Kifti beruft sich auch auf die berühmten Lehrer (Maschai'h, nicht „Majorum suorum", wie Cas.) seines Landes. — Was die Werke des Archimedes anbetrifft, so hat Kifti den 3. Titel bei Nadim mit einer leichten, auch bei H. Kh. V, 151 n. 10487 aufgenommenen Modification vorangestellt, und Wenrich p. 193 folgt ihm. Kifti fügt einen zweiten Titel hinzu, wahrscheinlich nur eine Repetition, wie sich weiter aus Nadim ergeben wird, der keinen Uebersetzer nennt, wie Kifti; H. Kh. thut es jedoch manchmal.

1. Ueber Kugel und Cylinder, II Tractate. Uri hat dazu beigetragen, die Gelehrten irre zu führen, und es war auch mir nicht möglich, die Sache zum Abschluss zu bringen (ZfM. X, 474). Uri nennt den Uebersetzer Honein, der auch den Commentar des Eutocius über dieses Buch übertragen habe. Wir wissen durch Pusey (p. 599), dass in beiden mss. nicht Honein, sondern Ishak genannt ist; dieselben enthalten auch höchst wahrscheinlich nicht den ganzen Commentar des Eutocius, worauf wir zurückkommen. Wenn man das, was H. Kh. (V, 140 n. 10419) im Namen des Tusi berichtet, mit den Nachrichten von Woepcke (l'Algèbre d'Omar p. 103) über ms. Paris suppl. arabe 955 (s. auch Slane 2467[8]) und Loth zu India Office 743 vergleicht, womit auch die mss. in Berlin 559 Qu. und Mf. 258 (ausführlich wiederholt bei Ahlwardt 5934) übereinstimmt, so kann man nicht zweifeln, dass Tusi den Text redigirt und commentirt habe, und zwar nach einem Exemplar der gewöhnlichen Redaction, welche nach seiner Aussage schlecht übersetzt (von wem?), von Thabit b. Korra durchgesehen und verbessert worden, so wie nach dem Commentar des Eutocius in der sorgfältigen Uebersetzung des Ishak. Tusi bemerkt, er habe am Ende das Buch über das Maass des Zirkels hinzugefügt, welches durch ein Versehen D'Herbelot's bei Wenrich

ein Buch *de Trochlea* geworden ist. In der That folgt in allen mir bekannten mss. die folgende n. 2 auf unser Buch.

Es ist auffallend, dass in der hebräischen Uebersetzung unseres Buches durch Kalonymos b. Kalonymos in Arles, wovon sich die 2. Redaction (ohne Zweifel nach 1306) erhalten hat, der arabische Uebersetzer Costa b. Luca heisst.

Vom Commentar des Eutocius kennen schon die ältesten Quellen nur einen Theil, der sich auch erhalten hat, nämlich ausser dem ersten Buche ein Fragment zu II, 3, worüber das Nähere im Anhang zu meiner Abhandlung „Euklid bei den Arabern." S. 104.

§ 96. Ergänzung.

An das Buch des Archimedes über die Kugel etc. knüpfen sich einige Abhandlungen in ms. Leyden 991 und 1001 (III, 51, 103), welche Woepcke in seinen Zusätzen zur Algebra des Omar (p. 91 ff.) theils übersetzt, theils analysirt hat. Aus der 2. Abhandlung p. 69 erfahren wir, dass al-Mahani das 2. Buch des Archimedes commentirt hat. Nach dem alten Cataloge (n. 1100 bei Wenrich p. 196) enthielte dieses ms. Glossen über Mahani von (abu'l-Djud) Muhammed ibn al-Leith.[1]) Allein Woepcke p. 102 weist dieses aus verschiedenen Gründen zurück; ibn al-Leith war Zeitgenosse al-Biruni's (gest. um 1050), der an ihn Fragen richtete (Woepcke p. 114, Catal. Leyd. III, 63; Sachau in der Einleitung zu al-Biruni erwähnt sie nicht).

Aus der 3. Abhandlung bei Woepcke erfahren wir, dass al-Kuhi eine Abhandlung verfasste, um eine Lücke im II. Tractate des Archimedes auszufüllen. Der Inhalt derselben wird mitgetheilt, der Charakter dieses Stückes ist aber zweifelhaft (s. Catal. Lugd. III, 57). Die Zusätze Kuhi's erwähnt schon Nadim p. 283 (Kifti bei Casiri p. 441, Woepcke l. c. p. 55). Borellius (ad lib. Lemmatum ed. 1601 p. 409) citirt eine Stelle „e Codice Magni Ducis", wahrscheinlich aus einem ms. der Medicea, welches den Text enthält, wie auch jenes Stück sich hinter dem Texte in ms. India Office 743[6] findet. Die Abhandlung ibn Heitham's wird von Kifti (Wenrich p. 302 und Oseibia p. 97; Woepcke l. c. p. 75 n. 43) erwähnt, der auch vorher nach einer Nachricht desselben Verfassers eine Abhandlung über die Trisection des Werkes anführt, was Woepcke p. 74 n. 25 für einen Irrthum hält?

§ 97.

2. Die Quadratur des Zirkels (Leclerc p. 223: „superficie"), arabisch *Tarbi'u 'l-Dâira*, ebenso bei Kifti; Wenrich p. 194 bemerkt, dass es nur ein Buch der Quadratur der Parabel von

1) III, 53 fehlt im Index des Catalog VI, 97 (wo lies III, 63, 64), auch bei Wenrich p. XXXIV.

Archimedes gebe, und Heiberg (Quaestiones Archim. p. 14) erledigt die obige Angabe mit den Worten: „errore aperto." Allein im Fihrist ist vielmehr das Buch *de mensura circuli* gemeint, wofür Kifti *Masâ'hat al-Dâira* giebt. Casiri fügt hinzu, dass diese Schrift von De la Valle veröffentlicht sei; allein das ist eine Verwechselung mit dem Buche von „Ithem" (*Heitham*, s. Fabricius, Bibl. graec. IV, 174). Wir haben gesehen, dass Tusi in seiner Redaction des Buches von der Kugel versprochen hatte, ein Buch über das „Maass" (*Taksir*, computatio, nicht fractio, wie es in Raymond's Catal. bei Wenrich p. 191 heisst) anzuhängen. In der That führt das Buch auch letzteren Titel in den Handschriften, z. B. in ms. India Office 743 [6]. H. Kh. V, 150 n. 10480 verbindet beide Bezeichnungen zu einem Titel *Masâ'hat al-Dâira wa Taksiruha*. Die von mir entdeckte hebräische Uebersetzung (ZfM. X, 475) setzt für das arabische Wort משיחה. Die lateinische Uebersetzung Gerard's von Cremona (Verzeichniss von n. 6: lib. Archimedis) existirt höchst wahrscheinlich unter dem Titel *de Mensura circuli*, oder „*in quadratum*" (*Quadraturam*) *circuli*, in unseren mss. (s. H. B. VII, 92, Pasinus II, 306).

Man findet dieses arabische Schriftchen in den Handschriften hinter n. 1; als Uebersetzer wird Thabit angegeben. Die Redaction rührt aber ohne Zweifel von Tusi her.

[2^b — Nachtrag — Siebenteilung des Kreises (*Tasbî' al-Dâira*, unbeachtet von Wenrich p. 193, der *al-mussaba'i* „*de septangulo*" giebt, nach Kifti, wie H. Kh. V, 151 n. 10487, aus letzterem verstümmelt: „Ketab almassi" bei d'Herbelot III, 77). Eine Uebersetzung dieses Buches, bisher unbekannt, von Thabit b. Korra, enthält ms. Khedive V, 203 (bei Suter S. 22 n. 15), verbessert und redigirt (*Ta'hrir*) von Mustafa *al-'Sâdiki* (?), 1 Tractat mit 18 Lehrsätzen, ms. v. J. 1740 (Suter S. 22 n. 15 ungenau: „commentirt"). Ich schreibe den Namen 'Sâdiki, weil ein Mustafa S. b. Husein (1583/4) bei H. Kh. VII, 1180 n. 6718 vorkommt, nachzutragen unter diesem Beinamen VII, 1203 n. 7589 nebst Shams etc. n. 8076.

§ 98.

3. Buch der Dreiecke, *al-Muthallathât*; Wenrich p. 196 erwähnt einen Commentar von Sinân b. Thabit; aber die Stelle bei Kifti (Casiri I, 438) und Oseibia I, 224 ist etwas dunkel; wenn man sie übersetzt: Verbesserung und Kritik von etwas (einem Stücke) von dem, was er aus dem Buche des Presbyter Josef aus dem Syrischen in's Arabische aus dem Buche des Archimedes über die Dreiecke übersetzt hat (meine Lettere p. 32), dann wäre der Verfasser des syrischen Buches über Archimedes, Josef, wahrscheinlich der Arzt *al-Sahir* (d. h. der Wachende, gest. um 900, bekannt unter Anderem aus einem Citat des Avicenna am Ende des

Kanon),[1]) und Simon hätte ein Stück davon übersetzt. Es ist aber auch möglich, dass die obigen Worte zwei verschiedene Titel bedeuten, wenn man nämlich *min* in *fi* emendirt, dann wäre der zweite Titel „Ueber das Buch des Archimedes" u. s. w. (Heiberg p. 30). In Lemmata prop. 5 heisst es: „Propositiones etc. de proprietatibus triangulorum"; aber wer ist der Urheber dieser Zeilen? s. n. 5.

4. Ueber Parallellinien, *al-Khutût al-mutawazijja* (Casiri: „De lineis *spiralibus*"; H. Kh. V, 81 n. 10093 giebt nur den Titel).[2]) Ich habe zu Baldi p. 89 vermuthet, dass es die Abhandlung sei über die Theilung einer Figur, deren Namen in den Handschriften Bodl. 960 II, p. 603, Berlin 559 Qu. (Ahlwardt 5935!), India Off. 1043 [10] (p. 298) verschieden lautet; sicher sind nur die Endbuchstaben; Pusey p. 603 vermuthet ein Wort mit der Endung *χιον*; man könnte dann auch die Endung *μαχιον* vermuthen; aber den Anfang zu erraten, bleibt noch übrig. Nach Borellius (praef. ad Lemmata ed. 1661 p. 281 Z. 1) findet sich das Buch „*de figuris isoperimetricis*" nur bei den Arabern; er giebt aber kein ms. an.

§ 99.

5. Lemmata, oder *Adsumta* (*al-Ma'akhudsât*) für die Principien der Geometrie, 15 Lehrsätze (H. Kh.). Dieses Buch ist nur aus der arabischen Uebersetzung des Thabit und den daraus geflossenen lateinischen Uebersetzungen bekannt, worüber ich auf die Nachrichten bei Wenrich p. 192, meine Lettere p. 23ff., 93, ZfM. X, 479ff. und Heiberg p. 24 verweise. Nach letzterem ist diese Abhandlung in ihrer erhaltenen Form nicht authentisch.

Der Verfasser citirt sein Buch über die Eigenthümlichkeiten der Dreiecke (s. n. 3) und (Lemmata prop. 5) „propositiones quas confecimus in *expositione tractatus de Triangulis rectangulis*. Heiberg (p. 30) bemerkt mit Recht, dass es sich hier um einen Commentar über dieses Buch zu handeln scheine, dessen Titel, bei Kifti und Nadim, von Wenrich richtig: de Triangulorum rectangulorum proprietatibus wiedergegeben, von Casiri I, 384 „de anguli *rectilinei* (!) trisection et proprietatibus" übersetzt wird. Das würde beweisen, dass diese Abhandlung auch arabisch übersetzt und commentirt worden, wahrscheinlich von demjenigen, der die Lemmata commentirt hat, s. weiter unten. Heiberg bemerkt bald nach dem obigen Citat: „Verum de his omnibus scriptis, quae ab *Arabibus* solis commemorantur, est cur dubitemus." Es ist ihm unbekannt, dass die Beilegung dieser Bücher schon von Nadim bezeugt ist.

Was die arabischen Commentare der Lemmata anbetrifft, so

---

1) S. über ihn die Citate in meinem: Hebr. Uebers., S. 681, A. 204.

2) Suter (S. 50, A. 56) ist den Verstössen Casiri's gegenüber viel zu schüchtern. Der von ihm herbeigebrachte „Simmiades" (arab. „Sumidas") ist Nikomedes im Comm. des Eutocius, s. EbA., S. 104 und unten § 100.

wiederholt Wenrich p. 192, 193 die Irrthümer der Herausgeber; er lässt den einen weg, verdoppelt den anderen. Ich habe (Lettere p. 23 ff. u. 93) diese Missgriffe berichtigt und gebe hier nur ein kurzes Resumé der Ergebnisse mit Hinzufügung eines früher unbekannten Datums.

Der Verfasser des Hauptcommentars, im Titel *al-Mukhta's's* („der ausgezeichnete", näml. Lehrer) genannt, heisst abu'l-Hasan Ali b. Ahmed al-Nasawi (aus Nasa), ohne Zweifel der im Fihrist (p. 215) genannte Schafeit, der nach Flügel (II, 93) um 920—30 gestorben ist,[1]) während man ihn früher um 1000 leben liess.[2]) Abu'l-Hasan ist irrthümlich zu abu'l-Honein geworden etc., und Assemani vermengt ihn mit (Muhadsdsib al-Din) abu'l-Hasan b. Ali ibn „Habal" (wofür Hanbali bei Wenrich), vielmehr ibn Hobal,[3]) einem Arzte, der 1213 gestorben ist. — Eine Stelle der Vorrede, welche in den Ausgaben weggelassen worden, ist in ZfM. X, 480 mitgetheilt.

Nasawi citirt Stellen aus dem Buche *al-Tazjin* (Anordnung) von Kuhi.

Die Uebersetzung des Thabit wurde von Tusi redigirt (s. H. Kh. V, 144 n. 10450, p. 351 n. 11208, p. 371 n. 11358, VII, 780), und seine Redaction fände sich in den bekannten Handschriften Florenz 275, 286, Paris (2458 b Slane), nach Catalog Leyden III, 46 unter n. 982 (junge Abschrift). Ms. Berlin 559 Qu. (Ahlwardt 5936) enthält den Commentar des Nasawi, nach dessen Notiz dieses Buch erst von späteren Autoren unter die „mittleren Bücher" gesetzt worden. Diese Bemerkung wiederholt auch H. Kh. ll. cc. ohne Angabe der Quelle.

Sidjzi (um 970—98)[4]) antwortete auf einige Fragen, die Lemmata betreffend; eine Analyse der Antworten gab E. A. Sédillot in Notices et Extraits XIII, 126 ss., Matériaux etc. p. 401.

6. Eigenschaften des rechtwinkligen Dreiecks etc. s. oben unter n. 5.

7. Ueber die Wasseruhr (*Âlat al-Sâ'a* etc.) in ms. Brit. Mus. 1236 (p. 619) *fi 'Aml al-Binkamat*; auch in Paris suppl. arabe 955 (Slane n. 2468 [2]; „Pneumatica", Leclerc I, 224). Nach Heiberg p. 34, der keines dieser mss. kennt, ist das Werk untergeschoben; s. jedoch Suter, Nachtrag zum Math.-Verz. ZfM. 1893 p. 126, vgl. Carra de Vaux, Journ. As. 1893 T. XVII, 295 ff. über ein anonymes Werk, welches zu Anfang Archimedes citirt.

---

1) Hammer V, 241 n. 3838, nach Fihrist unvollständig.

2) Woepcke, Sur la propag. des chiffres p. 159, Catal. Leyd. III, 67 n. 1022.

3) Oseibia I, 304 (Lesarten S. 34), bei Hammer, VII, 528, bei Wüstenfeld, Gesch. arab. Aerzte, S. 117, § 202, bei Leclerc, Hist. méd. arabe II, 141; H. Kh. VII, 1146 n. 5511; Catal. mss. or. Lugd. Bat. III, 252; s. auch meine Lettere a D. B. Boncompagni p. 23.

4) Kurz für Sidjistani, falsch ist die Lesart Sindjari (vgl. Suter, S. 23 n. 17 des Khedive, V, 203, über das Siebeneck im Kreise und Dreitheilung des Winkels, u. S. 54 A. 50); s. EbA. S. 96, ms. Brit. Mus. 415, 8—10 (p. 198), H. Kh. II, 46 n. 1790 (VII, 941). Zu ZfM. 481 s. Hebr. Uebers. S. 575.

§ 100. Ergänzung.

Ausser den von Nadim erwähnten Schriften legt man dem Archimedes noch folgende bei:

8. Ueber Schwere und Leichtigkeit (*fi'l-Thakl wa'l-Khaffa*), enthaltend die Thesen („énoncés") der Propositionen des I. Buches und der 1. Proposition des II. Buches der Abhandlung *De iis quae in humido vehuntur*; s. diese Abhandlung „traité des corps flottants" im Journal asiatique 1879, t. XIII, p. 509 ss.; Heiberg p. 23 konnte diese Ausgabe noch nicht benutzen; s. Günther, Geophysik I, 134.

Ist es das Buch *de Ponderibus* des Archimedes im lateinischen ms. Par. 7215, mit Nemorarius 1565 gedruckt? (Heiberg p. 28.)

9. „*De speculo comburente concavitatis parabolae* ex Arabico latine vertit (Ant.) Gongava",[1]) Louvain 1548, war mir unzugänglich. Heiberg p. 27 bemerkt, dass darin Apollonius citirt werde, der jünger ist als Archimedes. Ein arabisches Buch „*Perspectiva*" citirt Fabricius, Bibl. gr. IV, 180 nach Labbeus, Nova biblioth. p. 259.

Die nachfolgenden Titel sind Nichts als Missverständnisse.

10. Ueber Spirallinien (*Khutût laulabijja*) von „Sumidas" ms. Esc. 955 nach Casiri I, 382. Wenrich p. 197, Leclerc I, 223 und Suter substituiren Archimedes; wir haben gesehen (§ 99 A. 2), dass Nikomedes zu lesen sei.

11. Elemente der Mathematik, hebr. ms. Vat. 384 nach Bartolocci I, 484; Casiri I, 384, nach Libri, Hist. des sc. mathématiques I, 40, bei Heiberg p. 28, angeblich nur 1 Blatt. Wir haben oben (§ 97) gesehen, dass es eine Uebersetzung der Schrift *de Mensura circuli* sei.

12. Einige hebräische mss. sind überschrieben: „Collectanea aus dem Buche der Zahl von Archimedes"; sie enthalten aber ein Fragment eines Buches von Abraham bar Chijja.

Schliesslich giebt es eine Anzahl arabischer Schriften, welche sich auf die Werke des Archimedes im Allgemeinen oder auf ein besonderes beziehen, das wir nicht angeben können.

Al-Kindi verfasste eine Abhandlung über eine Stelle des Archimedes, den Durchmesser betreffend (etwa die Formel für π?); in der Liste seiner Schriften n. 90.

In dem Verzeichnisse herauszugebender Bücher des Raimondi (s. unten S. 179 A. 1) heisst es bei Libri, Histoire I, 245: „Archimedis opera geometrica in compendium redacta per Albettani", was man für den berühmten Astronomen, vulgo *Albategnius*, ge-

---

1) Lies Gogava (nach Cat. libr. impr. in Bibl. Bodl. II, 162). Dieser möchte es dem Ptolemäus beilegen. Nach Cat. libr. in Bibl. Bodl. III, 209 ist dieses Stück (höchstens Fragment nach Montucla I, 236) hinter Ptolemäus Quadripart. und dem anonymen „de sectione conica orthogona quae parabola dicitur" gedruckt; vgl. auch Hebr. Bibliogr. VII, 93, A. 20.

nommen hat. Diese Notiz ist wahrscheinlich die Quelle von Casiri I, 384, welche Wenrich zuerst nennt. Sollte das nicht vielmehr ein Missverständnis, oder eine Confusion mit ibn Heitham sein?

§ 101. Hypsikles.

[Quellen: Fihr. S. 266, II, 122 (Suter S. 18, 51); Kifti bei Casiri I, 346; H. Kh. VII, 1096 n. 3678; cf. II, 213 n. 2496; Colebrooke, Essays II, 502. Wenrich p. 210; Leclerc I, 228; vgl. Hebr. Uebersetzung S. 504; Günther Handb. S. 22, 37.]

Der Name lautet im Arabischen Ibsikalaus, in latein. Uebersetzungen Esculeius, Esculegius, weil im Arabischen wahrscheinlich b für j gestanden hat.

1. Buch der [himmlischen] Körper und der Entfernungen, ar. *Kitab al-Adjrâm wa'l-Ab'âd.* Wenrich glaubt, dass man dem Hypsikles das Buch des Aristarch (§ 138) beigelegt habe. Nach dem Fihrist (S. 275, II, 130) hat 'Habasch al-'Hâsib b. Abdallah zur Zeit des Ma'amun ein Buch desselben Titels, nur mit umgekehrter Wortstellung, verfasst. Ueber 'Habasch s. ZfM. X, 278, ZDMG. XXIV, 334.

2. Buch der Aufgänge (*al-Matali'*), nämlich der Aufgänge und Niedergänge (*al-Tulu' wa'l-Gurub*) I Tractat. In dem Verzeichnis der zu druckenden Schriften von Raimondi [1]) findet man: „Liber *de ascentione* (sic) *ex traditione* (lies *traductione*) Costae fil. Lucae." Das betreffende ms. ist ohne Zweifel n. 271 der Medicea in Florenz (fehlt bei Wenrich), nach Assemanni, p. 383, ein Werk von Aeskulap (Hermes) über das Horoskop (ZfM. X, 479), daher Gartz (p. 3) diesen Titel zu den „mittleren Büchern" rechnet! Die anderen bekannten mss., nämlich Berl. 559 Qu. (Ahlwardt 5652); Bodl. 875, 895; Leyden 1043 (III, 79); Ind. Off. 743 [5]; Khedive, V, 201 (Suter S. 21), welche ohne Zweifel die Redaction des Tusi enthalten, geben sich als Uebersetzungen des Costa b. Luca, corrigirt von Kindi. Nach Nadim S. 258 (Kifti bei Casiri I, 354[b], 358, Oseibia I, 211, Flügel, Kindi p. 26 n. 101, Wenr. p. 135, 210) hätte al-Kindi eine Abhandlung über unser Buch verfasst. Der arabische Namen des Hypsikles variirt ein wenig in den Texten; man muss sich aber wundern, *Asklaus* im Index des Fihrist S. 277 unter den zweifelhaften zu finden. Das einzige ms. Par. Suppl. arab. 952 [36] (Woepcke, Essai p. 11, Slane 2457) giebt sich als eine Uebersetzung des Is'hak b. Honein emendirt von Thabit, und dieses ms. vom Jahre 970 ist von einiger Autorität gegenüber der Redaction des Tusi.

Unser Buch ist ohne Zweifel der *liber* Esculegii im Verzeichniss der Uebersetzungen Gerard's von Cremona n. 27, unter dem Titel: Liber Esculei *de ascensionibus* in einigen mss., un-

1) Libri, Hist. des sciences mathem. I, 239; über das Verz. vgl. IV, 73 (Labbeus).

erkannt in den Wiener Tabulae Codd. IV, 114 n. 3592², V, 251 n. 10903², s. Index p. 364.

3. Hypsikles hätte nach dem Texte des Fihrist den IV. u. V. Tractat der Elemente des Euklid redigirt. Ich habe bereits diese Lesart in XIV u. XV emendirt (s. auch Friedlein im Bulletino Boncompagni's 1873 p. 529), nach Kifti, welcher in Flügel's Anmerkungen citirt, aber nicht verwerthet ist; s. auch § 126.

§ 102. Apollonius („Pergaeus").

[Quellen: Fihr. 266, 267, II 122 (Suter 9, 18, 49), Kifti bei Casiri I, 385 [Abu'l-Farag p. 63]; H. Kh. VII, 1042 n. 1391; Wenrich p 198 ss., 302; Leclerc I, 224, II, 49; H. Balsam, Kegelschnitte, Berlin 1861, Nix zu n. 1 (1889) und grossentheils nach ihm Heiberg zur Ausgabe T. II Leipz. 1893, in Teubner's Biblioth. scriptor. graecor.; Günther, Handb. S. 25.]

Der Namen wird *Abulunius* geschrieben (s. Flügel, al-Kindi S. 53); vgl. auch Apoll. von Thyana (§ 139).

Wenrich beginnt seinen Artikel: „In definienda Apollonii aetate haud parum alucinantur arabes. Docet enim *Abulfaradschius* Apollonium tempore Achazi Judaeorum regis floruisse etc." [1]) Allein der syrische Christ Abu'l-Faradj repräsentirt hier nicht die Araber; denn seine gewöhnliche Quelle, al-Kifti, lässt Apollonius vor Euklid, aber ohne Zeitangabe, leben (wie Borelli zu den Lemm.), [2]) und Nadim spricht von der Zeit überhaupt nicht. H. Kh. V, 148 sagt, wie es scheint, nach einer Notiz von Taschköprizade (s. VI, 315, cf. V, 36) „lange Zeit vor Euklid." — Cantor (Vorles. I, 287) versetzt ihn an's Ende des III. Jahrh. vor Chr.

Die Angaben der Araber über Apollonius knüpfen sich an das wichtigste seiner Werke, welches auch im Verzeichniss des Fihrist die erste Stelle einnimmt, nämlich:

1. Die Kegelschnitte, arab. *al-Makhrutât*, welchen Titel man auch in hebräischen Quellen findet. Nadim berichtet, was die Banu Musa [b. Schakir] am Anfang (*fi-awal*, in einem Prolog?) dieses Buches bemerkt haben (s. weiter unten). Die Banu Musa setzen die Umstände auseinander, wodurch das Buch nicht wohl erhalten wurde, bis es dem Eutocius von Askalon gelang, die ersten IV Tractate wieder herzustellen; [2]) allein nach derselben Quelle bestünde das Buch aus VIII Tractaten, wovon nur VII und ein Theil des VIII. erhalten sei (Woepcke, Essay de restit. p. 2, Nicoll p. 600). Der Bericht des Kifti über den Inhalt des VIII. Tractats ist aus dem Prolog der Banu Musa geschöpft. Er versichert, dass

1) Die Parenthese bei Casiri: „quamvis Pappus etc." steht nicht im arabischen Texte.

2) Kifti lässt die Parenthese über Eutocius (Suter, S. 18: „der sehr . . . gekommen sei") weg. — Nach Heiberg l. c. p. LXX stammen die Nachrichten Nadim's über die Textgeschichte aus Eutocius.

die Mathematiker „bis auf unsere Tage" (diese Phrase wiederholt Taschköprizade, oder H. Kh.) vergeblich den VIII. Tractat gesucht haben. Ein Zeitgenosse Kifti's glaubt ihn gefunden zu haben, aber seine Beschreibung bewies nur seine Unwissenheit.

Nach dem Fihrist[1]) und Kifti übersetzte Hilal b. abi Hilal al-'Himsi (aus Emessa) I—IV „unter den Händen" des Ahmed b. Musa, d. h. unter den Auspicien nach der richtigen Erklärung Leclerc's I, 181, 224, welcher auch die Uebersetzung Casiri's (wiederholt bei Wenrich und Hankel)[2]), wonach Ahmed die Uebersetzung revidirt hätte, berichtigt. Dieser Ahmed ist einer der drei Brüder Banu Musa. In dem Artikel H. Kh.'s (auch in Ed. Cairo II, 166) aus Taschköprizade, haben sich mehrere Irrthümer eingeschlichen, welche d'Herbelot wiederholt. Aus den Banu Musa ist ein abu Musa geworden; Flügel hat in Parenthese Schakir hinzugefügt.[3]) In dem Bodl. ms. von H. Kh. (bei Nicoll p. 601) steht dafür, abu Musa al-'Hafits! Ferner sind durch Weglassung einiger Worte Uebersetzer und Mäcen eine Person geworden: „Ahmed b. Musa al-'Himsi" (Wenrich, p. 199 nota, citirt nur d'Herbelot).

Nadim berichtet ferner, dass die Tractate V—VII von Thabit b. Korra übersetzt und vom VIII. Tractat nur 4 Figuren vorhanden seien[4]), er sagt Nichts von einer Revision der Banu Musa, und in seinem Artikel über die letzteren, S. 271 (Suter S. 24, 54), erwähnt er ein Buch *al-Makhrutât*, ohne zu sagen, ob es ein Originalwerk oder eine Redaction des Buches von Apollonius sei, und ein „Buch der III." Auch Kifti weiss nicht mehr darüber; dennoch muss Nadim seine oben erwähnten Citate aus diesem Werke gezogen haben. Ich glaube eine Spur desselben entdeckt zu haben.[5]) In der Liste der Werke des ibn Heitham findet man folgenden Titel: Abhandlung (*Makala*) über das Theorem (*Schakl*, Figur) der Banu Musa. Diese Abhandlung findet sich in ms. 975 [2] des Br. Mus. („al-*Kaul*") und 743 [8] des India Off.; sie betrifft die letzte Proposition von denjenigen, „welche die Banu Musa vor die Beweise des Buches der Kegelschnitte des Apollonius gestellt hatten"; ihr Inhalt ist im Cataloge nicht angegeben.

Mit dieser Abhandlung darf man nicht die „verba trium fratrum" verwechseln, s. unter Menelaus. In der Vorrede des Schirazi, s. § 103, findet sich bei Nicoll p. 600 ein Passus, welchen Ravius p. 3 folgendermaassen übersetzt: „Hinc etiam incidit in nostras

1) Der Verf. des Fihrist ist „Aben Nedin" (für Nedim) bei Mersennius.

2) Storia delle Matematiche presso gli Arabi del Dr. Erm. Hankel, Traduzione del Sig. Fil. Keller. Estr. dal Bulletino ecc. Roma 1873, p. 12. — Ahmed fehlt in Wenrich's Index der Uebersetzer etc.

3) Dieser Autor fehlt im Index. — Ueber die Banu Musa s. meine Notiz in ZfM., X, 486 und den Artikel in der Bibl. Mathem. 1887, S. 44 ff., 71 ff.

4) Die Existenz dieses Fragments ist unsicher, s. Heiberg, l. c. p. LXX; vgl. Nix l citando, S. 5.

5) Bibl. Mathem. 1887, S. 73.

manus exemplare aliquod (versum in Arabicum) Autore *filio Mosis* illo Astronomo de quo sibi imaginati sunt *plerique*, quasi Abul-Hasan Thebit (Tobias [!] seu filius Gorrah adjuvasset illum in emendando eum".

Nicoll übersetzt diese Stelle nicht, sondern giebt ihren Inhalt mit den Worten: „Beni Musa jactasse, Thabet *se ad eos corrigendos impulisse.*" Das Wort *âdjazahum* (ob richtig?), von welchem der Sinn der Stelle abhängt, ist leider unsicher; wir wissen blos, dass die Banu Musa dem Thabit das Talent absprachen, eine Revision des Buches anzufertigen. Schirazi aber entgegnet, dass ein Gelehrter wie Thabit wohl wusste, was mit einem verderbten Texte zu machen sei. H. Kh. sagt ausdrücklich, dass Hasan und Ahmed, Söhne des Musa, das Buch revidirten (*a'sla'hu*) und corrigirten. Es giebt sogar mss. von V—VII, welche sich für Revisionen der Banu Musa ausgeben; es muss also jedenfalls eine Redaction wenigstens für diese III Bücher zugegeben werden.

§ 103. Fortsetzung.

Von den Büchern der Kegelschnitte besitzen wir im Original nur die ersten IV Bücher; einige Gelehrte des XVII. u. XVIII. Jahrhunderts bemühten sich, die Lücke aus arabischen Werken, deren Wert man erkannte, auszufüllen; dennoch ist die Bibliographie unseres Werkes weder erschöpft, noch mit Genauigkeit gesammelt. Wenrich liess sich durch einige Cataloge irreleiten; es sollen auch seine Fehler hier nicht berichtigt, sondern die mss. möglichst richtig und vollständig aufgezählt werden, und zwar die zweifelhaften an letzter Stelle. Fast alle bekannten mss. rühren von den Uebersetzungen des Hilâl und Thabit her, wahrscheinlich nach der Redaction der Banu Musa.

Ms. 975[3] des Brit. Mus. enthält VII Tract. in der Redaction des Muhji al-Din etc. ibn abi Schukr, eines Mathematikers im Magreb um 1244—54.[1])

Bald darauf (um 1255—65) redigirte der berühmte persische Astronom Na'sir al-Din al-Tusi (oder Thusi)[2]) zu Meraga die alte Redaction. Das von N. Marsh erworbene ms. Golius, dessen sich Halley zu seiner Ausgabe (Oxon. 1710) bediente, ist jetzt in der Bodl. (Uri 943)[3]) und eine Abschrift bei Uri 885, eine andere Abschrift vom Tract. V—VII vom Jahre 1626/7 in Leyden n. 979,[4]) nach dem Epigraph wäre das Prototyp zu Meraga 462 H. geschrieben, was unmöglich ist; soll es etwa 662 = 1264 heissen? Wahrscheinlich findet sich dieselbe Redaction der VII Tractate in ms. India Off. 745, wo der II. Tract. nach der Rec.

1) Ueber ihn s. Bibl. Mathem. 1892, S. 39.
2) Ueber ihn s. ebd., S. 60.
3) Ungenau Wenrich p. 202: *Praeter* memorata.
4) Durch den Derwisch Ahmed ibn al-Hâdjdj, Amanuensis von Golius.

der Banu Musa 63 Figuren zählt, wie das Bodl.'sche ms., wo nach Uri I 60, III 65, IV 54, V 77, VI 33, VII 50 Figuren zählt.

Nachdem diese Abhandlung bereits gekrönt war, erschien das erste Specimen einer arabischen Uebersetzung: „das fünfte Buch der Conica des Apollonius von Perga in der arabischen Uebersetzung des Thabit Ibn Corrah herausg., in's Deutsche übertragen und mit einer Einleitung von L. M. Ludwig Nix." Leipziger Promotionsschrift, Leipz. 1889. Der arab. Text ist aus ms. Uri 913 (also Red. des Tusi); die Einleitung giebt eine kurze Geschichte und Charakteristik der Uebersetzungen und eine Uebersicht der Terminologie (S. 12—15). Abweichungen vom griechischen Texte welche er Heiberg mittheilte, bieten nach Letzterem (p. LXXI—III) nichts Neues, weil die Araber dem Eutocius folgten.

Citate und Fragmente einer lateinischen Uebersetzung aus dem Arabischen, wie einzelne arab. Wörter beweisen, sammelt Heiberg p. LXXIII—V; er vermuthet, der Uebersetzer sei Gerard von Cremona, weil Excerpte sich in demselben Bande mit anderen Uebersetzungen finden; diesem an sich schwachen Grunde steht entgegen, dass die Conica in dem bekannten Verzeichnisse der Uebersetzungen Gerard's nicht vorkommen, daher auch bei Wüstenfeld (Uebers. S. 79) nicht selbstständig erwähnt sind.

§ 104. Fortsetzung.

Ein Compendium der VII Tractate, bei der 37. Proposition des VII. Tractates abbrechend, von abu'l-Husain abd al-Malik b. Muhammed al-Schirazi[1]) erwarb Ravius in Constantinopel 1641, übersetzte es in wenigen Tagen (1646) in's Lateinische und veröffentlichte es Kilon. 1669. Dieses Buch, welches Halley als barbarische Uebersetzung bezeichnet,[2]) ist selten geworden.[3]) Das ms. ist nach dem Titelblatte vor *quadringentos annos* geschrieben, In der Widmung an König Karl (S. 10 der ungezählten Seiten) heisst es aber: „ante 500 fere annos", und in der Epistel des Ravius an Reyher: „Anno sexentesimo Hegirae descriptum"; hiernach wäre Schirazi in das XII. Jahrh. versetzt ohne Rücksicht auf das genauere Datum des Titelblattes; denn das fragliche ms. ist 675 H. (1276—77) geschrieben, nach Nicoll p. 600; Balsam (S. 5) setzt Schirazi um 1210; Nix (S. 5) findet in der Unterschrift das Datum 600 (1204) und möchte Schirazi um 1150 ansetzen. Uri bezeichnet das Werk irrthümlich als einen Commentar;[4]) eine Abschrift desselben ist ms. Bodl. (Uri 987 u. 988). — Vergleicht man

1) Ob = abu'l-Hasan Schirazi, Verf. einer Abhandlung über das Astrolab, bei H. Kh. III, 366 (VII, 1089 n. 1067)?

2) Nix S. 9 nennt sie „eine flüchtige und verständnisslose Arbeit"; es fehlen vor Allem die Figuren.

3) Nicoll (p. 601) sah das Buch nicht.

4) So auch Wenrich, p. 204, wo p. 205 falsch n. 989.

die Vorrede, woraus oben (§ 102) eine Stelle mitgetheilt ist, mit der Beschreibung des anonymen Auszuges in ms. Leyden 980 (ein Fragment in 981), so erkennt man die Identität des letzteren mit Schirazi.

Das Bodleianische ms. ist von Randnoten begleitet; unter Anderem findet man darin eine Ergänzung zu dem Werke des Apollonius, welche Wenrich als besondere Schrift aufführt, nämlich: „Ueber die Siebentheilung des Kreises" von Kamal al-Din abu Ma'ali Musa b. Junus, wahrscheinlich identisch mit dem Arzte und Mathematiker abu Imran, welcher 1156—1242 in Mosul lebte.[1])

Ms. 788 der Medicea in Florenz enthält eine arabische Uebersetzung von Tractat I—V von Ahmed b. Muhammed vom Jahre 1326; der zu Grunde liegende persische Text ist wahrscheinlich selbst aus dem Arabischen übertragen.

§ 105. Fortsetzung.

Die arabischen mss. 270 und 275 der Medicea in Florenz (woraus Tractat V—VII durch Abraham Ecchellensis zum Zwecke einer arabischen Ausgabe copirt sind)[2]) enthalten eine Paraphrase der Tractate I—VII. Der Verf. nennt sich im Prooemium, nach der lat. Uebersetzung von Tract. V—VII durch Abraham Ecchellensis (Florenz 1661):[3]) „*Abul-Fat'h* b. Mahmud [od. Muhammed?] filius Alcasem filius Alphadal" aus Isphahan, und verfasste diese Arbeit 372 H. = 982/3 „in gratiam regis Abicaligiar Carsciaseph fil. Ali fil. Phrami fil. Hosami principis fidelium." Dieser, den arabischen Bibliographen unbekannte Autor änderte einigermaassen die Anordnung des griechischen Buches, indem er die einander ähnlichen Figuren vereinigte, zugleich einige Definitionen hinzufügte. Seine Beweise im I.—IV. Tractate weichen wenig von denen des Eutocius ab.[4])

Unter n. 308 der Medic. in Florenz verzeichnet Assemani einen Commentar von „Abu'l-Fat'h" über Tractat I—V. Ist das in der That ein von der erwähnten Paraphrase verschiedenes Werk? — In dem Prooemium liest man: „ut nemo hactenus illum (das Buch der Kegelschnitte) vel Commentariis illustraverit vel congesserit in ordinem." Man findet aber in diesem Prooemium eine von Assemani citirte Stelle nicht, worin Abu'l-Fat'h angeblich behauptet, der erste zu sein, welcher Tractat III—V „übersetzte."

1) Oseibia I, 306 ff; Hebr. Bibliogr. XVI, 11; Leclerc, Hist. II, 144.

2) ZfM. X, 479.

3) Lunadori bei Saltini, Della stamperia orientale Medicea di Giov. Batt. Raimondi (Dal Giorn. Stor. degli Archivi Tosc., IV, 1860) p. 9, schreibt dem Raimondi eine lat. Uebersetzung der acht (!) Bücher der Kegelschnitte aus dem Arabischen zu! S. dagegen die Vorrede Borelli's zur Ausg.

4) Die mss., meistens ohne diakritische Punkte, werden dem Emir Fakhr al-Din beigelegt. — Vgl. auch Nix, S. 7.

§ 106. Fortsetzung.

Ms. Brit. Mus. 416[16] (Catalog p. 208) enthält ein Fragment, dessen Epigraph das Buch der Brennspiegel und ein Resumé (*Djawami*) der Kegelschnitte erwähnt. Ms. Esc. 955 enthält nach Casiri Tractat III der Kegelschnitte; da aber diese angebliche Schrift sich zwischen den Fragmenten des Diokles und Nikomedes findet, welche wir als Citate des Eutocius erkannt haben (§ 110), so hat man allen Grund anzunehmen, dass dieser angebliche III. Tractat ebenfalls nur ein solches Citat sei.

Ms. Bodl. 908[3] enthält nach Uri auf 20 Blättern ein Buch der Kegelschnitte von Eutocius, der aber hier *Utulukius* heisst. Da jedoch ein solches Buch des Eutocius unbekannt ist, so fand ich in diesem corrupten Namen eine Entstellung von Apollonius.[1])

In Nadim's Artikel über den Sabier Ibrahim b. Sinan (S. 272, II, 128, ungenau bei Wenrich p. 302, unvollständig bei Chwolsohn, die Ssabier I, 577) heisst es: „Buch, was sich von seinem Commentar über Tractat I des Apollonius findet.“ Haben wir hier einen unvollständigen Satz vor uns? Suter S. 26 paraphrasirt diese Stelle. Ibrahim starb Aug.—Sept. 946 (Oseibia II, 236).

Oseibia II, 94 Zeile 8 erwähnt einen „*Talkhis*“ von ibn Heitham, was nicht ein Commentar ist, wie Wenrich p. 302 und Leclerc I, 225 angeben, sondern ein Abriss, s. Woepcke, l'Algèbre d'Omar p. 72 n. 12.

Es scheint, dass die Arbeiten der alten arabischen Gelehrten bis Tusi über Apollonius für die Nachfolger ausreichten; denn man findet bei den Bibliographen keine andere Schrift über Apollonius, ausgenommen die von Schirazi und Ahmed.

Ms. Berlin 5922 enthält eine Abhandlung von abu Sahl al-Kuhi, enthaltend einige Zusätze am Ende des III. Tract. des Euklid, welche für Tract. III der „Kegelschnitte“ nöthig sind (Ahlwardt lässt diese Zweckangabe unübersetzt).

§ 107. Andere Schriften.

Es erübrigt noch die anderen, im Fihrist S. 267 erwähnten Werke des Apollonius aufzuzählen, wobei ich die Zählung fortsetze; doch muss die Erörterung über die zwei nächsten Nummern verbunden werden, weil sie mit einander vermengt worden sind.

2. *Kat'al-Khutut ala'l-Nisba*, II Tract., „Ueber die Teilung der Linien nach einem Verhältniss“, bei Woepcke, Essai p. 2 „Sur la section de raison“ (Leclerc: „rationelle“), falsch bei Casiri „*de sectionibus . . . similibus.*“ H. Kh. V, 157 n. 10400 giebt die Titel dieser und der folgenden n. 4 wahrscheinlich nach

1) ZfM. X, 474; in Cat. Codd. or. Lugd. Bat. III, 45 zu n. 983 stillschweigend adoptirt.

Kifti; Leclerc nennt den Uebersetzer Thabit ohne irgend einen Grund. Es findet sich kein Uebersetzernamen[1]) in dem einzigen ms. Bodl. Uri 877 (letzterer giebt den Titel uncorrect). Nach diesem ms. hatte Ed. Bernard eine lateinische Uebersetzung begonnen (ms. 372, bei Nicoll p. 364),[2]) welche sein Nachfolger Gregorius vollendete, und nach dieser Uebersetzung besorgte Ed. Halley, welcher seine Unwissenheit im Arabischen bekennt, seine Ausgabe Apollonii Pergaei de sectione rationis libri duo ex Arabico Ms. Latine versi, Oxon. 1706, welche bei Wenrich und Leclerc fehlt.

3. *Al-Nisba al-ma'hduda (de determinata sectione* bei Casiri) in II Tractaten. Thabit revidirte den I., der II. blieb unverständlich. In dem Artikel über Apollonius wiederholt Kifti diese Stelle des Fihrist wörtlich[3]); Nadim erwähnt in seinem Artikel über Thabit S. 222 (Suter S. 25) dieses Werk nicht. Kifti[4]) sagt darüber, als ob er es gesehen hätte: Thabit hat den ersten Tractat commentirt und gut erklärt etc., Casiri (I, 389) setzt für zwei Tractate zwei Commentare, wovon der eine unverständlich blieb. Er übersetzt den Titel: „*de rationis seu proportionis sectione determinata*“ und Wenrich (p. 202, 204) bezieht diese Stelle auf das vorangehende Buch n. 2: „unum id docet nos Dschemaluddinus, libri primi de rationis sectione versionem a Thabete et accuratissime castigatum et duplici commentario illustratum fuisse“. Die Fortsetzung lässt er weg. Chwolsohn (l. c. I, 56) spricht ebenfalls von einem doppelten Commentar, indem er in dem von Casiri gegebenen Titel das characteristische Wort: „*determinata*“ weglässt, welches ihn von n. 2 unterscheidet.[5])

Hagi Khalfa (V, 164) hatte bei Kifti den Titel: *Nisbat al-Djuzur* (oder *Djazr*) gelesen; Flügel VII, 857 berichtigt das Versehen nicht; Wenrich leitet diese Lesart mit Recht von dem Worte 'Hudud bei Kifti (Artikel Apollonius) ab, was Chwolsohn[6]) nicht beachtet hat. Letzterer erwähnt die Lesart in seinem ms. des Hagi Khalfa, wonach Apollonius *Adjalinus al-Kahin* genannt ist[7]) und nach dem Taarikh al-Hukama das von Thabit übersetzte Werk in XII Tractate zerfällt, was einfach eine werthlose, corrupte Variante ist. Leclerc macht Thabit zum Uebersetzer beider Schriften (2—3). Aus Obigem ergiebt sich, dass Thabit nur eine anonyme Uebersetzung revidirt hat. Leclerc vermuthet auch, dass Thabit einen

1) S. Halley's Vorrede; Nicoll II, 199 giebt keine Nachweisung; s. Chasles, Gesch. der Geometrie, deutsch von Sohncke, S. 152.

2) Im Index II, 672 falsch zu Schirazi gestellt.

3) *Li'l-'Hudud* bei Casiri ist wahrscheinlich Lesefehler.

4) Bei Chwolsohn, l. c. I, 561; daher Oseibia I, 220.

5) Hammer IV, 350 n. 76 übersetzt nur den Titel falsch.

6) Ssabier I, 561; er sagt mit Unrecht, dass Wenrich der Angabe H. Kh.'s folge. Suter, S. 51, A. 65 greift zu einer unmotivirten Hypothese.

7) Ob etwa für *al-Nadjdjar? al-Kahin* (der Wahrsager oder dergl.) durch Verwechselung mit Apoll. von Thyana? Djalinus für Menelaus s. § 111.

Tractat darüber, dass zwei Linien etc., übersetzt oder „wenigstens besessen habe". Nadim sagt aber nur: „Thabit erwähnt" etc.

4. In mss. Paris 955 und Brit. Mus. 1336 wird dem Apollonius eine kleine Abhandlung über die Construction der hydraulischen Orgel ('Sana'at al-Zamir) beigelegt, welche einen Anhang zu dem Werke des Archimedes (§ 99) bildet.

§ 108. Hermes.

Wir müssen diesem Artikel einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken.

Wenrich hat diesen fictiven Autor gänzlich übergangen; Leclerc I, 197, hält eine Aufzählung der dem Hermes beigelegten Werke für unnöthig, und anderswo (II, 487) glaubt er auf eine Forschung nach dem doppelten Ursprung der unter diesem Namen aus dem Griechischen oder Arabischen überkommenen Schriften nicht eingehen zu müssen. Man könnte ferner die Werke rein occidentalischen Ursprunges von den arabischen christlicher Herkunft unterscheiden, wie z. B. das paränetische, aus dem Griechischen übersetzte Buch, welches Sprenger in der Bibliothek zu Beirut gefunden hat.[1])

Die Araber unterscheiden drei Autoren des Namens Hermes: der erste, identisch mit Henoch, ist, wie bekannt, der Idris der Araber,[2]) der zweite, der Babylonier Germa und Germoth bei Albertus Magnus, den alten Autoren unbekannt,[3]) der dritte, der Aegypter; man nennt Letzteren, aber auch Ersteren Hermes Trismegistos (*al-muthallath al-'hikma*). Diese Unterscheidung interessirt uns hier nicht, ebenso wie Alles, was sich auf die imaginäre Geschichte der mythologischen Persönlichkeiten bezieht, welche Gegenstand gründlicher Forschungen von Chwolsohn (Ssabier I, 787), Gutschmid (l. c.) und R. Pietschmann (Hermes Trismegistos, Leipzig 1875) sind. Man findet ferner den Namen Otharid, welcher auch den Planeten Merkur (Astaroht bei Albertus Magnus?) bezeichnet; dieser muss von dem arabischen Autor Otharid b. Muhammed unterschieden werden. Man erklärt auch durch Merkur den Namen Mahraris oder Micreris[4]).

Wir kehren zu den arabischen Quellen zurück. Nadim (S. 267, Suter, S. 19, 51) giebt drei Artikel über Hermes je nach dem Character der ihm beigelegten Werke: 1. die mathematischen Werke sind unter dem einfachen Namen Hermes erwähnt, der (warum? wissen wir nicht) hinter Apollonius gestellt ist. 2. Die

1) Hebr. Bibliogr. V, 90.

2) Oseibia bei Chwolsohn, Ssabier, II, 787; Moses ibn Esra, *al-Mu'hadhira* ms. (meine Durchzeichnung ist jetzt ms. Berlin 351, Oct.) f. 10b.

3) ZfM. XVI, 396; über den Ursprung s. Gutschmid, ZDMG. XV, 49.

4) S. die Citate in Virchow's Archiv, Bd. 52, S. 470; Hebr. Uebers. S. 353, 750; vgl. Berthelot, La Chimie au moyen-âge I, 247.

alchemistischen Schriften sind unter dem Namen Hermes, des Babyloniers (*al-Babili*), S. 351, II, 186 aufgezählt. Hermann Kopp,[1]) welcher die occidentalischen Quellen über die dem Hermes beigelegten Schriften über Alchemie und über die Alchemie der Araber zu erschöpfen suchte, konnte den Fihrist nicht benutzen[2]). — 3. einige Schriften über Magie und Zauberei sind unter dem Namen des Hermes im Fihrist an einem dritten Orte (S. 312) erwähnt.

Kifti hat dem Hermes ebenfalls drei Artikel gewidmet. Der erste, am Anfange seiner Biographien, ist *Idris* überschrieben und fast vollständig in dem Verzeichnisse der arabischen Handschriften der Naniana von Assemani mitgetheilt, Assemani wusste jedoch nicht, dass das ms., woraus er Auszüge machte, und in dem der Anfang fehlt, das biographische Werk Kifti's enthält.[3]) Zwei andere Artikel Kifti's tragen den Namen „Hermes der II." und „Hermes III.". Casiri I, 375 hat daraus eine sehr kurze Stelle mitgetheilt, hinter dem Artikel des Abulfaragius, der aus denen des Kifti gezogen ist. Letzterer berichtet im Namen des ibn al-Matran über einige Titel, auf die wir bald zurückkommen werden. Dasselbe Citat findet sich auch in einem Artikel über die drei Hermes, welchen Oseibia I, 16 in einem Artikel über „*Isklibias*" (Asklepias) eingeschaltet und Sanguinetti im Journal Asiat. (1854) übersetzt hat. Ich habe diese Stelle, welche auffallender Weise in der Ausgabe des Oseibia (I, 16) fehlt, in ms. München, f. 20, gefunden.

Der Bibliograph Hagi Khalfa (s. Index VII, 1190 n. 3495) giebt ungefähr 15 Titel von Schriften, die dem Hermes beigelegt sind (eine einzige unter dem Namen des Otharid), von denen jedoch wenige identisch sind mit den im Fihrist gegebenen (im Ganzen 21, aber vielleicht mit Wiederholungen).

Mehrere arabische mss. enthalten dem Hermes beigelegte Abhandlungen oder Auszüge. Wir bemerken, dass alle arabischen Quellen, Bibliographen wie Manuscripte, einige Schriften bald Hermes, bald Aristoteles, bald beiden zugleich in einer nicht klaren Combination, welche willkürlich scheint, beilegen, wovon bereits im Artikel „Aristoteles" (§ 68) einige Beispiele gegeben sind. Wir besitzen auch lateinische Uebersetzungen, wahrscheinlich aus arabischen Texten; es ist aber sehr schwierig ihre Herkunft

---

1) Beiträge zur Gesch. d. Chemie, I und III (1868, 1875).

2) Der Artikel über ein alchemist. ms. von Carini in Rivista Sicula VII, 1872 ist mit geringer Kenntniss der oriental. Quellen und ohne genügende historische Kritik abgefasst. — Ueber Hermes bei den Alchemisten findet man jetzt die besten Nachweisungen in M. Berthelot's gründlichen Werken: Collection des anciens Alchymistes (zusammen mit Ruelle), Paris 1888, 2 Bde., 4°; Introduction à l'étude de la Chimie 1889, gr. 8; La Chimie au moyen-âge 1893, 3 Bde., 4°, enthaltend arabische und syrische Texte; die alphabetischen Register sind erschöpfend.

3) Chwolsohn, Ssabier I, 787; s. auch Assemani, ib. p. 58, Art. Empedokles aus derselben Quelle.

zu beweisen, z. B. aus den von den Uebersetzern beibehaltenen arabischen Wörtern. Die Forschungen auf diesem Gebiete können nicht nach den ungenügenden Nachrichten der Cataloge erledigt werden, mit Ausnahme der Manuscripte, deren Titel ihren arabischen Ursprung beweist, wie wir bald sehen werden.

Damit unsere Anordnung dem Texte des Fihrist entspreche, folgen die dem Hermes beigelegten Schriften nach den Titeln bei Nadim im Capitel über die Mathematiker, beginnend mit den Worten: *walahu . . . fi'l-Nudjum* (Werke über Astronomie, oder vielmehr Astrologie). Ich bemerke, dass Nadim einfache Titel giebt, ohne ein Wort hinzuzufügen, woraus wir auf arabische Uebersetzungen schliessen könnten. Es giebt in der That nur zwei Schriften, von denen wir Citate gefunden zu haben glauben, welche einer arabischen Uebersetzung direct entnommen sein könnten.

1., 2. *Aradh Mifta'h al-Nudjum al-awal* und *al-thani.* In dem oben erwähnten Citat des ibn al-Matran findet man folgende Titel: *Kitab al-Matul* [*Tul?*] und *Kitab al 'Aradh*; Sanguinetti (p. 188) übersetzt sie: le livre de la longitude et de la latitude. Ich nehme keinen Anstand, das erste mit dem Buche der Länge (ספר הארוך) des Henoch zu identificiren, welches in dem 1. Capitel des astrologischen Buches Abraham ibn Esra's, betitelt Liber rationum (1148) citirt ist (s. Hebr. Bibliogr. III, 33).

Der „*liber latitudinis*" ist drei Mal citirt in Ali ibn Ridhwan's Commentar zum Quadripartitum des Ptolemäus, in lateinischer Uebersetzung gedruckt (Tract. II, Anf., zu II, 10 im längeren Excurse und Ende II); ich glaube eine andere Uebersetzung des Wortes '*Aradh* in dem Titel „liber accidentis" (bessere Lesart als die Variante: accidentium) zu erkennen, welcher in demselben Commentar citirt ist.

Es wäre jedoch möglich, dass diese Citate nicht direct aus einer arabischen Uebersetzung dieser Bücher hervorgegangen sind, denn Abraham ibn Esra citirt l. c. eine Stelle aus einem Buche der Geheimnisse (סודות = arab. *Israr*) von Henoch nach dem „Könige Doronius" (wahrscheinlich Dorotheus Sidoneus, s. § 127); und in dem von Nicoll, p. 273, beschriebenen Buche *Bulhan* findet man Electionen nach Hermes und Dorotheus.

3. *Kisma Ta'hwil Sina al-Mawalid 'ala Daradja = Daradja*, wahrscheinlich identisch mit dem Tractat *de Revolutionibus nativitatum*, gedruckt Basel 1559 mit dem Quadripart. Ptolemaei. Diese Schrift findet sich vielleicht in ms. Bodl. 946, welches Uri mit wenig Sorgfalt beschrieben hat.

§ 109. Fortsetzung.

Wir fügen hieran die arabischen astrologischen Schriften, welche den Namen des Hermes tragen:

4. „Hermetis de *judiciis et significationibus stellarum beibenarium* (ohne Zweifel arab. *al-beibanijja*) *de nativitatibus* mit dem Quadripartitum Ptolemaei 1493 und 1519 gedruckt, welches in hebräischer Uebersetzung in ms. Paris 1045 [9] existirt (Hebr. Uebers. S. 515). De stellis fixis translatus a Mag. Salione enthält ms. Wien 3124. Diese Uebersetzung ist Wüstenfeld unbekannt. Salio, Canonicus in Padua, übersetzte „Albubather's“ astrologisches Werk mit Hilfe eines Juden David in Barcelona 1244 nach einem ms. der St. Marcus Bibliothek in Venedig. Tiraboschi nennt Salio, Canonicus in Pavia, ohne etwas über diese Uebersetzung zu sagen. Wüstenfeld nennt ihn Salomon, nach einer schlechten Lesart, Leclerc erwähnt ihn gar nicht (Hebr. Uebers. S. 546).

Ich vermuthe irgend eine Beziehung zwischen dieser Abhandlung des Hermes und dem *Kitab al-Daradjat* oder *Tabâji' al-Daradj*, den Banu Musa fälschlich beigelegt und angeblich aus dem Indischen übersetzt, ms. des Institut des langues orient. in Petersburg (Rosen, Cat. p. 122).

5. *Fi Bajan A'hkam 'inda Tulu* etc. über die (astrologischen) Urtheile, welche sich an den Aufgang des Syrius knüpfen). Die Bibliographie dieser Schrift ist durch die Beschaffenheit der Quellen sehr erschwert; doch muss ein Versuch gemacht werden. Wie sonst, greift die Pseudepigraphie auch hier, ohne Rücksicht auf Chronologie, Sprache und Nationalität, zu einer Verbindung von allerlei berühmten Namen. Als Hauptautorität erscheint hier Hermes al-Haramisa, identificirt mit Idris (Henoch) — vielleicht auch ausdrücklich mit Merkur und Hermes Trismegistos (Vat. 762, s. weiter unten); — die Eingebung wird auch auf Gabriel zurückgeführt (ms. Ahlwardt 5914), der im Islam gleichbedeutend mit dem heiligen Geist geworden ist.

Unsere astrologische Schrift ist wohl wesentlich dieselbe in mss. Berlin, Ahlw. 5913—16, Bodl. bei Nicoll, p. 278 n. 284, Florenz, Medic. nach dem Catalog des Magliabecchi, herausgegeben von Schelhorn (Amoenit., Lipsiae 1730, III, 180 n. 93; Assemani p. 402 n. 312 erwähnt diese Schrift nicht, welche vielleicht Veranlassung gab, den ganzen Band dem Hermes Trismegistos beizulegen?).

Paris a. f. 117, Suppl. 983, a. f. 1137 (= Slane 2578 bis 2580); Vat. 762 (bei Mai, Scriptores etc., T. IV, p. 617, fehlt im Index p. 703. — Dieser Sammelband ist nach einer Privatmittheilung 1870 verschwunden), Constantinopel (H. Kh. VII, 291 n. 1622: nur Hermes).

Die astrologische Schrift, welche an den Syrius knüpft, scheint combinirt mit einer Art von Bauernkalender, welcher die Erscheinungen des Jahres an die Wochentage knüpft, an welchen die syrischen Monate beginnen, und die offenbar christlichen Ursprunges ist, in jüdischen Quellen ursprünglich in chaldäischer

Sprache dem Esra beigelegt wird.[1]) Eine Combination beider Themata scheint mir die sog. *Mal'hama* (Prophezeiung) des Daniel in ms. Paris 1161 (Slane 2593[3]) und Berlin, Sprenger 1936 (Ahlw. 5912, s. ZDMG. XXVIII, 650); metrisch bearbeitet im ms. Bodl. (Nicoll p. 332 n. 332).

Die mss. enthalten theilweise widersprechende Ueberschriften, die sich zu kurzen Vorworten über den Ursprung des Buches ausdehnen, aber keine solide Grundlage für eine geschichtliche Entwickelung liefern, die wichtigsten Momente sind also hier nur äusserlich aneinander gereiht.

Den syrischen (christlichen) Ursprung verräth vielleicht die Angabe (Ahlw. 5914), dass das Buch nabatäisch verfasst und bei den Harraniern noch im Gebrauch sei, was an die bekannten Betrügereien des ibn Wa'hschijja erinnert. Hermes beruft sich auf Daniel und Ptolemäus, der auch als Verfasser in die Ueberschrift gerathen ist (Ahlw. 5916, vgl. 5914);[2]) ebenso Aristoteles (Ahlw. 5914), und zwar nicht als eigentlicher Uebersetzer ins Griechische (wie Catal. Paris a. f. 1161 und selbst Nicoll l. c.), sondern als derjenige, der das Buch „ausgezogen aus dem verborgenen Buche" (Ahlw. 5912); die Bezeichnung *makhzun* ist wohl eine allgemeine Phrase, die auch im pseudaristotelischen *Istumatis* vorkommt (s. § 68, S. 89). Nach Ahlw. 5912 hätte Aristoteles auch die Uebersetzung des Hippokrates „aus der alten Sprache" berichtigt. Diesen werthlosen Angaben gegenüber führt uns in historische Zeit und bietet vielleicht einen Terminus ad quem das Bodl. ms. (Nicoll), wonach abu Abd Allah Ibrahim b. Muhammed Niftaweih (st. 934/5) der Uebersetzer „aus der alten Sprache" wäre.[3])

Aus Hermes, Daniel, Dsu'l-Karnein mit Citaten im Namen von Bileam und Ptolemäus compilirt ms. Bodl. Uri 1008.

Abu Ma'aschar widmet ein Capitel seines Buches der Conjunctionen (*al-Karanat*, ms. Bodleiana bei Nicoll p. 277) den Urtheilen, welche den Aufgang des Sirius betreffen. Ob er das dem Hermes beigelegte Buch benutzt hat, weiss ich nicht. Ahmed ibn Junis, berühmter Astronom (gest. 389 H.), verfasste ein Werk (ms. Gotha 1454, Pertsch III, 93) über denselben Gegenstand.

---

1) Ueber weitere Beziehungen verweise ich auf meine Nachweisungen in der ZDMG. XXVIII, 650, XXIX, 165, HB. XIX, 88, Hebr. Uebers. S. 905. Die Identität der Codices und Recensionen ist auf blosse Verzeichnisse hin schwer festzustellen, die nachfolgende Aufstellung geschieht also mit dem nöthigen Vorbehalt. Bodl. Uri 978 (15 Capp.), Gotha 78[3] (Pertsch I, 141), Constantinopel (H. Kh. VII, 264 n. 520); in syrischer Schrift (karschuni) Paris 276, wohl identisch mit Bodl. Uri 115 und Vat. 217[2], obwohl diese beiden nur den Titel „*Kitab*" (Buch) des Daniel führen, wie die, vorläufig noch zweifelhaften mss. Escur. 870[4] und Constantinopel (H. Kh. VII, 349 n. 918).

2) Sollte daher der Titel *Mal'hama* auf die Geographie des Ptolemäus übertragen sein (Nicoll p. 333), oder umgekehrt?

3) Ueber Niftaweih s. Fihrist 81, ibn Khallikan n. 11; H. Kh. VII, 1008 n. 252, insbes. S. 837; Hammer IV, 514; Wüstenfeld, Geschichtschr. S. 34 n. 104.

6. *al-Fu'sul*, die Aphorismen von Otharid, dem Babylonier, al-'Hasib (für al-Katib?)[1]) finden sich in ms. Escurial 943³. Eine lateinische Uebersetzung des Stephanus Messanensis, oder Messinensis,[2]) für König Manfred, seit 1492 oder 1493 mehrmals gedruckt, hat folgenden Titel: Centiloquium, oder Aphorismi Hermetis, oder Liber *propositionum* sive *Florum* (*Thamara*), oder *Astrologiae secretorum* flores, in der That eine Nachahmung des Centiloquiums von Ptolemäus. Stephan scheint identisch mit dem Uebersetzer Stephanus Taki, der in einem Document vom 28. Febr. 1270 genannt wird; er übersetzte im Jahre 1262 den lib. *Revolutionum* von abu Ma'aschar, wahrscheinlich aus dem Arabischen, obgleich man in ms. Libri n. 25 „de Graeco" liest. Im Centiloquium des Hermes finden sich arabische Ausdrücke, z. B. *hyleg* (Hiladj). [Ein Uebersetzer aus dem Griechischen, Stefano pronotaro da Messina, der von Dante genannt wird, blühte, nach Mongitore, um 1262, man kennt jedoch keine seiner Uebersetzungen. Wenn er mit dem Uebersetzer der Aphorismen identisch ist, so müsste man annehmen, dass sie, wie einige andere arabische Schriften, zuerst aus dem Arabischen in's Griechische, dann von Stephan aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt seien.] Bei Fabricius (Bibl. Lat. med.) ist Steph. zu „Stephanus Messahalae Anglus" geworden.

Die Aphorismen des Hermes werden vielleicht von dem Astrologen Sahl b. Bischr al-Israili (9. Jahrh.) unter dem Titel: „Buch der Geheimnisse" citirt; in der lateinischen Ausgabe der astrologischen Schriften des Avenare (Aben Esra, um 1148) findet man: „Sahal israelita dicit se vidisse in libro *Consiliorum* Hermetis"; der hebräische Text giebt den Titel ספר הרזים und nennt den Autor Henoch. Der Astrolog abu Ma'aschar scheint einen Ausspruch über die Sonne dem Anfange der Aphorismen entlehnt zu haben.[3])

7. *Masaïl fi A'hkam Ilm al-Nudjum*, Fragen über die astrologischen Urteile in 19 Kapiteln; ms. Leyden 1077 (III, 77), vielleicht identisch mit dem vom H. Kh. Art. *A'hkam* III, 35 n. 9783 aufgeführten Buch des Hermes al-'Hakim.

8. Das lateinische ms. Corp. Christ 125⁵ in Oxford hat folgenden Titel:[4]) liber *Ymaginum* translatus ab Hermete, i. e. Mercurio, qui latine *praestigium* Mercurii appellatur, *Helyanin* in lingua arabica; am Ende heisst es: „Explicit liber *Lunae* de 28 mansionibus lunae translatus ab Hermete." In ms. Brit. Museum Harl. 80⁹ liest man: *Heliemen.* Diese lateinischen Titel werden im Speculum

---

1) Zur pseudepigr. Lit. S. 49.

2) Serapeum 1870, S. 49, wonach Leclerc II, 463, Wüstenfeld, Uebersetz. S. 96, zu ergänzen sind.

3) ZDMG. XXV, 416; vgl. zu Baldi p. 59.

4) Ebd. XVIII, 135, XXV, 391.

astron. des Albertus Magnus (§ 57 u. ff.) citirt;[1]) wie mag aber der, ohne Zweifel corrumpirte arabische Titel lauten? Ich glaube der eigentliche Titel ist lib. *Lunae*, der (unbekannte) lateinische Uebersetzer hat in dem arabischen, von ihm benutzten ms. al-Yaman (= *Heljemen*) für *al-Kamr* gefunden, oder gelesen; die 3 Buchstaben sind im arabischen Cursiv leicht zu verwechseln. In der That kennt Hagi Khalfa V, 587 ein Buch des Hermes, betitelt *Ma'ṣ'haf al-Kamr* über die Talismane in Bezug auf die 28 Mondstationen; in dem, dem Razi beigelegten Buche *al-Sirr al-makhtum* wird Hermes und der *Ma'ṣ'haf al-Kamr* ohne Namen des Autors citirt; ein Fragment dieser Abhandlung ist vielleicht hinter Ptolemaei ad Heristonem (Ven. 1809) unter dem Namen des Aristoteles gedruckt.

Ein Buch vom Monde „von einem (anonymen), in der Nekromantie bewanderten Autor“ wird von Nachmanides (XIII. Jahrh.) citirt.

9. Das lateinische ms. Bodl. Canon misc. 517 f. 38 enthält eine Abhandlung, oder einen Auszug, der im Cataloge p. 829 nur mit folgenden Worten: „Scientia edita ab Edri philosopho astrologo et medico“ angegeben ist. Der Index p. 889 giebt einen Autor Edri, das ist aber der Ablativ von Edris = Idris, die 3 Attribute beweisen, dass es sich um Trismegistos handelt.

10. Der Arzt Razi (Aphor. Cap. 2) citirt eine Stelle aus Astaroht „sapiens in libro scientiae suae de Signis et lunae effectibus quem librum alter (sic) non praecessit in expositione libri.“[2]) Astaroht könnte eine Corruption von Otharid (Mercur) sein. „Aztarot“ wird von Ali ibn Ridjal, Astrologia, l. IV, cap. 6 f., 155 und 156 citirt.[3])

11. Ms. Med. in Florenz 326 enthält nach Assemani „Asklepias sive Hermes, de Horoscopiis“.

12. Ueber Schatzgräberei, angeblich von Hermes in der Bibliothek des Pharao; ms. Paris 2357² Slane.

13. Ueber magische Wirkung der Buchstaben von Hermes Trismegistos, überliefert von Khowarezmi[4]), ms. Paris 2357¹⁵ Slane.

14. *Liber Astutas*, s. unter Aristoteles § 68.[5])

15. *Khawwa's al-A'hdjar*, specifische Eigenschaften der Steine und deren Skulptur, ms. Berlin (Ahlwardt V, 491 n. 2616 und Paris suppl. ar. 878, Slane 2775³), vgl. ZDMG. Bd. 49 S. 249, und ein Specimen in meiner Abhandl. „Lapidarien“ in Kohut's Studies (Berlin 1896 S. 249). Die Figuren auf Steinen hängen mit der Astrologie zusammen.

16. *Risala* von Mahraris an seinen Schüler, über Alchemie,

1) ZfM. XVI, 371.

2) Serapeum 1870, S. 307.

3) ZfM. XII, 33 neben *Aozafan* (Stephan?).

4) Soll wohl der berühmte Muhammed b. Musa sein, dessen Namen zu *Algoresmi* geworden ist? Vgl. § 128.

5) ms. Paris ist bei Slane 2577⁴.

in 4 U'sul, woraus 7 Arkan sich ergeben, deren jeder in 12 Bab zerfällt, ms. Khedive V, 360. In der latein. Bearbeitung redet *Mihreris* oder *Merceheris* einen *Mirnefindes* an (Borell, Bibl. Ch. p. 151—154 Micreris, Mierdis und Milvescindus, dann Mirerius, Mireris, Miretis und Mirifindus, dann Mirneris, p. 150 Mergeris und Mergetis; Meridius, Mierdis; Myreris, Myretis, p. 233 Methuendus, Milvescìndus, Mireris, Misendis!); Miretis philosophus erscheint in ms. Turin 397 (Pasinus II, 92); vgl. Carini (l. citando § 140) p. 49 n. 5 (wo in n. 4 *Marachius*) und p. 160. — Auch Idrid Arabs ist ein Alchemist bei Borell p. 220.

Ich füge noch hinzu, dass Abraham ibn Esra in seinen astrologischen Werken מאזני חנוך,[1]) Statera Hermetis in der lateinischen Uebersetzung, erwähnt, was nicht der Titel eines Buches, sondern eine astrologische Regel ist, wahrscheinlich identisch mit *Nimodar*, citirt in der Einleitung zu Oloug Beg (französ. Uebersetz. p. 202). Ms. Digby 210 enthält: „aequationes Annimodar Hermetis quas posuit Avenare et magister suus princeps Abraam.“[2]) Der Catal. Mss. Angliae II, 1 n. 820[14], giebt eine Tabula dicta trutina Hermetis.

§ 110. Eutocius

(arab.: *Autukius*, corrumpirt: Eutrakius).

[Quellen: Fihrist S. 265, II, 123 (Suter S. 19, 52); Kifti bei Casiri I, 383; Hagi Khalfa VII, 1067 n. 2536;[3]) Wenrich p. 197; Leclerc I, 226.]

Nadim und Kifti erwähnen 3 Schriften, nämlich:

1. Commentar (Schar'h) zum I. Buche des Archimedes, über die Kugel und den Cylinder (§ 95). Weder Nadim noch Kifti sprechen von einer arabischen Uebersetzung. Wenrich (p. 197, daher ohne Zweifel Leclerc I, 226) nennt Honein als Uebersetzer, ich habe das jedoch oben als einen doppelten Irrthum bezeichnet. Es ist kein ms. dieser Uebersetzung bekannt; der Commentar zum I. Tractat ist wahrscheinlich ebenfalls nicht übersetzt. In dem wenig genauen Catalog der mss. der Medicea, welche I. B. Raimondi drucken lassen wollte (Ed. Labbeus und Libri, Hist. des Sciences math. I, 237, cf. IV, 73), heisst es: „Eutocii Comm. in libros Archimedis de sphaera.“ Der Catalog der Medic. sagt jedoch Nichts darüber. — Es existirt indess ein arab. Fragment des II. Tractats, s. n. 2.[4])

2. Nadim und Kifti erwähnen folgenden Titel: *Kitab fi'l-Khattein*, „Buch über die beiden Linien“, worin das Thema

1) Hebr. Bibliogr. XIII, 52; cf. Jeschurun, her. v. J. Kobak, IX, 82.

2) Abraham bar Chijja ha-Nasi wird fälschlich für einen Lehrer des ibn Esra gehalten; s. ZfM. XII, 2.

3) Ueber *Bakratus* etc. bei H. Kh. VI, 50, VII, 896, s. unten § 115, vgl. 110.

4) Hebr. Uebersetz. S. 513.

nach den Reden (*Akawil*) der Geometer-Philosophen erläutert ist, übersetzt von Thabit. Wenrich hat diese Abhandlung nicht in den griechischen Quellen finden können. Es ist in der That nur ein Fragment vom Commentar des Eutocius zum II. Tractate des Buches von Archimedes über die Kugel etc. (l. II, prop. 3). Im ms. Paris Suppl. ar. 952[44] findet sich der Titel vollständig, nämlich: „Ueber die beiden Linien zwischen zwei anderen." Woepcke (l'Algèbre d'Omar, p. XIII) hat die Namen der Autoren wieder hergestellt, deren Lösungen des Problems erläutert sind, unter anderen Diokles (***Diuklis***) und Nikomedes (***Smidrs***, ***Sumidas***) bei Casiri (s. § 100 n. 10), nach welchem ms. Escur. 955 den Commentar des Eutocius zum ganzen II. Tractat des Buches von Archimedes enthielte.

Ein Stück dieses arabischen Fragments ist in's Lateinische übersetzt, nämlich die Lösung des Diokles, ausgezogen aus seinem Buche ***περι πυρειων***, welcher Titel, arabisch übersetzt, lautet *fi'l-Maraja al-mu'hrika*. In einigen mss. findet sich eine kleine lateinische Abhandlung, betitelt: Tidei (filii Theodori, oder gar Archimenidis) de ***Speculis comburentibus***, vel de sectione ***mu'esi***. Letzteres Wort muss ohne Zweifel mukefi (mukafi, parabolisch) gelesen werden; denn es handelt sich um einen Parabelschnitt.[1])

Der *liber Tidei* ist in dem Verzeichniss der Uebersetzungen des Gerard von Cremona (n. 17) genannt.

3. Erläuterung (*Tafsir*) des I. Tractats des Buches *fi'l-Kadha ala'l-Nudjum* von Ptolemäus. Casiri, p. 383, übersetzt diese Worte: „de apostelesmatibus et (!) judiciis astrorum"; Wenrich wiederholt diese Uebersetzung, lässt aber den, von Casiri nach den Worten „librum primum" eingeschobenen Titel Quadripartiti weg, der auch nicht im Texte steht. Casiri führt oft Conjecturen ein, ohne sie als solche zu bezeichnen. Diese ist jedoch, wie wir im Artikel Ptolemäus (§ 116) ersehen werden, richtig, und der Verfasser des *Nawadir al-Akhbar* (Taschköprizadeh), den Hagi Khalfa (V, 386) citirt, hat den Commentar irrthümlich auf den Almagest bezogen, was Wenrich und Flügel (VII, 872)[2]) entgangen ist. Ich bemerke noch, dass der Namen des Eutocius in den Artikeln der Araber über Ptolemäus auf verschiedene Weise corrumpirt, und dass dieser Commentar sonst unbekannt ist. Man möchte bei Nadim einen Irrthum annehmen. Jedenfalls ist die Versicherung Leclerc's, dass „man diesen Commentar übersetzt habe", unbegründet.

---

1) Das arabische Wort erscheint auch im latein. Fragment des Apollonius (s. § 103) und in de speculo comburente Ed. Gogava s. A. 14. — Suter, S. 52 führt die Identität dieser Abhandlung mit dem Comm. als Thatsache an, ohne meine Erörterung mit dem Nachweis aus dem arab. Fragment (EbA. S. 104) zu erwähnen. Die Erklärung des *Pyreion* hat Heiberg schon in Revue Crit. 1880, p. 381 gegeben, wie er mir privatim schrieb.

2) Suter, S. 52 stellt nur die Angabe H. Kh.'s ohne Erörterung hin.

§ 111. Menelaus,

in arabischen Quellen corrumpirt in *Milaus*, in europäischen Uebersetzungen zu *Mileus* und *Milius* geworden.[1])

[Quellen: Fihrist S. 267, II, 123 [fehlt im Index]; Suter S. 19, 52; Kifti bei Casiri p. 345; H. Kh. VII, 1144 n. 4505. Wenrich p. 210; Leclerc I, 229, II, 492, vgl. p. 410, VIII; ZfM. X, 482; Günther, Handb. S. 38.]

Kifti berichtet am Anfange seines Artikels, dass die Schriften des Menelaus zuerst in's Syrische, dann in's Arabische übersetzt wurden. Wenrich (und so Leclerc) beschränkt diese Nachricht fälschlich auf die Sphärica. Nadim's und Kifti's Nachrichten sind übrigens unvollständig, während H. Kh. und die mss. uns mehr Einzelheiten bieten. Ersterer giebt 4 Titel:

1. *al-Schakl al-kurrija* (*Kitab al-Akurr* bei Kifti); diese Schrift ist eines der „mittleren Bücher" und findet sich gewöhnlich in den mss. dieser Sammlung. Der griechische Text ist verloren gegangen, und wir verdanken alles uns davon Erhaltene den Arabern; man hat aber die Quellen noch nicht einer kritischen Prüfung unterzogen, und die Nachrichten über die mss. genügen nicht. Ich beschränke mich auf eine Besprechung der Hauptfragen, ohne überall eine Antwort geben zu können.

a) Der arabische Uebersetzer Ishak b. Honein wird in der hebräischen Uebersetzung von Jakob b. Machir erwähnt, die wahrscheinlich um 1273 zusammen mit den Sphaerica des Theodosius (s. § 30) angefertigt wurde.[2]) Uri nennt irrthümlicher Weise Honein; Assemani, Wenrich und Andere nennen denselben Uebersetzer, wohl nach ms. 283 in Florenz? Ich ziehe die Lesart Ishak vor, weil die Variante Honein sich leichter durch Weglassung des Namens Ishak erklärt, der überdies mehr mathematische Werke als sein Vater übersetzt hat.

b) Die arabische Uebersetzung wurde mehrmals redigirt. Wir verdanken Nasir al-Din Tusi eine Bemerkung über einige Uebersetzungen,[3]) die H. Kh. (I, 390, VII, 612) mittheilte, Wenrich und Leclerc vernachlässigt haben. Diese Notiz findet sich in der, im Scha'aban 663 (19. Mai bis 16. Juni 1265) beendeten Redaction; Tusi hat ohne Zweifel das Vorwort von Harawi benutzt. Al-Mahani (um 854/66) hatte bereits den I. Tractat und einen Theil des II. auf Wunsch einiger Mathematiker, die das Buch nicht verstanden, redigirt. Al-Harawi (oder Herewi) benutzte diese Arbeit

1) Ueber die Zeit des Men. s. die Einleitung des Abd al-Rahman al-'Sufi, bei Schjellerup S. 42. — Cantor I, 340 giebt arab. Quellen nicht an.

2) Hebr. Uebersetz. S. 516.

3) ZfM. 483, auch bei Ahlwardt 5930. Tusi giebt hier auch die Definition der „mittleren Bücher" (ZfM. X, 459), zwischen welchen seine Redaction des Menelaus: ms. Bodl. Uri 875 [15], 895 [7], Florenz 286 und Copie davon n. 271, Berlin 559 fol. (Ahlwardt 5931 [2]) Menel. auch Ahlw. 5930 und 5931 [1].

und setzte sie unter den Auspicien des Meisters (Ustad) abu Ali Muhammed ibn Ahmed ibn al-Fadhl fort;[1]) er theilte das Buch in 2 Makalat (Tractate), deren erste 1, I. II. und III. propos. enthielt. Diese Redaction findet sich in ms. Leyden 988 (zusammengebunden mit 965).[2]) In 2 Berliner mss. (Ahlwardt 5931) findet sich ein Anhang über die Anordnung (*Tartib*) der Figuren (Theoreme) und ein anderer, beginnend mit einer Stelle aus der Emendation (I'sla'h) der Sphaerica des Harawi am Ende des III. Tractats.

Der Emir abu Nasr Mansur b. Irak (nicht Arraf)[3]) beendigte i. J. 1007/8 seine Redaction in III Tractaten, welche sich in ms. Leyden 989 (Auszüge in n. 990) und vielleicht in der Bodleiana n. 906 findet. Diese Redaction wählte Tusi als die beste und verbesserte sie noch. Eine Bemerkung Tusi's über die Anzahl der Figuren, scheint unrichtig und confuse wiedergegeben bei H. Kh., und Flügel's lateinische Uebersetzung ist ungenau.[4])

Es scheint, dass Tusi einen Unterschied in dem II. Tractat hervorheben wollte, der meistens 24, zuweilen 21 zählt; der I. hat überall 39, der letzte (lies *al-akhir* für *al-mukhtar*, auch in der orientalischen Ausg.) giebt 25.

Eine bis jetzt unbekannte Redaction in ms. India Office 741 wird dem Muhammed ibn abi Schukr beigelegt, nach Loth, Vater des Muhji al-Din Jahja b. Muhammed. Ich vermuthe vielmehr eine Weglassung des Namens Muhji al-Din, oder dass Muhammed fälschlich für Muhji al-Din steht; denn dieser Astronom (um 1265) hat einige Uebersetzungen von Euklid, Apollonius, Theodosius und Ptolemäus redigirt und ist der Verfasser einer Abhandlung über die unter dem Namen „Menelaus" bekannte Figur, arabisch *al-schakl al-katta* (Figura *kata* oder Figura *sector*) genannt.[5]) Diese Figur ist das Thema vieler Monographien vom IX. bis zum XIII. Jahrh.,[6]) worin bald die 5. Figur des II. Tractats (z. B. Nasawi, Cat. Leyd. III, 93), bald der III. Tractat (z. B. bei Djabir ibn Afla'h, wahrscheinlich nach der Verschiedenheit der Redactionen der Sphaerica) citirt wird. Wir besitzen Abhandlungen darüber von Thabit[7]) (auch in hebräischer Uebersetzung, lateinisch von Gerard von Cremona), von Nasawi (um 900—930?), dessen Vorrede, im Leydener Catalog der mss. mitgetheilt, sehr interessant

1) Catal. mss. or. Lugd. Bat. V, 235 zu III, 50; cf. Baldi l. c.

2) Zu Baldi p. 89. Klamroth (S. 271) vermisst es unter n. 965.

3) S. oben § 90.

4) Auch in ZfM. X, 482 ist die Angabe nicht ganz genau.

5) ms. Berlin 559 fol. (Baldi, p. 89, Ahlw. 5957), ms. Landberg (in Leyden) 459.

6) Meine Lettere a Don B. Boncompagni, p. 29, 93; Bibl. Mathem. 1887, p. 7 3/4.

7) ZfM. XVIII, 337, XIX, 96; cf. Leclerc, Hist. II, 410; Wüstenfeld, Uebersetz. 60; Thabit arab., Paris 2467 [13]; Slane, Khedive V, 201 bei Suter, S. 20 n. 18, S. 58 A. 310; ein Excerpt bei Ahlw.: 5940. Das Wesentliche daraus giebt Tusi, am Ende seiner Abhandl., s. folg. Anm.



ist, von Sidjzi (998), von Djabir ibn Afla'h (Spanier aus dem XI. Jahrhundert (in hebräischer Uebersetzung), endlich von Tusi (um 1265), kürzlich edirt.[1]) Man hat diese Abhandlungen den „mittleren Büchern" angefügt und als Anhänge zu den Sphaerica copirt. Das wird durch eine Berichtigung im Text des Fihrist bestätigt. Unter den Titeln der Werke der Banu Schakir, S. 271, findet sich folgender: *Kitab al-Schakl al-hindisi alladsi bajjana Djalinus*, „Buch der geometrischen Figur", erläutert von Djalinus, von Muhammed (b. Musa); Galienus muss offenbar Menelaus heissen, „die Figur" *par excellence* ist „der Sector", der also schon damals die Figur des Menelaus genannt, und fast zu gleicher Zeit mit der Uebersetzung der Sphaerica erklärt worden.

Die Medicea zu Florenz besitzt drei mss. der Sphaerica in III Tractaten; Assemani giebt zu n. 271 und 286 die Anzahl der Figuren: 36, 26 und 32; sagt nichts darüber unter n. 326.

c) Ich kann hier weder auf die hebräische Uebersetzung der Sphaerica eingehen, die wahrscheinlich nicht der Redaction des Tusi entsprungen ist,[2]) noch die drei lateinischen Uebersetzungen vergleichen, nämlich die des Gerard von Cremona (gest. 1187), betitelt: liber Milei de figuris spericis (sic),[3]) die nach dem Titel: „ex traditione Maurolyci" (1558)[4]) herausgegebene, welche vielleicht nur eine Umarbeitung der ersteren ist; man liest daselbst (p. 225 der Ed. 1644) hinter „III lemma IV habet 18 modos" (1. si fuerint *sex quantitates* etc.) „Lemma Tebitii"; diese Stelle ist vielleicht dem Tractat über die Figura sector entnommen? Ed. Halley's Uebersetzung aus den arabischen und hebräischen mss. ist nach seinem Tode von Costard (1758) edirt, und schade, dass

1) Seine Abhandlung erschien mit franz. Uebersetzung von Alex. Pascha Cara theodory unter dem Titel: „Traité de quadrilatère, attribué (!) a Nasiraldin el Toussy", Constantinopel 1891 (s. die Anzeige von Baron Carra de Vaux im Journ. Asiat. 1892, II, 176—81, wo die Methode der Araber hervorgehoben wird, und vgl. Bibl. Math. 1892, S. 94). Ahlwardt n. 5958 hätte den ungenannten Autor aus ZfM. XII, 495 erkennen können; ein ms. Scheffer's citirt Woepcke (Hebr. Uebersetz. S. 596); Slane 2267 [12] schreibt dem Tusi nicht bloss eine Abhandl. in 5 Cap. zu (soviel hat Ahlw.), sondern auch zwei folgende anonyme zu 11 und 12 Cap. Das gedruckte Buch zerfällt in V Tractate, wovon I, 14 propos. zählt, II hat 11 Cap., III 3 Cap. etc. — Die von Tusi angeführten Autoren sind in den Noten des Uebersetzers p. 211 ff. aufgezählt; zu Abu Na'sr [Man'sur b. Irak wird bemerkt, dass dieser Wenrich veranlasst haben könnte, dem Farabi eine Uebersetzung (!) des Almagest beizulegen! (s. § 114); S. 214 (s. S. 27, im Französ. S. 31 gekürzt) nach meiner Umschreibung: Husam al-Din Ali b. Fadhl Allah al-Sâlâr, ist offenbar χουσαμη σαλαρ bei Usener, Ad hist. astron. Symbolae p. 16; danach ist meine Conjectur (Hebr. Uebersetz. S. 565, A. 194) erledigt. — Eine anonyme Schrift über die Quantitäten in der Bibliothek des Khedive V, 198 (bei Suter in ZfM. 1893, Hist.-Lit. Abth. S. 18, 53, A. 38).

2) Hebr. Uebersetz. S. 516.

3) Zu Wüstenfeld, Uebersetz. S. 60 kommt ms. Digby 178, wo Macray irrthümlich: „Impress." angiebt.

4) Wüstenfeld l. c. unterscheidet sie — ohne Vergleichung.

das Vorwort des letzteren, auf dem Titel erwähnt, sich in keinem Exemplar zu finden scheint.

Ich habe mich hier über die Einzelheiten verbreitet, um die Bedeutung der noch nicht erschöpften Quellen, welche zur Ergänzung der Lücken im Fihrist dienen können, zu zeigen.

In der Einleitung des Buches der Sphaerica wendet sich der Verfasser an einen Basilides „*al-Ladsi.*“[1])

§ 112. Andere Schriften.

2. *Kitab fi Ma'arifa Kamijja Tamjiz al-Adjram al-mukhtalata*, verfasst für den König *Tumutajanus?* (der Namen fehlt in allen 3 Registern des Fihrist); derselbe Titel findet sich in den mss. Kifti's und ohne Zweifel in ms. (955?) des Escurial bei Casiri (I, 386 Art. 3, anstatt 6?) mit folgenden Worten beschrieben: „Menelai ad Thimotheum(!)[2]) Regem liber de *Statica:* ubi de Corporum mistorum quantitate et pondere.“ Dieses, bereits von Harless citirte ms. fehlt bei Wenrich.

3. *U'sul al-Hindasa*, Elemente der Geometrie, redigirt (? *'amalahu*) von Thabit b. Korra in III Tractaten. Dieses sonst unbekannte, verdächtige Buch ist von Kifti weggelassen; Wenrich giebt nur den Titel, und Chwolsohn erwähnt es in seinem Verzeichnisse von Thabit's Schriften gar nicht.

4. *Kitab al-Muthallathat*, Buch der Dreiecke, wovon nur ein kleiner Theil in's Arabische übersetzt worden. Kifti hat auch diesen Titel weggelassen.

H. Kh. (III, 471 n. 6475, vgl. VII, 747) spricht von den Beobachtungen (*Ra'sad*), die Menelaus in Rom 854 (seleucid. Aera) oder 515 vor dem Islam, gemacht haben soll.[3])

§ 113. Ptolemäus.

[Quellen: Fihrist S. 267, II, 123 (Suter 19, 52); Kifti unvollständig bei Casiri I, 349; Wenrich p. 227, 303; H. Kh. VII, 1196 n. 7333; Leclerc I, 229, 230, II, 492; Günther, Handb. S. 40.]

Nadim's Artikel über Ptolemäus zeichnet sich durch Kürze und Genauigkeit aus. Er wird uns dazu dienen, die Irrthümer, die unbemerkten Wiederholungen und die Widersprüche, welche durch den Zusammenfluss der Quellen angewachsen sind, zu beleuchten.

---

1) ZfM. X, 482.

2) Suter 19 (vgl. S. 52) giebt den Namen im Fihrist ohne Weiteres mit Domitianus wieder; das ms. des Escurial ist auch ihm entgangen, obwohl ich schon in ZfM. X, 482 darauf hingewiesen habe.

3) Vgl. Mileus (Milesius) „der Philosoph“, bei Albert M., De causis propriet. II, 2 (Hebr. Uebersetz. S. 234, A. 904).

Nadim kennt noch nicht den Beinamen *al-Kuludsi* (ὁ Κλαύδιος),[1]) den die Araber in *al-Fulusi* verwandelt haben, um ihn durch „Phelusia" zu erklären, auch nicht die Vermengung des Astronomen mit einem Könige aus der Dynastie der Ptolemäer, welche den Gegenstand einer längeren Stelle im betr. Artikel in den mss. Kifti's bildet, aber in dem von Casiri herausgegebenen Auszug sich nicht findet. Wie bekannt, wurde diese Confusion von christlichen und jüdischen Autoren des Mittelalters wiederholt.

Das Verzeichniss der Schriften des Ptolemäus beweist mehr als alles andere, wie sehr Wenrich die Hauptquelle über diesen Gegenstand vernachlässigt hat. Die Schriften, die für uns in Betracht kommen, sind:

1. Almidjisti. Diese Vocalisation giebt Hagi Khalfa (V, 385), der für die Bedeutung des Wortes das Lexicon des Calepinus citirt (p. 388), vulgo: Almagest, ein Titel, der während des Mittelalters nicht allein für Ptolemäus' Syntaxis megiste beibehalten wurde, sondern für jedes ähnliche Werk, welches das System der Himmelskörper behandelt; denn selbst die Schriftsteller, welche eine Autorität, wie die des Ptolemäus, anzugreifen wagten, nahmen sein Werk als Muster für die Methode und Anordnung.

Ja'akubi giebt eine eingehende Analyse von Tract. I—III und den einzelnen Kapiteln, *Bab* (p. 150, deutsch von Klamroth S. 17 ff.).

Nadim giebt eine kurze Notiz über die arabischen Uebersetzungen des Almagest; Kifti wiederholt diese (in Casiri's Auszug ist sie verstümmelt mitgetheilt), nachdem er am Anfange seines Artikels über dieses Hauptwerk des Ptolemäus gesprochen hat. H. Kh. V, 385 hat das, was er in den verschiedenen Quellen gefunden hat, ohne System zusammengestellt und citirt so wenig genau, dass man nicht immer weiss, wo die Citate endigen.[2]) Flügel begeht jedoch einen grossen Irrthum, indem er die Schlussformel (p. 389) folgendermassen übersetzt: „haec Mohyieddin." Das Citat des Calepinus, dem er eine Bedeutung beilegt (VII, 872: in Arabum fontibus), ist ein directes und gehört dem H. Kh. Man möchte genau wissen, wo der Auszug aus dem *Nawadir al-Akhbar* [von Taschköprizadeh] beginne.

Ich werde dem Berichte Nadim's folgen, indem ich daran die aus anderen Quellen geschöpften Nachrichten knüpfe.

Die erste Uebersetzung des Almagest wurde auf Befehl Ja'hja's, des Barmekiden unternommen. Da sie als mangelhaft erkannt wurde, so wurde sie noch einmal von Abu Hassan und Sallam

1) S. de Sacy bei Wenrich; Rose im Hermes VIII, 333; ZDMG. XXV, 420; meine Noten zu Baldi p. 42. Schon Gerard von Cremona hat den Beinamen aus dem Art. des Mubaschschir im Vorw. zum Almagest (Cat. Leyd. III, 80); vgl. auch H. Kh. V, 588; ZfM. XVI, 381.

2) Z. B. p. 385 aus ibn Khallikan, Art. Honein, s. Pusey p. 536.

versucht und eine befriedigendere[1]) Uebersetzung hergestellt. Abu Hassân (nicht Hajjan, wie bei Casiri und Leclerc) ist sonst unbekannt.[2])

Sallam, oder Salman, bei Kifti und H. Kh. III, 386, „Salmus" bei Wenrich p. 227 (Salma p. 30), wird *'Sa'hib Beit al-'Hikma*, Vorsteher (?) des Institutes der Wissenschaften genannt; Flügel übersetzt falsch: „libri Beit el-Hikmet auctor", und Suter (S. 26) erklärt es als ein „grosses wissenschaftliches Sammelwerk" — das jedoch Niemand kennt! Sallam ist ohne Zweifel der Uebersetzer, genannt *al-abrasch* (Hebr. Bibliogr. IX, 46).

„Man sagt",[3]) dass Hadjdjadj b. Mathar auch dieses Buch übersetzte, derjenige, der es bearbeitete, war al-Neirizi.[4])

Nadim fügt in seiner Aufzählung der Uebersetzer (S. 244) zum Namen Hadjdjadj: „das ist der Uebersetzer des Almagest und des Euklid." Am Anfang des ms. Leyden 944 (III, 80, s. V, 239), nach dem alten Catalog als anonym von Wenrich und Leclerc citirt (geschrieben vor 516 H.), wird behauptet, dass es die, auf Befehl Ma'amuns, angefertigte Uebersetzung Hadjdjadj's und Sardjun's (lies *Sardjus*) b. Helia (um 212, H. 827/8) enthalte. Dieselben Namen, in verschiedener Weise corumpirt, — wie „Alhazer", oder „Alhaser ben Josef, ben Matre" (oder Maire) und „Serius", oder „Serigus", oder „Jergia", oder „Serius ben Albe" (oder Elbe), Christ, mit demselben Datum 212 in Worten, finden sich am Anfange mehrerer lateinischer mss.,[5]) wir ziehen daraus den Schluss, dass Gerard von Cremona, welcher den Almagest (1175?) in's Lateinische übersetzte, diese Notiz in dem von ihm benutzten arabischen ms. gefunden. Der Christ Sergius, Sohn des Helias (Elia), auch sonst als Uebersetzer bekannt, ist wahrscheinlich identisch mit Sergius aus Ras 'Ain, (VI. Jahrhundert), dem Uebersetzer in's Syrische.[6]) Uebersetzte Hadjdjadj nach einer syrischen Uebersetzung? Wenrich und Leclerc haben diese Nachricht, welche das Erscheinen einer zweiten Uebersetzung besser erklären würde,

1) Die Variante (p. 24) scheint besser als der Text.

2) Index des Fihrist, S. 224; Index zu H. Kh., p. 1089 n. 3389.

3) Suter l. c.: „Es wurde schon gesagt", nach Anm. S. 244 des Fihrist bei den Uebersetzern (s. weiter unten); allein in *kad* liegt nicht überall: „schon" und eine eigentliche Angabe über diese Uebersetzung, worauf hier eine Rückbeziehung passte, findet sich nicht.

4) Suter: „welche Uebersetzung von N. umgearbeitet (commentirt) wurde". Wenn nicht Hadjdjadj schon unter Harun versetzt würde, Neirizi unter Muatadhid, so würde ich *amalahu* so verstehen, dass N. den Uebersetzer veranlasste (honorirte). Nadim erwähnt unter N. (Suter, S. 35) nur einen Comm. zum Quadrip. (s. § 115); bei Kifti (u. H. Kh.) ist ein Comm. zum Almagest (Bibl. Mathem. 1892, S. 58 n. 16) aus unserer Stelle geworden (was Suter, S. 67 A. 209 übersieht), s. weiter unten. Den Comm. (Schar'h) zum Alm. citirt Tusi, Tr. de Quadrilat. p. 213.

5) ZfM. X, 469, XVI, 381; Valentinelli, Catal. IV, 248, Cod. 62; Rose im Hermes VIII, 333.

6) Virchow's Archiv, Bd. 52, S. 493.

gänzlich ausser Acht gelassen. Nach Kadizadeh[1]) gäbe es drei Uebersetzungen, nämlich die des Hadjdjadj, die des Ishak, emendirt von Thabit, und eine dritte, dem Thabit allein beigelegte? Hadjdjadj bezeichnete die Kapitel mit dem seltsamen Namen *Anwa'* (Gattungen), Thabit nannte sie *Abwab* (Pforten); in der That finden wir die erste Bezeichnung bei den Arabern, daher entsprechend in den lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen (*species*) und der hebräischen (מין). Ist es ursprünglich ein syrischer Ausdruck? Wenrich kennt jedoch keine syrische Uebersetzung des Almagest; es findet sich auch keine Spur derselben in den bisher bekannten Pariser, Londoner und Oxforder syrischen Handschriften. Andererseits hat man von einer alten hebräischen Uebersetzung gesprochen, die der arabischen vorangegangen wäre (s. § 114),[2]) das ist aber eine Unmöglichkeit. Vielleicht hat man unter dem Namen des Helia einen Juden zu finden geglaubt.[3])

Im Betreff der Notiz über Neirizi heisst es in dem gekürzten Text des Kifti (bei Casiri: *wama nakalahu*) so, dass Neirizi zum Uebersetzer und Thabit's Verbesserung (s. unten) auch auf Neirizi's Uebersetzung bezogen wurde! Wenrich p. 227, 228, ist Casiri gefolgt, ohne die mss. Nadim's und Kifti's nachzusehen. Das Wort *'amalahu* bezeichnet schwerlich einen Comm., obwohl Neirizi den Almagest commentirt hat; Nadim (Art. Neirizi S. 279, bei Suter S. 35) sagt zwar nichts davon, Kifti erwähnt ihn jedoch zweimal; am Anfang des Artikels Ptolemäus (bei H. Kh. V, 286 steht Tabrizi wie sonst öfter, z. B. bei Sakhawi; *Irschad* S. 85) und im Artikel Neirizi (Casiri I, 421; Wenrich p. 234), welchen Suter übersehen hat (s. S. 201, Anm. 4), wo ein Citat bei Tusi.

Nadim fährt fort: Thabit verbesserte (*a'sla'ha*) das ganze Buch in der alten Uebersetzung (*al-kadim*) und Ishak [b. Honein] übersetzte es noch einmal; Thabit's Verbesserung dieser Uebersetzung war nicht beliebt (verlangt), da die erstere besser war.[4]) Diese, von Casiri weggelassenen Einzelheiten existiren für Wenrich nicht.

Der Uebersetzer Ishak findet sich wieder in dieser, von Kifti, H. Kh. p. 368, bei Wenrich p. 228, Z. 1, entlehnten Stelle. Honein wird genannt von ibn Schihna (citirt von Pusey), von Hagi Khalfa am Anfange seines Artikels (p. 385), in ms. Paris 1107, beendet im Dezember 1221,[5]) (Wenrich nennt Ishak!), von Leclerc und Anderen. Ich lasse die Frage mit Wüstenfeld noch unerledigt.

1) Citirt von H. Kh. V, 387; dasselbe in einer Randnote, welche Rehatsek (Catal. p. 39) falsch übersetzt.

2) ZfM. X, 469, XII, 10; Hebr. Uebersetz., S. 521.

3) Ueber den Namen Helyas bei Nichtjuden s. Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1893/94, S. 44.

4) Suter, S. 20 übersetzt: „nicht befriedigend (arab. *murdha*) war, also" (!) ist u. s. w.

5) Woepcke, Essai l. c.; ZfM. l. c.

Ueber Thabit finden wir andere Einzelheiten (weggelassen von Wenrich) in einem, demselben von Kifti gewidmeten Artikel, den Casiri (I, 386 u. ff., insbesondere p. 388, wie sonst häufig) schlecht übersetzt hat. Thabit verbesserte zuerst auf den Wunsch einiger Leute[1]) die Uebersetzung Ishak's b. Honein, verfasste dann eine ausgezeichnete Uebersetzung, die er verbesserte und erläuterte (wadha'haha), Kifti besass davon ein Autograph. Hierauf verfasste Thabit einen nützlichen Auszug, kürzte aber nicht den XIII. Tractat [heisst das: er liess ihn gänzlich weg? oder: er nahm ihn ungekürzt auf?]. Er commentirte endlich den I. und II. Tractat und einige Zeitgenossen Kifti's benützten Thabit's Erläuterungen plagiatorisch.[2]) Wenrich citirt diese Stelle über den Auszug ganz allgemein.

Wenrich[3]) spricht von einer anderen Uebersetzung nach einem Artikel von Kifti (wiederholt von Oseibia I, 308) über den Rabbiner (*Rabban*) Sahl (identisch mit dem Astrologen Sahl b. Bischr?), Vater des Ali, Lehrers des Avicenna (Fihrist S. 161). Es heisst darin: *wa'halla* [lies *wanakala*?] etc. „er übersetzte wissenschaftliche Bücher aus einer Sprache in die andere." Welche die beiden Sprachen seien, bleibt zu errathen, doch ist es sicher, dass Sahl nicht in's Hebräische übersetzt hat.[4]) Man erzählt, dass abu Ma'aschar nach den (astrologischen) Ausdrücken *Schiâ'u* und *Matari'h* befragt, geantwortet hat: „Diese Wörter finden sich nicht in den Uebersetzungen des Almagest aus dem griechischen Texte, ebensowenig findet man sie in den alten (*kadim*) Uebersetzungen, bei Thabit, dem Honein *al-Kulusi*(?)[5]) und al-Kindi; man findet sie nur in der Redaction, welche Rabban übersetzte"(?). Die Worte: *al-Naskha allati tardjamaha* bedeuten vielleicht nicht eine Uebersetzung; Leclerc vermuthet eine solche aus dem Syrischen. Die Wörter, um die es sich hier handelt, gewöhnlich combinirt: *Matra'h al-Schi'a'i* „Strahlenwurf", nämlich der Sterne,[6]) und deren Theorie man in einem dem Hermes beigelegten Buche gefunden haben wollte, sind falsch interpretirt worden, so dass Sahl die Strahlenbrechung entdeckt hätte!

Eine Uebersetzung des Ibrahim ibn al-Salt (erwähnt bei H. Kh.) existirt nicht, s. § 115.

---

1) „Amicorum" bei Casiri, und nach ihm Chwolsohn, Ssabier I, 558, ist Missverständniss von *'hakk*?

2) Hammer IV, 450 übersetzt das Wort: sich beschäftigen; Wenrich, p. 234, 235 giebt bloss den Namen Thabit's.

3) Wenrich, p. 228; Leclerc I, 185, 291; s. Archiv, her. v. Rohlfs I, 450 vgl. die Lesarten zu Oseibia, S. 35.

4) Auch Wüstenfeld und Leclerc glauben es nicht.

5) Wohl von Ptolemäus übertragen? Hebr. Uebersetz. S. 519, A. 142.

6) Vgl. dazu Suter (zu Fihrist, Art. al-Kindi) S. 46, A. 14.

§ 114. Die mss. und die Commentare.

Die arabischen mss. unserer Bibliotheken bieten sehr wenige Nachrichten über die in ihnen enthaltenen Uebersetzungen und Redactionen des Almagest. Der Titel Almagest bezeichnete, wie bereits bemerkt, bei den Arabern Werke systematischer Astronomie, die mehr oder weniger den in dem Werke des Ptolemäus enthaltenen Stoff behandelten, daher als Redactionen, Compendien, oder Commentare des Almagest betrachtet werden konnten, so dass die Titel der mss. und die Beschreibungen der Cataloge nicht immer mit den Angaben der Bibliographen übereinstimmen.[1]) Ich werde mich auf 2 Beispiele beschränken. Ms. Paris 1108 wird von Wenrich (p. 234) citirt als ein in XIII Tractate getheilter Commentar von Muhji al-Din ben [*deleatur*] Ja'hja b. Muhammed ibn abi Schukr al-Magrebi al-Andalusi, ein Autor, der im Index des H. Kh. in 4 Artikel getheilt ist[2]); im Leydener Catalog unter n. 1044 wird das Werk als „*recognitio*" bezeichnet. Das ms. P. 1108 enthält aber die Recension des Tusi (s. unten). H. Kh. berichtet, wie es scheint, in einem späteren Zusatz, dass ein *Mulakhkha's* („Epitomen potiora Almagesti continentem" nach Flügel) von Ja'hja, in 10 Kapitel getheilt, für den Katholikos abu 'l-Faradj Gregorius [Bar Hebraeus] verfasst wurde. H. Kh. giebt den Anfang davon, wahrscheinlich nach Autopsie. Er hatte vorher (nach Kadizadeh?) eine Bemerkung Ja'hja's in dem erwähnten Werke über den Stil des Almagest citirt, hinzufügend: dasselbe Thema wurde von Gregorius etc. discutirt; diese Worte scheinen keinen Titel eines Werkes anzugeben; allein Ja'hja citirt sein eigenes Compendium (lakhkha'stu) des Almagest, betitelt *al-Khala'sa*, in der Vorrede eines Werkes ohne Titel (nach dieser Vorrede über die Bewegung der Planeten), das er für den Wezir abu 'l-Hasan Ali b. Muhammed b. al-Hasan verfasst hat. Er erwähnt darin die Mondbeobachtungen im J. 633 Jezdedjerd's.[3]) Diese Schrift in X Tractaten findet sich in ms. Leyden 1044 (III, 111), ms. Paris 1138 citirt Wenrich mit dem nöthigen Vorbehalt, p. 228 (*sicut ajunt*) als eine Uebersetzung aus dem griechischen Text von abu 'l-Wafa al-Buzdjani (gest. 1. Juli 998).[4]) Der „Almagest" dieses Autors war Nadim, S. 283 (Suter S. 32) noch unbekannt; Kifti erwähnt ihn in dem von Casiri (I, 433) herausgegebenen Text, aber in der lateinischen Uebersetzung ist er übergangen; die Stelle ist daher wohl Wenrich entgangen, und diese angebliche Uebersetzung im Register s. v. Abu'lWapha vergessen. Die fragliche Schrift ist durch mehrere Schriften E. A. Sédillot's berühmt geworden, der

1) S. unten S. 205, A. 2.
2) Baldi p. 90.
3) Sédillot p. 135; Baldi p. 90.
4) Flügel, Fihrist II, 133 zu S. 283 citirt ibn Khallikan mit einem ungenauen Datum, aber nicht Kifti.

die Kenntniss der Mondvariation gefunden zu haben glaubte,[1]) welche 600 Jahre später Tycho de Brahe bestimmte: das Thema wurde der Gegenstand einer langen, erbitterten, mit Eifer fortgesetzten Controverse. Sédillot schaltet in der Einleitung zu den Prolegomena des Olough-Beg, p. LVIII, das Wort „Almagest" nach dem Titel al-*Kâmil* ein!

Man wird hier keine in's Einzelne gehende Bibliographie der arabischen Schriften erwarten, welche sich auf den im Almagest behandelten Stoff beziehen — eine Notiz, bei H. Kh.'s V, 386 ff., (s. § 115) wurde von Wenrich in seiner Aufzählung der Commentatoren nicht benutzt. Ich beschränke mich hier auf: a) eine Aufzählung der mss., welche den Text des Almagest zu enthalten scheinen, b) eine kurze alphabetische Liste der Verfasser von Compendien und Commentaren.[2])

a) Mss. des Textes finden sich in den Bibliotheken: Bodl. (Uri) 888, 913, 920, 940; — Brit. Mus. 389 (ein Specimen im Catalog p. 186), 390 (Fragm.); — Escur. 909 und 910 (defect); — Leyden 1154 (s. § 113)[3]); — Paris, in hebr. Lettern 1100 (1139 s. § 113); — Petersburg, Institut des langues or. n. 188 in hebr. Lettern; — Vatican 392, ohne Anfang und Ende, ist ein Compendium.

Von der Redaction (*Ta'hrir*) des Tusi, bald als Compendium, bald als Text mit Commentar bezeichnet, finden sich 2 Recensionen, die noch nicht genau untersucht sind. Brit. Mus. 391, 1338; Florenz (Medic.) 284, 292; Paris 1108 (nach Slane 2485); Petersburg, Musée asiat.; Berlin, Sprenger 1838, nach Ahlwardt 5655 im J. 1247 für 'Husam al-Din al-Hasan b. Muhammed al-Siwasi. Ein Vorwort Tusi's geht voran. Seine Rec. wurde commentirt von Samarkandi und einem Anonymus.

b) Im folgenden Verzeichniss finden sich nicht die Namen von al-Battani und al-Fergani, weil ich glaube, dass die ihnen beigelegten Compendien des Almagest nur die, unter ihrem Namen bekannten Werke sind. Fihrist, S. 279, bezeichnet al-Fergani's („*Alfraganus*") Schrift als Auswahl aus dem Almagest, und Kifti (bei Casiri I, 432) hat sich geirrt, indem er das Wort Kitab einschiebt, als ob es zwei Titel wären. Wenrich p. 235, wiederholt wiederum Kifti's Irrthum und vernachlässigt Nadim. Ein Compendium von al-Battani bei Wenrich p. 234, wird weder von Nadim, S. 279, noch von Kifti, in seinem Artikel über diesen Autor[4]) ausdrücklich erwähnt. Kifti spricht am An-

1) Auch Woepcke, Recherches etc., aus Journal Asiatique 1860 (XV, 296, Sonderabdruck p. 20) stimmt ihm bei.

2) S. Ausführliches in meinem Artikel: Die arab. Bearbeit. des Almagest, in Bibl. Mathem. 1892, S. 53—62.

3) Medicea in Florenz 315, angeführt im Leyd. Catal. III, 80, ist das persische Werk des Schirazi, bei Wenrich p. 135.

4) Der Auszug daraus bei Casiri I, 343, ist Wenrich (z. B. p. 195) entgangen; vgl. Chwolsohn, Ssabier I, 613; Baldi p. 23.

fange seines Artikels Ptolemäus (Casiri I, 348, daher H. Kh. V, 386) im Allgemeinen von denjenigen, die den Almagest benutzt haben, sei es zur Erklärung, sei es zur Auswahl und Erläuterung (des Stoffes), wie al-Battani, al-Biruni, Verfasser des „Kanon al-Mas'udi", welcher Ptolemäus nachahmte (*'hadsa fihi 'hadsu*, diese in den mss. corrumpirten Worte fehlen bei Casiri) und Kuschjar b. Labban in seinen (astronomischen) Tabellen, bei Casiri ungenau übersetzt: „Tabularum Astronomicorum auctor", während Kifti von diesen Tabellen selbst spricht).[1]) Man muss also dies Compendium (*Ikhtiyar*) Biruni's (citirt bei Sachau zur Chronologie p. XLVIII, nach H. Kh. V, 386, aber schon bei Oseibia II, 21 zu finden) und das des Kuschjar bei Wenrich streichen. Die Schrift Battani's, welche Kifti meint, ist höchstwahrscheinlich sein Werk: Astronomische Tabellen, dessen Einleitung durch eine lateinische Uebersetzung (de motu stellarum, oder Scientia astrorum Albategni) bekannt ist.[2]) Das lateinische ms. Wien 5258 mit dem Titel: „Albategnii Tract. de instrumentis observatoriis quae in Almagesto ponuntur",[3]) beginnend: „Almagesti abbreviatio libro primo", ist noch zu untersuchen.

Das astronomische Werk des ibn Afla'h (Anf. XII. Jahrh.) wird in ms. Berlin überschrieben: „Correction (Redaction) des Almagest"; Ahlwardt n. 5653 emendirt aufs Geratewohl falsch „al-Bittani"! (Bibl. Mathem. 1894 S. 43.)

Namen der Autoren von Commentaren, Compendien oder auslegenden und einleitenden Schriften zum Almagest:

Abu Na'sr, s. Man'sur.

Ahmed b. Muhammed, „der Astronom" (IX. Jahrh.).

Ahmed b. Muhammed al-Sauri (Surri) Nadjma'l-Din abu 'l-Futuh, genannt abu 'Sala'h (starb kurz nach 1145), schrieb über die Irrthümer in den Tabellen des VII. u. VIII. Tract.; ms. Bodl. Uri 940.

Averroes, sein nur hebräisch erhaltenes Compendium ist Wenrich unbekannt; Hebr. Uebersetz. S. 546 u. XXIX.

Avicenna.

Biruni (st. um 1050), Auszug (Kanon Mas'udi?) s. oben.

al-**Farabi,** s. Anm. 76 (Wenrich p. 234 spricht nur von einem Commentar).

al-**Hazimi,** abu Abd Allah Muhammed b. Ahmed al-Sa'idi (unbest. Zeit): Compend., ms. Bodl. Uri 910.

ibn al-**Heitham** (st. 1038), mehrere Schriften.

---

1) Hierauf fehlt eine allgemeine Bemerkung im Texte Kifti's.

2) Ueber das Verhältniss des Battani zum Almagest und die Abweichungen von demselben, s. 'Sufi's Vorr. bei Schjellerup S. 30, 37; vgl. Sédillot, Proleg. d'Olough Beg, französ., p. 153: Sans doute un grand nombre de traités arabes ne sont que des paraphrases de Ptolémée.

3) Vgl. die Vorr. des Uebersetzers des Planisphär., ZfM. XVI, 382, zu Baldi p. 27.

Ibrahim b. Sinan b. Thabit b. Korra (st. 946) schrieb über die Grundideen des Almagest.

Kadizadeh Rumi (1412), 2 Schriften; die Glossen zu Nitsam al-Din ms. Berlin bei Ahlwardt 5654.

al-**Kindi** (geb. 873), 2 Schriften, eine Schrift in Paris 2544.

Man'sur, abu Na'sr, b. Irak (s. § 90), al-Madjisti *al-schahi* (königlich) citirt Tusi p. 113 s. A. 78.

al-**Masi'hi,** abu Sahl Isa b. Ja'hja al-Djordjani (st. 1000); ob etwa ibn מ"ל (so) in ms. Paris hebr. 1018?

al-**Neirizi** (falsch Tabrizi), Fadhl b. Hatim, s. S. 201 A. 4.

Nitsam al-Din, Hasan b. Muhammed al-Kummi al-Nischaburi (1305), Commentar zu Tusi, ms. Brit. Mus. 392, — dazu Glossen von Kadizadeh.

Ibn **Ridhwan,** Ali (st. 1068), verspricht einen Comm. und citirt seinen Auszug (Comm. zu Quadrip. I, 8, s. zu Baldi p. 92).

Samarkandi commentirt die Recension des Tusi (der 1273 starb), ms. Berlin, Ahlw. 5656, kann also nicht der im J. 600 H. (1203) gestorbene Schams-al-Din sein; dass im Index zu H. Kh. zwei synonyme Autoren zusammengefasst seien, vermutete ich schon zu Baldi p. 89; in Bibl. Math. l. c. habe ich das chronologische Moment ausser Acht gelassen.

Schirazi (um 1200), nach einer Notiz in ms. Bodl. (Uri 913) bei Nix zu Apollonius S. 5.

Schukr (ibn abi, um 1265) verf. „al-*Khala'sa*", einen Auszug, ms. Leyden 901.

Thabit b. Korra (s. § 113) verfasste verschiedene Schriften, zum Theil in latein. Uebersetzung erhalten. Ein Citat seines *Tashil* (Erleichterung) findet sich in einer arabischen Schrift in hebr. Characteren geschrieben, im Brit. Museum; s. ZDMG. Bd. 47 S. 367.

Tusi, s. oben S. 205.

Wafa (abu 'l) s. oben S. 204.

Anonyme Schriften: ein Commentar in ms. Fort William (Catal. p. 37). — Ein Compendium in der Bibliothek Mulla Firuz I, 24 (Catal. p. 21).

§ 115. Das Quadripartitum.

2. *Kitab al-arba'a*, *τετράβιβλος*, *Quadripartitum*, bei Kifti *al-arba'a Makalât.* Der Artikel im Fihrist lautet: „Ptol. verfasste [dieses Buch] für seinen Schüler Syrus (*Suri*). Ibrahim b. al-'Salt übersetzte es in's Arabische, Honein corrigirte es. Eutocius (s. unten) commentirte den I. Tractat, Thabit kürzte den I. Tractat (*djama'a waakhradja Ma'aniha*);[1]) Omar b. al-Farrukhan, Ibrahim b. al-'Salt, Neirizi und al-Battani commentirten

1) Suter S. 20 übersetzt unrichtig: „ebenso [commentirte] und erklärte seinen Sinn."

das ganze Buch. Kifti hat diese Stelle wahrscheinlich nach einem ms. des Fihrist copirt, worin das Wort *arba'a* nach *Kitab* fehlte.

In Nadim's Artikel über Neirizi, S. 279, hat man aus Versehen die Worte „Buch des Commentars [des] Buches der vier“ so gedruckt, als wenn es zwei Schriften Neirizi's wären, wie auch Suter S. 67 A. 209 bemerkt. Nadim erwähnt nicht den Commentar des al-Battani in seinem Artikel über diesen Gelehrten S. 279 (Suter S. 35), aber al-Kifti hat ihn in seinem Art. (Casiri, I, 344) hinzugefügt. Dieser Commentar findet sich im ms. Escurial 966,[1]) wir erfahren aber aus Casiri nicht, ob er den ganzen Text enthalte; in ms. Berlin Sprenger 1840 (Ahlw. 5857) fehlt 1 Blatt. Casiri (I, 349) schiebt zwischen den Namen der Commentatoren und den Titeln anderer Schriften des Ptolemäus die Worte ein: „qui etiam exornarunt“, als ob die erwähnten Gelehrten auch die folgenden Schriften erklärt hätten! s. § 124.

Hagi Khalfa (V, 386, oder vielmehr Taschköprizadeh) hat Kifti's Artikel nicht mit Aufmerksamkeit gelesen, er macht daraus eine Fortsetzung des Artikels Almagest, indem er Einiges weglässt. In Folge dessen erwähnt er in seinem Artikel (VI, 49) über das Quadripart. (s. § 116) nur ibn Ridhwan's Commentar, hinzufügend, dass „dieses Buch“ (der Commentar?) ein ebenso nützliches Buch sei, als das Originalwerk (*al a'sal*) und die Astrologie des Alexandriners Bukratis, welcher Namen (s. die Varianten t. VII, S. 896) wahrscheinlich Eutocius (Autukius) zu lesen ist, der, nach Nadim, den I. Tractat des Quadripartitum commentirt hätte. Es liegt hier irgend ein Irrthum vor. Ibn Ridhwan sagt ausdrücklich, dass er keinen Commentar zum Quadripartitum kennt. Wenrich hat Nadim und H. Kh. gänzlich vernachlässigt.

Eine Nachricht über eine andere Uebersetzung findet sich bei Nadim bei Gelegenheit des Commentars von Omar b. Farrukhan (S. 273, Suter, S. 27), welcher unter den Uebersetzern aus dem „Persischen“ (S. 244), nicht aus dem Griechischen (Casiri p. 362), erwähnt ist.[2]) Casiri (l. c.) teilt nur die zweite Hälfte von Kifti's Artikel über Omar mit,[3]) die erste Hälfte ergänzte ich in der ZDMG. Bd. XXV, S. 415, und Flügel im Commentar zum Fihrist, II, 110. Nach Nadim wurde der Text für (*lahu*) den Commentator von al-Bitrik abu Ja'hja ben al-Bitrik übersetzt;[4]) nach Kifti arbeitete der Commentator nach der Uebersetznng (min Nakli) des abi Ja'hja al-Bitrik. Omar wird in dem Commentar des ibn Ridhwan (s. § 116) unter verschiedenen corrumpirten Namen

1) Chwolsohn, Ssabier I, 611 citirt Fihrist, aber nicht ein ms.

2) Ueber den Namen s. Archiv f. Gesch. d. Medicin, her. v. Rohlfs I, 446; Leclerc I, 137 hält es für wahrscheinlich, dass Omar aus dem Syrischen übersetzte; s. jedoch die Einleit. zu unserer Abhandl. § 2 und die Bericht. zu Abschn. I, S. 111.

3) Am Ende fehlt das Wort *al-Kawakib*; Casiri übersetzt falsch.

4) Ueber Bitrik s. Virchow's Archiv, Bd. 52, S. 364.

citirt — wie auch Ibrahim ibn al-'Salt (identisch mit abu Ruh? Fihrist S. 244, Z. 8), dort unter dem Namen „aben agald",[1]) obgleich Omar auch andere Schriften verfasst hat, wie das Buch *al-U'sul* (ms. Escurial 917), vielleicht das Original des lateinisch gedruckten „*liber nativitatum*" (s. § 127), vielleicht ein Commentar zu Dorotheus.

§ 116. Die Manuscripte und die lateinischen Uebersetzungen des Quadripartitum.

Nur wenige mss. des Quadripartitum sind bekannt. Ms. Flor. Medic. 314 enthält, nach Assemani Honein's Uebersetzung, corrigirt von Thabit. Ms. Escurial 1824 hat folgenden Titel: . . . . *fi'l-Kadhâ bi'l-Nudjum ala'l-'Hawadith*, den Casiri II, 346 folgendermaassen wiedergiebt: „Assertiones (sic) quatuor de astrorum judiciis circa rerum eventum"; aber am Anfange des Artikels giebt er folgenden Titel: „Liber quadrip. . . . sive libri quatuor de Apotelesmatibus et judiciis astrorum". Derselbe arabische Titel findet sich bei H. Kh. VI, 49, ms. Bodl. (bei Nicoll p. 537) fügt an das Ende noch: *al-durijja*, und Wenrich, p. 230, substituirt dem einfachen, von Nadim und Kifti gegebenen Titel folgenden confusen lateinischen Titel: „Ptol. quadr. *sive* de apotelesmat. *et* judiciis astrorum", der weder dem griechischen, noch dem arabischen entspricht; Flügel wiederholt ihn jedoch in seiner Uebersetzung des Hagi Khalfa (l. c.) und in seinem Commentar zum Fihrist, II, 123. Die Bedeutung dieses Titels wird sich sogleich herausstellen. Colville hatte das arabische ms. mit dem griechischen Text verglichen und gefunden, dass die Uebersetzung sehr viele Varianten und Weglassungen bietet; daher vermuthet Casiri (und Wenrich nimmt diese Conjectur ohne Vorbehalt an), dass das ms. Thabit's Compendium enthalte „ut patet p. 387 T. I nostrae biblioth.", wobei er vergisst, dass das Compendium sich nur auf den I. Tractat erstreckt.

Nach Colville diente das arabische Compendium zum Text der lateinischen Uebersetzung, als „*translatio antiqua*" gedruckt, „quae non solum multis modis barbara est sed ubique fere ab ipso Arabico autographo mirum in modum dissentit. Nec ullam excusationem admittere possumus pro translatione hac Latina, nisi meram inscitiam translatoris." Die latein. Uebersetzung, nach einigen mss. von Plato aus Tivoli im October 1138 beendigt, giebt am Ende den arabischen Titel „*Alarba*" und am Anfange des IV. Tractats den Namen „Bartholomäus" für Ptolemäus, eine in neuester Zeit von A. Geiger und Anderen conjicirte Identification, die 700 Jahre früher gewissermaassen instinctiv gemacht worden ist.[2]) Da die

1) Zu Baldi p. 42, 43, im Index S. 160 ist p. 49 abu 'l 'Salt Omaijja.
2) Hebr. Uebersetz. S. 526 und Zus. S. XXIX.

von Colville gefundene Verschiedenheit in den lateinischen und arabischen Texten Zweifel über ihre Affiliation erwecken können, so heben wir den Titel am Anfang von ms. Arras 844 hervor[1]): „in judicandi discretione(?) per stellas de futuris in hoc mundo", der dem arabischen Titel bis auf die letzten Worte entspricht, wo das arabische ms. vielleicht *al-Dunja* oder *al-dunjawijja* für *al-durijja* las (s. weiter unten). Diese latein. alte Uebersetzung beginnt: „Rerum jesure" (*ja suri*)[2]) „in quibus est" etc. Albert Magnus citirt den folgenden Anfang des Buches „artabi" (*al-arba*): „Juxta providentiam philosophorum assertione." Ist das der Anfang eines Prologs des Uebersetzers?

Neben der „translatio antiqua" giebt es noch eine andere lateinische, mit folgenden Worten beginnende: „Res quibus perficiunt prognosticationes missore" (lies mi Syre?),[3]) in der lateinischen Uebersetzung (Ed. 1493 u. 1519) des Commentars des „Haly aben Rodoan" von Aegidius de Thebaldis[4]) aus einer spanischen (verlorenen?) Uebersetzung auf Befehl Alfons X. Das arabische Original dieses Commentars findet sich in drei mss. (Bodl. Uri 792, Escur. 908 und 911). Nach Casiri I, 347, enthielte n. 908 drei Commentare von Ali ibn Ridhwan (zum IV. Tractat in hebräischer Schrift); allein höchst wahrscheinlich enthält dieses ms. 2 Uebersetzungen des Textes und den Commentar, wie in der lateinischen Uebersetzung.[5]) Kifti (Art. ibn Ridhwan, ms.)[6]) und H. Kh. VI, 49, kritisiren diesen Commentar, worüber das Nähere in meinen Noten zu Baldi's Artikel p. 41—46. Ich hebe noch hervor, dass Ali die Echtheit des Quadripartitum aufrecht hält, wie in neuester Zeit H. Martin mit noch besseren Gründen.[7]) Honein[8]) hatte bereits bemerkt, dass die meisten Gelehrten das Quadripartitum einem anderen Gelehrten als Ptolemäus beilegen, wie es später unter Anderen Abraham ibn Esra und wahrscheinlich auch abu Ma'aschar behaupten.[9])

Das griechische ms. Paris 2004 enthält einen Commentar zum Tetrabiblon von abu Ma'aschar (citirt von Leclerc II, 485, 510 und von Usener),[10]) der aber den arabischen Bibliographen unbekannt ist. — Battani (Albategnius) verfasste jedenfalls einen

1) Bei Wüstenfeld, Uebersetz. S. 40, nicht bei Leclerc II, 392.

2) Verum, bei E. Narducci, Sur un manuscr. etc. (p. 5 n. 10); s. ZfM. XVI, 383.

3) Buttmann, Museum f. Alt.-W. II, S. 499 leitet das Wort vom abendländischen „Sire", „Messir" alles Ernstes ab! Die Aehnlichkeit kann allerdings einem Copisten vorgeschwebt haben.

4) Fehlt bei Wüstenfeld, Uebersetz. S. 91.

5) Zu Baldi p. 43.

6) L. c. p. 41, 46.

7) Baldi p. 42, s. auch Buttmann, p. 498; ZDMG. XLVII, 381.

8) Angeführt von Ma'halli, bei Nicoll p. 537.

9) Introd. Anf. IV, s. ZDMG. XXV, 420.

10) Usener, Symbola, Bonn 1876, p. 221.

Commentar über das Quadripartitum.[1]) Ich füge noch hinzu, dass ein Compendium des Quadripartitum von Juda b. Salomo Kohen zuerst arabisch verfasst, dann (vor 1247) von ihm selbst hebräisch übersetzt, einen Theil seines מדרש החכמה bildete. Er behauptet, dass der arabische Uebersetzer Nachtheiliges über die Juden hinzugefügt habe.[2])

Nadim giebt hinter dem Quadripartitum mehrere andere Titel, welche vielleicht nur von Theilen dieses Buches genommen sind, worauf wir später (s. § 123 n. 11) zurückkommen werden.

§ 117. Die Hypothesen (und Geminus).

3. *Ikti'sa's A'hwal* (Zustände, bei Suter: Stellungen) *al-Kawakib*; man muss nicht *Ifti'sa's* emendiren, wie Cureton zu ms. Brit. Museum 426 vorschlägt, sondern das Wort almuta'hajjirin hinzufügen, wie ms. Leyden 1044 hat, wonach Thabit die (anonyme) Uebersetzung corrigirt hat. Unser Buch wird in ibn Ridhwan's Commentar zum Quadripartitum (§ 116) citirt unter dem Titel: de summis (*Djuml*, ms. Leyden) statuum stellarum; die hebräische Uebersetzung des Kalonymos (1317) trägt den Titel: בספור הכוכבים הנבוכים, was die Lesart *Ikti'sa's* bestätigt. Wenrich glaubte, die Hypothesen im Titel *Kitab Sijar al-sab'a* (Fihrist) gefunden zu haben, was demnach eine Inhaltsangabe wäre, und Suter (S. 52, A. 78) hat Nichts dazu zu bemerken. Der Pariser Catalog der hebr. mss. verbindet mit dieser unrichtigen Identification eine andere, noch weniger zulässige; er identificirt noch das hebräische ms. 1024, welches einen, dem Ptolemäus beigelegten Tractat in 17 Capiteln, von Moses ibn Tibbon übersetzt, enthält; letzterer ist aber eine Uebersetzung der dem Geminus beigelegten Einleitung, wovon Spuren erst kürzlich in den arabischen Quellen aufgefunden worden.[3])

§ 118. Das Centiloquium („Frucht").

4. Fihrist erwähnt nur den Titel (*al-Thamara* = *Καρπός*; [die hundert Aphorismen wurden als die „Frucht" der Werke des Ptolemäus betrachtet][4]) und den Commentar des Ahmed ben Jusuf, des aegyptischen Geometers (s. weiter unten); Kifti (Casiri I, 349) lässt dieses Werk weg. Der arabische Uebersetzer ist unbekannt.

Es sind wenige mss. bekannt, die nur den Text enthalten,

1) Kifti bei Casiri I, 343; H. Kh. V, 386; Wenrich p. 235; cf. Bibl. Mathem. IV, 68.

2) Hebr. Uebersetz. S. 4 (527).

3) Bibl. Math. 1887, S. 97, 1890, S. 207; Hebr. Uebersetz. S. 539; ZDMG. XLVI, 382 (bei Biruni). Geminus heisst Agani bei Neirizi, Comm. zu Euklid (s. Suter's Anzeige in ZfM. 1893, S. 193).

4) Hebr. Uebers. S. 527, A. 191. Tusi (ms. Brit. Mus., s. weiter unten) bezeichnet das Centiloquium als Ergänzung (Tamam) des Quadripartitum.

nämlich Escurial 1838 und wahrscheinlich zwei mss. der Bibliothek Mulla Firuz (I, 23, p. 15, I, 58, p. 32, nicht von Rehatsek erkannt).[1])

Der Text ist häufig von einem persischen Commentar begleitet, z. B. in folgenden mss.: Bodl. 931, 1172 und 1173 (Fragm.), Leyden (bei Wenrich p. 232 und 324), Florenz, Medic. 322; Brit. Mus. 415, als „Ergänzung des Quadrip.“; als Verf. ist Tusi genannt, der das Werk dem Wezir Muhammed ibn Schams al-Din Muhammed widmete, was mit H. Kh., II, 496, übereinstimmt.

Der Text mit dem Commentar des abu Dja'afar Ahmed b. Jusuf b. Ibrahim ibn al-Daja (s. unsere Einleitung, § 13) findet sich im Petersburger Institut der orientalischen Sprachen 191 [4] (Schluss fehlt), wo er „Katib[2]) der Familie Tulun“ heisst, und in Berlin, ms. Sprenger 1839, Ahlwardt 5874 mit dem Namen abu (das ist aber radirt) Ahmed Tauluni. Diese Schrift ist sicher nicht den Khalifen Muatadhed und Muktafi gewidmet; das Wort *li-Emir* in der Ueberschrift des ms. Petersburg ist jedenfalls uncorrect, wahrscheinlich soll es heissen: „zur Zeit“ der Khalifen. Ahmed berichtet in der That Begebenheiten aus den Jahren 904/5 und 912/3.[3]) Ms. Petersburg hat weder das kleine Vorwort des Uebersetzers noch die einleitenden Phrasen des Ptolemäus, welche sich in der hebräischen Uebersetzung aus dem Arabischen von Kalonymos b. Kalonymos in Arles (1314) finden, aber in der lateinischen, unter dem Namen „Haly Heben Rodan“ gedruckten Uebersetzung weggelassen sind. Letztere ist am Schluss „a. Arabum 530“ (1136) datirt, und der lateinische Uebersetzer ist wahrscheinlich Johannes Hispalensis.[4]) Der Commentar Ahmed's ist auch in's Griechische übersetzt. Wenrich, p. 237, erwähnt in Folge einer complicirten Confusion ausser unserem Ahmed noch einen Commentator des Centiloquiums, nämlich abu'l-Abbas Ahmed b. Jusuf b. „Alkomad“ (richtiger al-*Kammad*), Astronomen des XIII. Jahrh., wahrscheinlich in Tunis. Das sind die Resultate neuerer Forschungen (wegen der Einzelheiten verweise ich auf die Zeitschrift für Mathematik XVI, 38); sie sind Leclerc (I, 230, vgl. II, 510) unbekannt geblieben, der aus der „Frucht“ und dem „Centiloquium“ zwei Werke macht.

ms. Escurial 966 enthält nach Casiri I, 399: „Ejusdem [al-Battani] Tractatus de *Astrologiae fructu*, cum Commentariis, ubi Aphorismi centum“ etc., später (II, 347) spricht er von einem Commentar des al-Battani zum Centiloquium, indem er auf jenes ms. verweist; Wenrich, p. 232, hat diese Notizen vernachlässigt.

---

1) Magazin für die Wissensch. d. Judenthums III, 197.

2) Latein. scriptor, griech. *γραμματικός*; Bibl. Math. 1888, S. 115, A. 2. — In ms. Khedive V, 198 (de proport.), bei Suter S. 18 ist 'Haf's Schreibfehler für Dja'afar.

3) Hebr. Uebersetz. S. 528, A. 202.

4) Ebd. S. 981.

Wir besitzen aber ein lateinisches Centiloquium „Bereni" [Batani] ohne Commentar. Schliesslich erwähnt Nadim, S. 271, folgenden Titel: *Kitab ala mi'at al-Kalam* im I. Tractat von Muhammed b. Musa b. Schakir, vielleicht eine Schrift über das Centiloquium;[1]) Wenrich übergeht ihn, mit allen von H. Khalfa (II, 496, vgl. VII, 689) erwähnten Commentatoren, nämlich abu Jusuf Uklidisi,[2]) abu Muhammed Scheibani, abu Sa'id al-*Thumali* oder *Schamani*, und ibn al-Tajjib al-Djathaliki *al-Sarakhsi* (oder Sarkhasi). Ein anonymer Verfasser einer Compilation (1092/3) aus den erwähnten Autoren ist wahrscheinlich die Quelle für H. Kh. Die drei ersten Autoren sind sonst unbekannt; H. Kh. erwähnt sie auch sonst nirgends.[3]) Der letztgenannte ist wahrscheinlich identisch mit abu'l Faradj, Secretär des Katholikos (gestorben 1053), dessen Beinamen „Sarakhsi" sich durch Confusion mit einem anderen ibn al-Tajjib erklärt (§ 26, A. 14). Die alten Quellen kennen diesen Commentator nicht.

§ 119. Die Geographie.

5. *Kitab Djagraphijja fi'l-Ma'amur wa-Sifat al-Ardh* lautet der Titel bei Nadim (Suter S. 20), der, von Wenrich ganz vernachlässigt, im Auszuge Kifti's (Casiri I, 349) gekürzt ist. Nach Nadim wurde dieses Buch in VIII Tractaten für al-Kindi,[4]) aber nicht sehr gut übersetzt; Thabit fertigte eine bessere Uebersetzung an. Nadim fügt hinzu: „Das Buch existirt im Syrischen". Nach Kifti wurde die Geographie von al-Kindi übersetzt. Leclerc (I, 230, cf. p. 137) nimmt fälschlich diese Lesart auch im Fihrist an; denn diese Uebersetzung findet sich nicht in Nadim's Verzeichniss der Schriften al-Kindi's; bei Leclerc, p. 137 ist sie sein Zusatz; eine Uebersetzung al-Kindi's wäre von Nadim wohl nicht getadelt worden. Nach Leclerc hätte Kifti diese Uebersetzung gut befunden; allein der mangelhafte Text muss nach Nadim vervollständigt werden und das Lob sich auf Thabit beziehen. Flügel hat in seiner Monographie über al-Kindi (S. 7) diesen Irrthum noch erweitert, indem er angiebt, dass al-Kindi's Uebersetzung von den Einen wegen ihrer Genauigkeit gelobt wurde, während die andern das Gegentheil behaupteten.

Aus H. Kh. (II, 603) erfahren wir, dass die Geographie nicht mehr arabisch existirte, und die von ihm gegebenen Einzelheiten (l. c. und V, 511) kommen zum Theil aus dem Buche *al-Masalik*

1) Sie fehlt bei Kifti (Casiri I, 419), Wenrich und Hammer, Lit. IV, 310. Suter liest *Māïja* und übersetzt „Wesen der Rede"; er meint wohl *Mahija*. Ich glaube, dass man bei Muhammed vor Allem an Mathematisches zu denken habe. Der ganze Titel ist jedoch zweifelhaft.

2) Vgl. Fihrist S. 285; ZfM. XXXI, 109.

3) Index n. 9317, 6362, 7749.

4) Nukila li-l-Kindi kann nicht „von Kindi" heissen, abgesehen von den sachlichen Gründen; die Parenthese (oder von?) bei Suter, S. 20 ist also zu streichen.

wal-Mamalik des ibn Khordadbeh (Reisender 869—85), herausgegeben von Barbier de Meinard im Journal Asiatique (1865, t. V). — Eine arabische Uebersetzung der Geogr. wird z. B. von Ma'sudi citirt und Reinaud[1]) hebt den Einfluss einer syrischen Uebersetzung auf die arabische hervor, welcher sich in den, in der arabischen Uebersetzung angewandten Maassen kundgiebt. Neuere Autoren, welche von der Geographie sprechen, z. B. Reinaud (l. c. p. LIV) und E. H. F. Meyer (Geschichte der Botanik III, 268) legen die arabische Uebersetzung al-Kindi bei. Die „Geographie" wird in einer Abhandlung des ibn Saffâr über das Astrolab, Cap. 28, citirt.[2])

Einige arabische Autoren geben der Geographie die Titel: *Rism al-Rub' al-Ma'amur* und *'Surat al-Ardh*[3]); die lateinische Uebersetzung der Canones von Albategnius (12^b, 13) setzt dafür „figura terrae" (und „qui vocatur Geographia"); in ibn Ridhwan's Commentar zum Quadripartitum (II, 3) heisst es: in libro quem fecit de *figura habitationis terrae* und *lib. de mappa mundi*[4]). Der Titel: „Figur der Welt" wurde stereotyp für geographische und kosmographische Werke bis zu dem berühmten „*Image du monde*" (XIII. Jahrh.)[5]) und die Schriften des Honorius Augustodinensis, des Petrus de Casa, des Peter d'Ailly und Anderer.

Vor Kurzem entdeckte und erwarb Spitta Bey ein Compendium der Geographie von Khorwarezmi (Muhammed b. Musa), betitelt *'Surat al-Ardh*, geschrieben 428 H. (1036/7).[6]) Nach dem Artikel in den Verhandlungen des fünften internationalen Orientalistencongresses (Theil II, 1. Hälfte, Berlin 1882, S. 19—28) ist es eine selbstständige Nachahmung einer syrischen Uebersetzung, die älter als Thabit ist.

Ein anderes, oft von Abulfeda citirtes Compendium verfasste der Spanier Nur al-Din abu'l-Hasan Ali b. Musa, berühmt unter dem Namen ibn Sa'id (gest. 1274/5), betitelt *Basat al-Ardh;* ein Auszug davon findet sich in ms. Bodl. (Uri 1015, copirt von Gagnier bei Nicoll n. 266) und in Petersburg (Musée As. bei Dorn p. 205).[7])

---

1) Introd. à la Géographie d'Aboulfeda p. XLIV; cf. p. XLII.

2) Hebr. Uebersetz. S. 522 u. Zus. S. XXIX.

3) ZfM. XII, 10; Reinaud l. c. p. XLIV; Lelewel, Géogr. du moyen-âge p. 19. Dass Abulfeda nicht Ptolemäus folge, s. Reinaud l. c. p. XLIII.

4) Ein ms. in hebr. Schrift des Reisenden Saphir (1871, n. 9 seines Verz.) enthält eine anonyme astronomische Schrift eines Muhammedaners (welche ich in dem Verzeichnisse der ZDMG., Bd. 47, S. 379 übergangen, vgl. daselbst S. 337 unter Afla'h) in 14 Capp., im 1. wird al-Battani, im 5. Pt.'s Almagest und sein Buch genau אלג׳אגראפיא (*al-Adjrafia*) citirt.

5) Hebr. Uebersetz. S. 950, dazu: Honorius Augustodunensis (Gallus, bei Fabricius, Bibl. Lat. med. cir. 1300) — gedr.; cf. ms. Libri n. 607, Cat. p. 133.

6) ZDMG., XXXVIII, 294; cf. Reinaud, l. c. p XLV.

7) Nicht bei H. Kh. VII, 1190 n. 7103; s. Reinaud, Introd. p. CXLI; Wüstenfeld's Uebersicht der arab. Geographen in Ztschr. f. Geogr. 1846, S. 48, Geschichtschr. S. 137 n. 8.

§ 120. Das Planisphärium und das Astrolab.

6. Die früher bekannten arabischen Quellen über Ptolemäus erwähnen nicht direct ein Werk über das Planisphärium, aber Nadim giebt einen Commentar über das Buch *Tasti'h al-Kurra* von einem griechischen Autor an, dessen Namen zweifelhaft ist, (s. § 131); Ja'akubi analysirt die Abhandlung über ein Instrument mit Armilla (*Dsat al-'Halak*), nämlich über Construction u. 39 Kapp. über Anwendung, ferner eine Abhandlung über Astrolab (*Dsat al-Safai'h*), Construction u. 20 Kapp. über Anwendung. H. Kh. (Art. Tasti'h II, 288) nennt Ptolemäus unter den Autoren darüber, und V, 62 n. 9970 als Uebersetzer Thabit (im Index p. 1241 n. 8898 unterschieden von Thabit b. Korra!), s. jedoch § 131. Ob der, von Nadim erwähnte Commentar den ganzen Text enthält, ist nicht bekannt. In einem Cataloge arabischer Bücher, welchen Raimondi in Florenz herausgeben wollte, findet sich folgender Titel: Ptolemaei de *astrolabio*, so die Lesart G. Libri's in seiner Histoire des sciences mathématiques etc., I, 145. Wenrich, p. 232, giebt nach Labbé einen confusen Titel: „de astrolabio sive planispherio." Das betreffende arabische ms. ist unbekannt, auch kein anderes bekannt. Wir besitzen aber eine (1536 u. 1558) gedruckte lateinische Schrift, angeblich von Rudolf von Brügge in Tolosa 1144 aus dem Arabischen übersetzt; ms. Paris 7377 B. wird diese Uebersetzung dem „Hermannus Secundus" (Dalmata) beigelegt. Sie wird wahrscheinlich von Albertus Magnus citirt unter dem Titel „Walzacora" (lies Waz alcora = Wadh'a l-Kurra) latine Planisphärium,[1]) beginnend: „Cum sit possibile yesure" (s. § 116). Dies erklärt die sonderbaren Worte eines ms. in Florenz (Bandini III, 312): „Almagesti latine vocatur *Vigil Cura*" [2]), wo der Almagest mit dem Planisphärium, oder mit dem Astrolab, ebenfalls „Wazalcora" genannt, confundirt ist. Die lateinisch und hebräisch übersetzte Schrift ist nur ein (anonymes) Compendium des Planisphärium von Ptolemäus mit Noten von einem Moslem (hebräisch Maslema), der kein Anderer, als der berühmte Madjriti (um 950?) ist, der auch der Autor dieses Compendiums sein könnte.[3])

Nach H. Kh. V, 61 n. 9970 hätte al-Biruni (gest. 1039) diese Abhandlung des Ptolemäus erklärt; ich glaube jedoch, H. Kh. meint nicht einen eigentlichen Commentar, sondern die Abhandlung: *Istia'b fi Tasti'h al-Kurra* (H. Kh. I, 277).[4])

1) ZfM. XVI, 382.

2) Bardenhewer, Lib. de causis p. 144, setzt Komma vor cura, das er mit dem Folgenden verbindet.

3) Hebr. Uebersetz. S. 535.

4) Sachau, zur Ausgabe der Chronologie, p. XLVIII, ist danach zu berichtigen; Hebr. Uebersetz. S. 534. Vgl. über Biruni meine Études sur Zarkali 63, 65, 85.



§ 121.

7. Eine kleine, wahrscheinlich aus dem Arabischen übersetzte hebräische Abhandlung über das Astrolab in mehreren mss. wird dem Ptolemäus beigelegt (Assemani, ms. Vatican 429 [39], hat aus dem Astrolab נבטיר באריץ: gemacht);[1]) sie ist vielleicht identisch mit: „Ptolemaei de compositione astrolabii universalis“, aus dem Arabischen übersetzt von Robert Castrensis (oder Cestrensis, oder Ostiensis, oder Astensis) in London um 1147 („aera 1185“, wie im Catal. mss. Angl. ms. Digby 40);[2]) man weiss zu wenig von den mss., welche diese Abhandlung enthalten. — Nadim berichtet (S. 227, 284), dass Ptolemäus nach einigen mss. der erste gewesen sei, welcher das Astrolab, genannt *al-Kurri*, und die astronomischen Instrumente benutzt habe (*'amila*), indem er hinzufügt: „Gott weiss am besten“. Hagi Khalfa (III, 399 n. 6134, vgl. VII, 741) erwähnt eine Abhandlung über die Armilla (*Dsat al-Kursi*) von Ptolemäus. Ich habe aber nach speciellen Forschungen über astronomische Instrumente in der arabischen Literatur keine dem Ptolemäus direct beigelegte Schrift darüber gefunden. Andrerseits findet man häufig bei den Autoren und in den Ueberschriften der mss., dass Ptolemäus der erste gewesen sei, der sich des Astrolabs bediente; man macht ihn sogar zum Erfinder desselben. Vielleicht hat eine derartige falsch verstandene Ueberschrift veranlasst, dass man eine solche Abhandlung dem Ptolemäus beilegte? Wir wiederholen Nadim's Ausruf „Gott weiss am besten.“[3]) Eine, dem Ptolemäus beigelegte, aus dem Griechischen von Salomo b. Elia in's Hebräische übersetzte Abhandlung über das Astrolab findet sich in ms. Paris 1047, ist aber wenig bekannt.[4])

§ 122. Optik.

Nadim (und Wenrich) kennt die Optik nicht (die im Griechischen verloren gegangen ist); es ist bis jetzt auch noch kein arabisches ms. davon aufgefunden. Kürzlich edirte Govi (in Florenz) die lateinische Uebersetzung aus dem Arabischen von Eugenius Ammiratus (Admiral) Siculus (L'Ottica di Cl. Tolomeo da Eugenio . . . ridotta in latino . . pubblicata da Gilb. Govi Torino 1885), welche bekannt war durch einen Artikel von Caussin in den Mémoires der Academie in Paris (Bd. V, 1825)[5]) und durch 2 bibliographische Artikel von Boncompagni (Bulletino IV, 1871

---

1) Hebr. Uebers. S. 537.

2) In Macray's Catal. p. 36: „et a“.

3) Ob der Verf. des Werkes über das flache Astrolab, in Alfonso's Obras del Saber de astronomia T. II (Narducci, Intorno ad una traduz. ital. ecc. p. 22, vermuthet Costa als Verf. ohne Grund), das Werk des Ptolem. aus Autopsie citirt? vgl. auch Zarkali bei Rico y Synobas, Libros del Saber p. XXV.

4) Hebr. Uebersetz. S. 536.

5) Leclerc l. c. II, 434; nicht bei Wüstenfeld, Uebersetz.

p. 470 ff.). Ich beschränke mich darauf, die Spuren dieses Buches, welche ich bei den Arabern gefunden habe, anzugeben. Es ist bekannt, dass ibn Heitham („*Alhazen*") eine Abhandlung über Optik aus den Werken des Euklid und des Ptolemäus darüber (*fi'l-Manatsir*)[1]) gezogen hat, indem er den Inhalt des verlorenen I. Tractats vom Werke des Ptolemäus wiederherstellte (dieser Tractat fehlt in der That in der lateinischen Uebersetzung). Ausserdem verfasste er einen Extract (Talkhis) aus Euklid und Ptolemäus über Optik[1]), ferner eine Abhandlung über die Optik nach der Methode des Ptolemäus.[2]) Seine Bemerkungen scheinen nach einigen, von Wiedemann mitgetheilten Stellen, sich insbesondere auf den V. Tractat der Optik zu beziehen. Es gab aber einen anderen Autor, der wahrscheinlich vor, oder bald nach ibn Heitham sich mit der Optik beschäftigte, nämlich abu Sa'ad al-'Alâ ben Sahl, welcher in einer kleinen Abhandlung in ms. 193 des Institut des langues orient., citirt wird. Rosen p. 126 vermuthet, dass abu Sa'ad selbst der Verfasser jener kleinen Abhandlung sei, gesteht aber, nichts weiter darüber sagen zu können. Ich glaube vielmehr, dass ibn Heitham der Verfasser dieser wie aller anderen Abhandlungen dieses falsch gebundenen Codex sei, und ein Theorem des abu Sa'ad aus dessen Redaction der Optik citire, mit Bezug auf das V. Buch. Die Originalstelle bietet ein zweifelhaftes Wort, weshalb ich die hier nicht entscheidende Uebersetzung unterlasse. Derselbe Abu Sa'ad hat seine Bemerkungen über eine Abhandlung al-Kuhi's, das Astrolab betreffend, einer unbekannten Person mitgetheilt, welche sie redigirt hat (ms. Leyden 1058). Er scheint demnach im X. oder XI. Jahrhundert gelebt zu haben.

§ 123. Verschiedene Schriften.

9. Der Kanon, dessen Analyse bei Ja'akubi (Klamroth XLII, 25) zu finden ist. Nadim nennt in seinem Verzeichnis der Uebersetzer, S. 244, Ajjub[3]) (es giebt drei dieses Namens: *al-abrasch, al-Ruhawi*, ibn al-*Kasim* al-*Rakki*) und Sam'un, welche die Tafeln[4]) des Ptolemäus für Muhammed b. Khalid b. Ja'hja b. Barmek, so wie andere alte Bücher übersetzten. Wenrich erwähnt nichts davon. S. auch § 128.

10. *Risala fi 'Suwar al-Daradj*, ein Auszug dieses Buches (zusammen mit den Auszügen aus dem Quadripartitum und dem Centiloquium) wird in ms. Brit. Museum 843 durch Confusion dem Ptolemäus beigelegt, (s. § 137). Bei H. Kh. V, 109 ist n. 10529

1) Woepcke, Omar al Khayami, p. 73 n. 5, wonach Leclerc I, 514, 519 zu berichtigen. Heitham selbst verweist zur Abhandl. über die Brennspiegel (bei Oseibia p. 97, Z. 13 v. u.) auf seinen Extract aus den beiden Schriften des Euklid und Ptolem. über Optik.

2) Woepcke, l. c. p. 75 n. 25.

3) Cf. Leclerc I, 184.

4) *Zidj*, Reinaud, Introd. p. XLIII; Usener ad hist. astron. symb. p. 15.

wahrscheinlich eine Vermengung zweier Artikel;[1]) der 2. Titel: *Kitab al-Suwar al'sab'a* etc. meint nicht platonische Ideen, sondern Figuren der 7 Planeten und der 1022 Sterne (*Kawakib*, nicht Constellationen) in den 48 Constellationen; der Namen des Autors fehlt. Wir besitzen eine, dem Ptolemäus beigelegte Abhandlung über die astrologischen Talismane, betitelt *de Imaginibus* (citirt von Albertus Magnus in mehreren lateinischen mss.);[2]) eine französische Uebersetzung derselben von Jean Hulet ist mir nicht zugänglich.

11. *Liber ad Heristhonem* (ms. Sorbonne 980, Albert citirt *Aristonem* filium suum), beginnend: Signorum alias utrum [lies alia sunt] masculini generis", gedruckt Venedig 1509, ist wahrscheinlich aus dem Arabischen übersetzt.[3]) Der Namen Ariston findet sich auch in dem Buche der Mechanik des Byzantiner Philo.[4])

Es folgen ohne Erklärung die von Nadim gegebenen Titel; Kifti lässt die Nummern 16, 22, 23 weg; die letzteren fehlen bei Wenrich, p. 223, obgleich er Nadim citirt. Wie bereits bemerkt bilden einige von ihnen wahrscheinlich Theile des Quadripartitum.[5])

12. Nativitäten. — **13.** Krieg und Kampf. — **14.** Herausbringen der Loose. — **15.** Kreislauf der Jahre der Welt. — **16.** Kreislauf der Jahre der Nativitäten. — **17.** Krankheit und Einnehmen (Trinken) der Heilmittel. — **18.** Lauf der sieben Planeten (vgl. § 17). — **19.** Die Gefangenen und Eingekerkerten. — **20.** Ueber die Gefangennehmung der Glückssterne und Dienstbarmachung derselben. — **21.** Ueber die beiden Gegner, wer gewinnen werde.

22. Ueber die Kometen[6]). Nach dem neuen Catalog enthält das hebr. ms. Paris 1054 [5] eine, dem Ptolemäus beigelegte Notiz über die 9 Kometen, und n. 1055 [7] (hinter dem Centiloquium) eine Abhandlung des Ptolemäus über die (astrologischen) judicia der Kometen. In dem arabischen ms. der Bodl. bei Nicoll p. 283 n. 275 [7], welches eine Sammlung astrologischer Stücke enthält, findet sich ein Auszug über die *Dsawât al-Dsawâib*, dem Honein[7]) beigelegt, welcher vielleicht nur der Uebersetzer ist? — **23.** Das Buch, benannt das siebente. — **24.** Das Loosbuch[8]) in Tabellen.

1) S. mein: Polem. u. apologet. Lit. S. 30.

2) ZfM. XVI, 384, 396; ms. Digby 37.

3) Buttmann, Museum für Alterthumsw. II, Berlin 1808, S. 477 ff., ZfM. XVI, 383; vgl. das anonyme arab. ms. Brit. Mus. 415 (p. 197): *Nawadir al-Kadhâ.*

4) O. Rose, Anecdota p. 286/7.

5) Da diese Aufzählung, ursprünglich nur die arabischen Titel umschreibend, nicht ein nothwendiger Bestandtheil der Preisaufgabe war, so setze ich jetzt eine Uebersetzung der Titel fast überall nach Suter an die Stelle der Originale (S. 20).

6) „Die Behaarten" (Geschwänzten). Suter: „Ueber die Personen des Adels (der Würde)". Der Ausdruck fehlt allerdings in Freytag's Lexicon.

7) Hebr. Uebersetz. S. 540 falsch אלדואנב; Komet heisst *mudsannab.*

8) *Kar'a*, Loosbuch nach Wörtern, in Tabellen, Rädern u. dgl.; s. Fihrist S. 324, II, 155; Ahlwardt, Catalog III, S. 562. Dergleichen Schriften

§ 124. Fortsetzung.

Die 3 folgenden Nummern werden von H. Kh. erwähnt.

25. *Ikhtijarat*, Electionen I, 198, ist vielleicht kein eigentlicher Titel.

26. *Ta'abir*, Oneirokritik.

27. *Ra'sad*, Astronomische Beobachtungen 285 J. nach Hipparch und 458 vor dem Islam; scheint auch kein Specialtitel. Bei Nadim, S. 267, heisst es: Zur Zeit der beiden Gelehrten wurden die Sterne beobachtet.

Die folgenden Nummern sind nur als Citate bekannt.

28. *Mul'hama*, Wahrsagung, citirt von Jakut bei Nicoll p. 333; ob im Almagest oder in der Geographie?

29. ספר הקוסם הקטן, das kleine Buch des Zauberers, citirt von Abraham ibn Esra.

30. *Ista'ksis*, citirt in der Uebersetzung der Hypothesen (§ 117) ist nicht ***στοιχεια***, wie Rieu (Catal. p. 207) meint; denn im griech. Text, p. 42, Ed. Halma, heisst es ***εν τη συνταξει***.

31. *A'hkam al-Thawabit* (Urtheile der Fixsterne?) citirt Ma'halli, vielleicht = A'hkam al-Nudjum (Urteile der Sterne) in einer anonymen Schrift in hebr. Lettern (ZDMG. XLVII, 381).[1])

---

sind in Erfindung von Autoritäten bekanntlich nicht blöde; dem Copisten genügt oft ein Citat im Buch selbst zur Pseudepigraphie.

1) Ich kann nicht untersuchen, ob folgende Stücke auf arabische Quellen zurückgehen:

a) Tholomaeus, de diebus coilicis in Par. 7316 (Mittheilung Neubauers, April 1883).

b) Capit. Horologii *regis* Ptol., Cod. Coll. Chr. 283[10] (Coxe, Catal. Coll. p. 122).

(Schluss folgt.)

Die altarabischen Namen der sieben Wochentage.

Von

A. Fischer.

In Anhang *a* seiner „Süd-arabischen Chrestomathie" (= p. 57) schreibt Hommel: „Das grosse Nationallexicon Lisân al-'Arab gibt an verschiedenen Stellen (so z. B. sub voce أنس, شبر, عرب etc.) folgenden Vers (Metrum وَافِر):

أُؤَمِّلُ أَنْ أَعِيشَ وَأَنَّ يَوْمِي ۞ بِأَوَّلَ أَوْ بِأَهْوَنَ أَوْ جُبَارِ

أَوِ التَّالِي دُبَارِ فَإِنْ يَفُتْنِي ۞ فَمُؤْنِسَ أَوْ عَرُوبَةَ أَوْ شِيَارِ

d. i. „ich hoffe, dass ich am Leben bleibe, und dass mein Todestag sei am Ersten oder am Ahwan oder Gubâr oder an dem ihm folgenden Tag, dem Dubâr, wenn er (der Tod) mich aber da noch nicht erreicht, dann am Mu'nis oder am 'Arûba oder am Shijâr (oder überhaupt nie)." Diese Namen werden von den Lexikographen den „alten Arabern" (العَرَب القُدَمَاء), bezw. der Heidenzeit (الجَاهِلِيَّة) zugeschrieben und scheinen im Islâm allerdings nicht mehr gebraucht worden zu sein, wo man vielmehr für شِيَار يَوْم السَّبْت, für عَرُوبَة vielmehr يَوْم الجُمْعَة etc. sagte.

Nun heisst äth. die feria sexta (vigilia sabbathi, *παρασκευή*) ዐርብ፡, 'arb (vgl. aramäisch עֲרוּבְתָא, ܥܪ̈ܘܒܬܐ) und altarabisch عَرُوبَاء (und عِرْبِيَاء) die siebente Sphäre; was darauf schliessen lässt, dass diese Namen einst auch in Südarabien gebräuchlich waren. Vielleicht lassen uns seiner Zeit neue Inschriften auch noch 𐩱𐩥𐩡𐩿, 𐩱𐩠𐩥𐩬𐩿, 𐩴𐩨𐩧𐩿, 𐩭𐩨𐩧𐩿, 𐩣𐩠𐩱𐩬𐩪𐩿, 𐩲𐩧𐩨𐩩𐩿 und 𐩦𐩺𐩧𐩿 als Namen der sieben Wochentage finden.

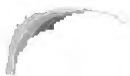
Obiger Vers wird von W. F. Prideaux, Trans. B. A. Soc., II (1873), p. 20 note 1 aus einem Werke des Historikers Aḥmad ibn Ja'ḳûb al-'Abbâsî mit den Varianten حبار, اثنة und شبار citirt; im LA s. v. دبر findet sich ebenfalls أثنة (und noch أرجي statt أومل, wie auch s. v. جبر), dagegen s. v. هون steht أم فيومي statt فإن يفتني und noch die interessante Notiz, dass der zweite Wochentag bei den alten Arabern auch noch أوهد Auhadu (von الوهدة) hiess."

Es sei mir gestattet, diese Ausführungen kurz zu berichtigen und zu ergänzen.

Die beiden Verse kehren wieder: Kamāl ad-Dīn Ibn al-Ambārī, al-Inṣāf, Ms. Thorb. A 83, fol. 97ʳ = Cod. Lugd. 564, p. 157 (in folgendem Zusammenhang: وقال الآخر أومل البيتين فترك صرف دبار وهو منصرف ودبار يوم الأربعاء وما ذكره فى عذين البيتين أسماء الأيام فى الجاهلية فأول يوم الأحد وأهون يوم الاثنين وجبار يوم الثلاثاء ودبار يوم الأربعاء ومونس يوم الخميس وعروبة يوم الجمعة وشيار يوم السبت);[1] 'Ukbarī, Šarḥ Mutanabbī, I, ١٩٣, 10; 'Ainī, Šarḥ aš-Šawāhid al-kubrā, IV, ٣٦٧ f.; Ṯa'labī, 'Arā'is, ed. Kairo 1295, ٥٦; Bērūnī, Chronologie, ed. Sachau, I, ٦٤ (= Uebersetzung p. 75); Šarīšī, Šarḥ al-Maqāmāt al-Ḥarīrīja, II, ٦٤; Ibn Sa'īd, al-Ḥāšija 'alā Šarḥ al-Ušmūnī, ed. Tunis 1293, II, ١٣٣; Ǧauharī sub هون; Tāǧ al-'Arūs sub عرب, جبر, دبر. شبر, أنس, وأل und هون; Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub دبر; Farǧānī, Elementa astronomica, ed. Golius, Notae, p. 15; Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, II, 19 f., und Journal asiatique, 1858, tome XI, 191 (Mahmoud Effendi).

Bezüglich ihrer Herkunft vgl. besonders die Stellen: Ǧauharī, l. c.: أنشدنى أبو سعيد السيرافى قال أنشدنى ابن دريد لبعض شعراء الجاهلية أومل البيتين; 'Ainī, l. c.: كذا قائله بعض شعراء الجاهلية أومل البيتين

1) Herr Professor de Goeje hatte die Freundlichkeit, diese Stelle für mich zu collationiren.



قاله الجوهرى وأبو حيّان فى التذكرة ولم ينسباه; Lisān al-'Arab sub عرب: قال أبو موسى الحامض قلتُ لأبى العبّاس [أحمد بن يحيى ثعلب] أنشد [ثعلب] أؤمّل; und Ibn Sa'īd, l. c.: هذا الشعر موضوع البيتين فقيل له هذا موضوع الخ. Diese Citate, in Verbindung mit dem unpoëtischen Character der beiden Verse, lassen m. E. keinen Zweifel darüber, dass wir es hier mit der apokryphen Reimerei eines Philologen zu thun haben, der seinen Schülern ein distichon memoriale zu den sieben Namen an die Hand geben wollte.

Ich lese die beiden Verse:

أؤمّل أن أعيش وإنّ[1] يومى ✡ بأوّل أو بأهون أو جبارِ

أو التالى دُبَارَ فإن أفُتْه[2] ✡ فمؤنسٍ أو عروبةَ أو شيارِ

'Ukbarī, l. c., schreibt: فترك صرف مؤنس ودبار وهما مصروفان; ähnlich 'Ainī, l. c., ٣٦٨: الاستشهاد فيه فى قوله دبار ومؤنس فانّهما مصروفان وقد ترك الشاعر صرفهما للضرورة und Ibn Sa'īd, l. c.: مؤنس ودبار مصروفان وقد ترك صرفهما. Alle drei lesen also فمؤنس أو (so auch Bērūnī, l. c., und Lisān al-'Arab sub عرب). Die Ueberlieferung

أو التالى دُبارٍ أم فيومى ✡ بمؤنسٍ أو عروبةَ أو شيارِ

(Gauharī, Lisān al-'Arab und Tāǧ al-'Arūs sub هون) verdankt ihre Existenz wohl nur dem Bestreben, das Diptoton دبار zu vermeiden, ist also wohl baṣrischen Ursprungs. (Vgl. Košut, Fünf Streitfragen der Baṣrenser und Kûfenser, p. 20, Nr. ٦٨: ذهب الكوفيّون الى أنّه يجوز ترك صرف ما ينصرف فى ضرورة الشعر........وذهب البصريّون

1) Die grössere Hälfte der von mir mitgetheilten Citate hat وأنّ, der Rest وإنّ, aber offenbar ist وإنّ zu schreiben. Vgl. 'Ainī, l. c., ٣٦٨, 3: قوله وإنّ يومى الواو للحال.

2) Oder يفتنى. Auf unwesentliche Varianten und Textfehler lasse ich mich nicht ein.

(الى أنّه لا يَجوز). Die Gestalt, in der das Distichon bei Hommel vorliegt (vgl. دُبَارِ und مُؤْنِسٍ), beweist, dass selbst in Kreisen, die sich eingehender mit der altarabischen Poësie beschäftigen, über das Maass sprachlicher Freiheiten, das dem alten Dichter zustand, noch nicht die erforderliche Klarheit herrscht.

Verschieden von den sonstigen Ueberlieferungen, aber schwerlich authentisch ist die Lesart des Buṭrus al-Bustānī, l. c.:

عَلِمْتُ بِأَنْ أَمُوتَ وَأَنَّ مَوْتِي ☆ بِأَوْهَدَ أَوْ بِأَهْوَنَ أَوْ جُبَارِ

أَوِ ٱلتَّالِي دُبَارٍ أَوْ يُوَافِي ☆ بِمُؤْنِسٍ أَوْ عَرُوبَةَ أَوْ شِيَارِ

mit dem Scholion: فإنّه جَمَعَ كلّ أيّام الأسبوع وابتدأ منها بأوهد وهو يومُ الأحد ثمّ أهون وهو يوم الاثنين آلخ. Auffallend ist hier besonders die Identificirung von أَوْهَد mit يوم الأحد, denn allen sonstigen Angaben der Lexica zu Folge (den Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub وهد mit einbegriffen) ist أَوْهد ein zweiter alter Name für يوم الاثنين.[1])

Auch Hommel's Uebersetzung ist unzulässig, denn dass ein Dichter die Hoffnung äussern könnte, er werde, rein physisch gesprochen, nie sterben, wird Niemand glauben. Eben so wenig befriedigen indess die Uebersetzungsvorschläge seiner Vorgänger.[2]) Ich übersetze:

„Ich hoffe fest auf (weiteres) Leben, während doch mein Stündlein am Sonntag oder am Montag oder am Dienstag,

Oder an dem (ihm) folgenden (Tage), am Mittwoch, und, falls ich diesem entrinne,[3]) am Donnerstag oder am Freitag oder am Sonnabend schlagen wird."

---

1) Freytag, Lexicon, IV, 510 sub أَوْهَد lies: „Dies feriae secundae' (statt „primae"); cfr. Qāmūs.

2) Vgl. besonders Mahmoud Effendi, l. c.: „J'espère vivre, que mon dernier jour soit, ou *awal*, ou *ahwan*, ou *djabar* etc." und Prideaux, l. c.: „I hope that I may remain alive and that my day (*i. e.* the day of my death) may be on Awwal, or on Ahûn, or Hubâr, or on the following Dubâr, and if I pass that, may it be on Mûnas, or 'Arûba, or Shabâr, (or, in other words, not to-day)." Altmeister Golius, l. c., hat wenigstens den Sinn des Distichons richtig erfasst: „*Spem produco vitae: attamen Dies meus,* i. vitae finis *futurus die Euvel, vel Bahûn, vel Gebâr* etc."; ebenso Casiri, l. c.: „*Latiorem spero vitam; postremus tamen dies fortè erit dies Aval* etc."

3) Bezw.: „und, falls dieser an mir vorübergeht (ohne mir das Ende zu bringen)" ....

Die Emendation وإنْ für وأنْ bedingt, wie man sieht, das richtige Verständniss des Verspaars.

عَرُوبَة ist nicht altarabischen, sondern aramäischen Ursprungs (= עֲרוּבְתָּא und ܥܪܘܒܬܐ; vgl. auch ուրբաթ); aller Wahrscheinlichkeit nach hat es indess bereits in vorislamischer Zeit, wenigstens für Cultuszwecke und in Gegenden, die jüdischen Einflüssen ausgesetzt waren, das arabische Bürgerrecht erlangt.[1]) Misslicher steht es um einen Nachweis der Authenticität der sechs, oder, أَوْهَد eingeschlossen, sieben übrigen Namen. Ein apokryphes Distichon im Verein mit einer Anzahl lexicalischer und statistischer Nachweise, die offenbar ausnahmslos auf dieses Distichon zurückgehen,[2]) besagt bei dem theils verlogenen, theils mechanischen Character eines starken Bruchtheils der arabischen Litteratur nur wenig. Noch geringer ist natürlich die Beweiskraft haggadischer Erzählungen, wie der folgenden: Mas'ūdı, III, 88 f.: وورد صالح فنظر إلى ما فعلوه فوعدهم بالعذاب وكان ذلك في يوم الأربعاء فقالوا له مستهزئين[3]) يا

---

1) Vgl. noch Ibn Duraid, Kitāb al-Ištiqāq, ٨٩, 4; Ḥarîrî, Maqāmāt, ed. de Sacy², I, ٣٤٠, 3; II, 137; Ǧawālīqī, Mu'arrab, ١٠٧ und 48; Nawawī, Šarḥ 'alā Ṣaḥīḥ Muslim, Kairo 1283, II, ٢٧١; die Qoran-Commentare zu Sūra 62, 9; Ǧauharī, Abu's-Sa'ādāt Ibn al-Aṯīr (Nihāja), Qāmūs und Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub عرب; Hitzig in dieser Zeitschrift, Bd. IX, 758 f.; Dozy, die Israeliten zu Mekka, 177 f.; Gildemeister, De Evangeliis in Arabicum e Simplici Syriaca translatis, 31 f. (Herr Professor Praetorius war so liebenswürdig, mich auf diese Stelle aufmerksam zu machen); Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, 277, und de Lagarde, Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina, 64, Anm.

2) S. noch Mas'ūdī, ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, III, 423; Ibn Ḥağar, Fatḥ al-Bārī, Būlāq 1300, II, ٢٩١ f.; Abu'l-Farağ, Specimen historiae Arabum, ed. Pocock, Notae, 317 f.; Ǧauharī sub جبر, دبر, شور und أنس; Lisān al-'Arab sub وهد; Qāmūs sub وهد, جبر, دبر. شير und عون; Tāǧ al-'Arūs sub وهد und Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub جبر, شور, شير und هون. — أَوْهَد ist vielleicht nur ein alter تصحيف für أَهْوَن. Cfr. zu derartigen Irrthümern Guidi, Alcune osservazioni di lessicografia araba, in den Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses, semitische Section, 83 ff.

3) Die Ausgabe hat مستهزيين.

صالح متى يكون ما وعدتنا به من العذاب عن ربك قال تصبح وجوهكم يوم مونس وهو الخميس مصفرة ويوم العروبة محمرة ويوم شبار[1] مسودة ثم يصبحكم العذاب يوم الاول قال المسعودى وسنذكر فيما يرد من هذا الكتاب[2] أسماء الأيام والشهور بلغتهم; Ta'labī, 'Arā'is, ٥٦: فقالوا مستهزئين به ومتى ذلك يا صالح وما آية ذلك وكانوا يسمون الايام فيوم الاحد الاول والاثنين اهون والثلاثاء دبار [sic!] والاربعاء جبار [sic!] ...... وفيه يقول الشاعر اومل البيتين قالوا وكان عقر الناقة يوم الاربعاء فقال لهم صالح عم حين سألوه عن وقت العذاب وآيته انكم تصبحون غرة مونس ووجوهكم مصفرة ثم تصبحون يوم العروبة ووجوهكم محمرة ثم تصبحون يوم شيار ووجوهكم مسودة ثم يصبحكم العذاب يوم الاول الخ und Ibn al-Aṯīr, ed. Tornberg, I, ٦٦, 3: وكان قتلها يوم الاربعاء واسمه بلغتهم جبار[3] وكان هلاكهم يوم الاحد وهو عندهم أول[4]. In den Ṣāliḥ-Legenden bei aṭ-Ṭabarī, die für aṯ-Ṯa'labī's und Ibn al-Aṯīr's Darstellung den Aufriss geliefert haben und von al-Mas'ūdī zum mindesten mit verwerthet worden sind,[5]) ist bezeichnender Weise immer nur von اليوم الاول, اليوم الثانى, اليوم الثالث und اليوم الرابع die Rede (ed. Leiden, I, ٢٤٥, 16—17 und ٢٤٩, 11—٢٥٠, 5).[6]) Weitere Belege für die sieben Namen sind mir nicht bekannt, insonderheit kann ich mich nicht erinnern, ihnen je in der alten Poësie oder im Ḥadīṯ begegnet zu sein. Damit glaube ich mich aber berechtigt, die Frage nach ihrer Echtheit vor der Hand mit „non liquet" zu beantworten.

عروباء und عربياء, die durchaus den Stempel muslimischer Prägung tragen (es sind angeblich Namen für den siebenten Himmel), erklärt Hommel für „altarabisch"; mit welchem Rechte, weiss ich nicht.

---

1) Die Ausgabe hat hier شبار (schabar), p. 423 dagegen richtig شيار (chyar).

2) III, 423.

3) Tornberg جبار.

4) Vgl. aber ibid. Z. 13 ff.

5) S. Mas'ūdī I, 15 f.

6) Cfr. auch Kaššāf und Baiḍāwī zu Sūra 7, 71 ff. und 11, 67 ff.

Der Vollständigkeit halber gehe ich zum Schluss noch kurz auf zwei weitere Listen angeblich alter Namen für die sieben Wochentage ein: 1) أَبْجَدْ, هَوَّزْ, حُطِّى, كَلَمَنْ, سَعْفَصْ, قَرَشَتْ und العَرُوبَة; vgl. Pocock, l. c., 318; de Sacy, Grammaire arabe[2], I, 8; Lane, Lexicon, sub أبجد und Dozy, Die Israeliten zu Mekka, 178, Anm. 2; 2) صِنّ, صِنَّبْر, وَبْر, الآمِر, المُؤْتَمِر, المُعَلِّل und مُطْفِى الجَمْر oder مُكْفِى الظَّعْن etc.; cfr. Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, I, 156: „ut et Hebdomadis[1]) dies, *Man*, *Sanbar* etc.“ Die erste dieser beiden Nomenclaturen halte ich mit Pocock und Dozy, ll. cc., für einen schlechten Schulmeisterwitz. Die Namen der zweiten Liste, für die es übrigens gleichfalls einige Merkreime giebt,[2]) beziehen sich nicht, wie auch noch Gildemeister[3]) annahm, auf die Woche, sondern auf eine bestimmte Gruppe von Kalendertagen, die أَيَّام العَجُوز[4]), in deren Verlauf sich nach volksthümlicher arabischer Anschauung die letzte Kraft des scheidenden Winters bricht. Sie sind ausserdem nicht altarabischen, sondern nachclassischen Ursprungs. Vgl. Mas'ūdī, l. c., III, 410 f., 456; Bērūnī, l. c., ٢٥٤ ff. (Uebersetzung 244 ff.); Ḥarīrī, l. c., I, ٣٩٥; II, 131; Šarīšī, l. c., II, ٣٩; Jāqūt III, ٤١٩; Qazwīnī, ed. Wüstenfeld, I, ٧٧; Muzhir, ed. Kairo 1282, I, ١٤٦ und die Wörterbücher sub عاجز, صنن, صنبر, وبر, أمر, علل. طفأ, كفأ, كسأ und كسع.

1) Falsche Uebersetzung von أيّام السبعة!

2) Die Angaben über den Verfasser derselben, die sich übrigens einander widersprechen, verdienen keinen Glauben. Der Ḥadīṯ und die Sīra strotzen von Unwahrheiten, auf dem Gebiete der alten Poësie ist aber die Unzuverlässigkeit noch grösser.

3) De Evangeliis, 32, 4—6.

4) Vgl. etwa Begriffe wie unsere „Gestrengen Herrn“, die „Halcyon days“ im Englischen u. s. f.

Ueber zwei ältere Erwähnungen des Schachspiels in der Sanskrit-Litteratur.

Von

Hermann Jacobi.

In dem 45. Bande der Sacred Books of the East, p. 303, note 1, habe ich bemerkt, dass die älteste mir bekannte Erwähnung[1]) des Schachspiels in der indischen Litteratur sich in Ratnākara's grossem Kunstgedicht, dem Haravijaya XII, 9 findet. Die Zeit dieses Dichters kennen wir: er nennt in den Unterschriften der sargas als seinen Patron Bālabṛhaspati, womit der kaśmirische König Cippaṭa-Jayāpīḍa (835—847 n. Chr.) gemeint ist. Ferner sagt Kalhaṇa, Rājataraṅgiṇī V, 34,[2]) dass er unter Avantivarman's Regierung (857—884 n. Chr.) berühmt geworden sei. Also lebte Ratnākara um die Mitte des 9. Jahrh. Die Strophe aus dem Haravijaya, die sich auf das Schach bezieht, beschreibt Aṭṭahāsa, einen Engel (*gaṇa*) Śiva's, der in der sabhā das Wort ergreift; sie lautet folgendermassen:

श्रियं दधानं चतुरश्रताश्रयाम्
अनेकपत्त्यश्वरथद्विपाकुलम् ।
विपक्षमाविष्कृतसन्धिविग्रहं
तथाप्यनष्टापदमेव यो व्यधात् ॥

In dieser Strophe liegt ein „scheinbarer Widerspruch“ (*virodha*) vor, der durch Doppelsinnigkeit (*śleṣa*) hervorgebracht wird. Ich

1) Die indische Litteratur über das Schach, soweit sie bisher bekannt war, findet man in A. van der Linde, Geschichte und Litteratur des Schachspiels, I, 79 f., und die Beilage I. Dies betrifft das Vier-Schach. Ueber das moderne indische Schach, ebend. p. 122 ff. Vergleiche auch die bei Aufrecht, Catalogus catalogorum, p. 177 genannten indischen Werke über das *caturaṅga*. Bisher galt als älteste Erwähnung des Schachs in Indien die in Halāyudha's Commentar zu Piṅgala's Chandaḥsūtra I, 2, 3; cf. Weber, Ind. Studien, VIII, p. 230.

2) *Muktākaṇaḥ Śivasvāmī kavir Ānandavardhanaḥ |*
prathām Ratnākaraś cāgāt sāmrājye 'vantivarmaṇaḥ ||

will zuerst so übersetzen, dass kein Widerspruch erscheint (*virodha-samādhāna*):

„Der den Feind, welcher eine durchaus abgerundete (eigentlich viereckige) Macht besass, welcher reich war an Fussgängern, Rossen, Wagen und Elephanten, und welcher (die Mittel der Politik) Bündniss und Krieg zur Anwendung brachte, trotzdem zu einem machte, dessen Unglück nicht schwand.“ Etwas freier übersetzt: Der den Feind trotz seiner durchaus abgerundeten Macht, trotz der Fülle seiner Fusssoldaten, Rosse, Wagen und Elephanten, und trotz des geschickten Operirens mit Bündniss und Krieg immerfort in Nachtheil versetzte.

Der Widerspruch entsteht, wenn man die Wörter auf das Schach deutet: „Der den Feind, der vollkommen quadratische Gestalt hatte, der voll von Fusssoldaten, Rossen, Wagen und Elephanten stand, der die Gestalt einer Verbindung (von zwei Theilen) hatte[1]), doch nicht zum Schachbrett (*aṣṭāpada*) machte.“

Die Erwähnung der Schachfiguren: Fusssoldaten, Rosse, Wagen[2]) und Elephanten beweisen, dass mit *aṣṭāpada* das Schachbrett *caturaṅgaphalaka,* wie der Commentator Alaka[3]) das Wort erklärt, gemeint ist. Für diejenigen, welche die indische Kunstpoësie kennen, bedarf es nicht der Erklärung, dass der Doppelsinn beabsichtigt ist; doch will ich darum nicht unbemerkt lassen, dass unser Vers zwischen mehreren anderen gleich gekünstelten steht.

Die nächste Erwähnung des Schachs findet sich in Rudraṭa's Kāvyālaṅkāra. Dieser Schriftsteller gehört dem 9. Jahrhundert an und lebte wahrscheinlich unter Avantivarman's Nachfolger Śaṅkaravarman (884—903 n. Chr.), wie ich in der Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, II, 154 f. wahrscheinlich zu machen gesucht habe. Im 5. Adhyāya des Kāvyālaṅkāra werden die Versspielereien erklärt; ihre Aufzählung findet sich in v. 2 und 3, von denen uns hier nur v. 2 angeht:

tac cakra-khaḍga-musalair bāṇāsana-śakti-śūla-halaiḥ |
caturaṅgapīṭhaviracita-ratha-turaga-gaj-ādipada-pāṭhaiḥ ||

(Mit Versen, die die Gestalt von) Rad, Schwert, Keule, Bogen, Lanze, Dreizack und Pflug haben, die zu lesen sind nach den Schachbrettfeldern des Wagens (*ratha*), Rosses (*turaga*), Elephanten (*gaja*) etc.[4])

---

1) Das Schachbrett war also zum Zusammenklappen eingerichtet.

2) Wagen und nicht Nachen wie in späteren Schachquellen.

3) Die Herausgeber des Textes in der Kāvyamālā identificiren diesen Alaka, Sohn des Rājānaka Jayānaka, mit dem gleichnamigen Mitverfasser des Kāvyaprakāśa. Wenn das richtig ist, dann würde der Commentator etwa dem 12. Jahrhundert angehören.

4) Der Commentator Nami (schrieb 1069 n. Chr.) erklärt *caturaṅgapītha* mit *dyūtakāri-vidita-caturaṅgaphalaka* „das den Spielern bekannte Schach-

Nun werden Beispiele für diese einzelnen Kunststücke gegeben. Wir beginnen mit dem zweiten, dem *turagapadapāṭha* oder Rösselsprung (v. 15). Der Vers ist eine Art Anuṣṭubh, deren 32 Silben alle lang sind. Jede derselben denkt man sich auf ein Feld des halben Schachbrettes geschrieben. Das Kunststück besteht nun darin, einen solchen Vers auszudifteln, dass, wenn man die Silben nach dem Rösselsprung zusammenliest, derselbe Vers heraus kommt, wie wenn man sie in der natürlichen Reihenfolge liest. Also wie in folgendem Diagramm

से 1	ना 30	ली 9	ली 20	ली 3	ना 24	ना 11	ली 26
ली 16	ना 19	ना 2	ना 29	ना 10	ली 27	ली 4	ली 23
ना 31	ली 8	ना 17	ली 14	ले 21	ना 6	ली 25	ना 12
ली 18	ली 15	ली 32	ना 7	ना 28	ना 13	ना 22	ली 5

gezeigt ist, in dem die aufeinanderfolgenden Felder des Rösselsprungs mit den fortlaufenden Zahlen bezeichnet sind.[1]) Macht man die Probe, so wird man finden, dass auf beiderlei Weise gelesen derselbe Vers herauskommt. Man erlasse mir den Vers zu übersetzen: er hat soviel Sinn, wie dergleichen künstliche Verse überhaupt haben können, und wer ihn zu entziffern wünscht, mag Nami's Commentar nachlesen. Uns interessirt hier nur die Thatsache, dass in dem indischen Schach des 9. Jahrhunderts der Springer dieselben Züge machte wie in unserem Schach.

Jetzt nehmen wir den *rathapadapāṭha* (v. 4). Der *ratha* Wagen entspricht unserem Thurm; er kann in gerader Linie alle Felder erreichen. Die Silben werden nun so vertheilt, dass der Thurm sie der Reihe nach trifft, ohne ein Feld zu überschlagen

---

brett". Das „etc." erklärt er mit *nara*, womit hier die *patti*, unsere Bauern gemeint sind. Den König und den Mantrin erwähnt er also nicht.

1) Das Diagramm ist dem in der Ausgabe des Textes in der Kāvyamālā Tafel 6 gegebenen nachgebildet, wo statt der Zahlen die *akṣara* von *ka* bis *sa* gegeben sind. Die Rösselsprünge scheinen sehr beliebt gewesen zu sein, da der Commentator Nami einen Śloka angiebt, welcher die Felder des Schachbrettes durch *akṣara ka — sa* bezeichnet. Die Reihenfolge des Rösselsprunges wird durch die Reihenfolge der *akṣara* bezeichnet. Da Nami einen früheren Commentar benutzt hat, so ist jener versus memorialis wahrscheinlich nicht von ihm gemacht, sondern nur citirt; er geht also wohl in frühere Zeit zurück.



oder zweimal zu berühren, wie aus folgendem Diagramm ersichtlich sein wird:

ह् 1	ती 2	च्छि 3	ता 4	सु 5	रै 6	स्व 7	क्षे 8
या 16	य 15	मा 14	म 13	म 12	मा 11	य 10	या 9
म 17	हि 18	षं 19	पा 20	तु 21	वो 22	गौ 23	री 24
सा 32	य 31	ता 30	सि 29	सि 28	ता 27	य 26	सा 25

Man sieht, dass das Kunststück beim *rathapadapāṭha* nicht ganz so halsbrecherisch ist, wie bei dem Rösselsprung; es brauchen nur der zweite und vierte Pāda des Śloka so eingerichtet zu sein, dass sie von vorn und hinten gelesen gleichlautend sind.

Zuletzt besprechen wir den *gajapadapāṭha* (v. 16), über den wir uns an dem folgenden Diagramm klar zu werden versuchen wollen. Die eingeschriebenen Zahlen entnehme ich dem Commentar.

ये 1	ना 3	ना 5	धी 7	ना 9	वा 11	धी 13	रा 15
ना 2	धी 4	वा 6	रा 8	धी 10	रा 12	रा 14	जन् 16
किं 17	ना 19	ना 21	ग्रं 23	ना 25	कं 27	ग्रं 29	ते 31
ना 18	ग्रं 20	कं 22	ते 24	ग्रं 26	ते 28	ते 30	जः 32

Nach den Zahlen muss man den Vers zusammenlesen, um denselben Vers wie in der natürlichen Reihenfolge zu erhalten. Danach wäre also der Gang des Elephanten so gewesen, dass er immer ein Feld geradeaus vor- und darauf eins diagonal zurückgezogen worden wäre, bis er an das Ende der zwei horizontalen Reihen gelangte, um dann in der 3. und 4. Reihe dasselbe Spiel zu wiederholen.

Ziehen wir nun Albērūnī's Angabe über das Schach heran, wie sie in Dr. A. v. d. Linde, Quellenstudien zur Geschichte des Schach-

spiels, Berlin 1881, p. 257 in Sachau's deutscher Uebersetzung, und in des Letzteren Alberūnī's India I, 183—185 in englischer Uebersetzung vorliegt. Danach lassen die Inder „auf dem Schachbrett den Elephanten um ein Feld, wie den Fussgänger, geradeaus gehen, nicht aber nach den übrigen Seiten hin, ausserdem nach der Richtung aller vier Winkel, wie den *farsān.* Sie sagen, diese Felder seien die Plätze für die Extremitäten des Elephanten, d. i. für den Rüssel und die vier Füsse". Danach kann also der Elephant in der Diagonale auf die vier anliegenden Felder, aber parallel zu den Seiten des Schachbrettes nur auf das nächste vorwärts gehen. In unserem Verskunststück geht der Elephant ebenso nur auf das nächste Feld geradeaus und diagonal nur nach rechts ein Feld zurück. Es folgt daraus nicht, dass er die anderen Bewegungen in der Diagonale nicht machen konnte; denn da mit dem Elephantenzug alle Felder der vier Reihen erreicht werden sollten, so war die in dem Verse illustrirte Art zu ziehen die einzig mögliche. Auffällig ist, dass nach unserem Diagramm der Elephant, wenn er das letzte Feld rechts in der zweiten Reihe erreicht hat, nicht geradeaus auf das entsprechende der dritten Reihe geht, sondern auf das erste Feld links in der dritten Reihe. Ich glaube nicht, dass dies eine Spielregel war, sondern die Verskünstler mussten sich diese Abweichung erlauben, weil sie sonst den zweiten Halbvers, also 16 Silben, nur aus zwei verschiedenen Silben hätten bauen müssen. In der ersten Vershälfte konnten sie sechs verschiedene Silben verwenden, in der zweiten wären nur zwei erlaubt gewesen: das verlangte zwar nicht geradezu eine Unmöglichkeit, aber immerhin wäre das Kunststück sehr verschieden in den beiden Vershälften geworden und das mag dazu geführt haben, lieber beide Vershälften gleich zu behandeln, d. h. die Spielregel nicht in aller Strenge durchzuführen.

Dass nur zwei verschiedene Silben in dem letzten Halbverse hätten verwendet werden können, wenn man den Elephantenzug von dem Ende der zweiten Zeile hätte spielgerecht fortsetzen wollen, lässt sich leicht an folgender Figur zeigen.

1	2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15	16
17 (31)	18 (29)	19 (27)	20 (25)	21 (23)	22 (21)	23 (19)	24 (17)
25 (32)	26 (30)	27 (28)	28 (26)	29 (24)	30 (22)	31 (20)	32 (18)

Man denke sich die Silben des Verses wie bisher auf die Felder des Schachbrettes der Reihe nach geschrieben und wie im umstehenden Diagramm mit den fortlaufenden Zahlen 1—32 bezeichnet. Soll nun der Elephant von 16 aus in die 3. und 4. Reihe nach der Spielregel gelangen, so müsste er auf 24 und dann auf 32 gezogen werden, wenn kein Feld frei bleiben sollte.[1]) Von 32 aus müsste er dann auf 23 diagonal zurück und von da auf 31 geradeaus vorwärts gehen, und so fort bis er auf 25 anlangte. Die Felder, die er so der Reihe nach einnehmen würde, sind durch die eingeklammerten Zahlen bezeichnet. Da nun die oberen Zahlen die natürliche Reihenfolge der Silben bezeichnen und die unteren, die nach dem Elephantenzug gelesenen, und da auf beide Arten derselbe Vers herauskommen muss, so folgt, dass auf die Felder, die durch die zusammenstehenden Zahlen, z. B. 17 (31), bezeichnet sind, dieselbe Silbe kommen müsste, also auf 17 und 31 stände dieselbe Silbe. Sucht man sich so die Felder mit gleicher Silbe zusammen, so findet man:

$$17 = 31 = 20 = 25 = 32 = 18 = 29 = 24, \text{ und}$$
$$19 = 27 = 28 = 26 = 30 = 22 = 21 = 23.$$

Auf den durch die erstere Linie bezeichneten Feldern dürfte also nur eine Linie stehen, und ebenso wäre auch nur eine Silbe für die Felder der zweiten Reihe zulässig. Mithin müsste der zweite Halbvers aus nur zwei verschiedenen Silben gebaut werden und zwar nach dem Schema: *a a b a b b b a*, *a b b b a b a a*, während der erste Halbvers das zwar sehr schwierige aber nicht unmögliche Schema: *c d d e d f e g*, *d e f g e g g h* hat.

Nun könnte man fragen, warum der Elephant erst durch die beiden ersten Reihen und dann erst durch die beiden folgenden geführt wurde, warum er nicht nacheinander die Felder 1 9 25 32 einnahm. Der Grund ist folgender. Da der Elephant nicht in gerader Linie zurückgehen kann, sondern nur in der Diagonale, so hätte er eine Anzahl Felder überhaupt nicht berühren können; das beabsichtigte Kunststück wäre also gar nicht möglich gewesen. Also bei der von Albērūnī bezeugten Spielregel konnte mit dem Elephantenzug gar kein anderes Schachverskunststück gemacht werden als dasjenige, welches Rudraṭa illustrirt hat.

Albērūnī spricht von zwei Arten des Schachs in Indien. Die erste Art ist offenbar das Zwei-Schach; in diesem war die oben beschriebene, von der arabischen verschiedene Art den Elephanten zu ziehen üblich. Die übrigen Figuren zogen wie im arabischen Schach, also der *ratha* wie der *rukh* (رخ), d. h. wie unser Thurm, wie wir oben angenommen haben. Im indischen Vier-Schach hatte der

---

1) Denn, wäre er zuerst diagonal auf 23 gegangen, dann wären zwei Felder frei geblieben, weil er in der den Seiten parallelen Richtung weder nach rechts oder links noch rückwärts gehen kann.

ratha die Bewegung des arabischen Elephanten, d. h. er übersprang ein Feld in der Diagonale und der Elephant zog wie unser Thurm. Mit diesem Vier-Schach hatte dasjenige, welches sich aus Rudraṭa's Schachverskunststücken ergiebt, nichts zu thun, und ist also in Indien vorläufig das Zwei-Schach zuerst beglaubigt. Doch genügt dies nicht um zu beweisen, dass das Vier-Schach eine spätere Erfindung sei. Für die Ursprünglichkeit des letzteren liesse sich geltend machen, dass die indische Politik immer gleichzeitig vier Mächte ins Auge fasst, nämlich den *vijigīṣu*, den *amitra*, den *madhyama* und den *udāsīna* (Kāmandaki VII, 20; Manu VII, 155), was seinen Ausdruck in den vier Parteien des Vier-Schachs fände. Aber mit aprioristischen Gründen lässt sich hier nichts entscheiden.

Noch eine Bemerkung über die Verbreitung des Spiels. Rudraṭa lebte in Kaśmir gegen 900 n. Chr.; Albērūnī, der seine Indica im Sommer 1030 schrieb, war nicht über das Punjab hinaus gekommen[1]), und Nami, der seinen Commentar aus dem Jahre 1125 Vikr = 1069 n. Chr. datirt, lebte in Guzerat.[2]) Daraus können wir entnehmen, dass im 11. Jahrhundert das Zwei-Schach, wie wir es im Obigen kennen gelernt haben, im westlichen und nordwestlichen Indien bekannt war.

Die Resultate unserer Untersuchung sind also folgende:

1. Das Schachspiel wird in Indien zuerst erwähnt in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts von dem Kaśmirer Ratnākara, und zwar nennt derselbe speciell die Figuren: Fusssoldat, Pferd, Wagen (nicht Nachen) und Elephant.

2. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts oder gegen Anfang des 10. erwähnt Rudraṭa, ebenfalls ein Kaśmirer, das Schach *caturaṅga.* Er erwähnt dieselben Figuren wie Ratnākara. Das Schach muss schon ganz allgemein bekannt gewesen sein, weil es zu Verskunststücken benutzt wurde, und zwar zu dem Rösselsprung, dem Wagen- und Elephantenzug. Das Schach war dasselbe Zwei-Schach, das Albērūnī 1030 n. Chr. beschreibt: das Pferd zog wie unser Springer, der Wagen wie unser Thurm und der Elephant wahrscheinlich wie unser König, nur dass er in gerader Richtung weder seitwärts noch rückwärts, sondern nur vorwärts gehen durfte.

3. Im 11. Jahrhundert war dies Zwei-Schach im ganzen westlichen und nordwestlichen Indien bekannt.

---

1) E. Sachau, Albērūnī's Indica, Preface, XIII.

2) Nami benutzte zwar ältere Commentare, die vielleicht aus Kaśmir stammten. Wenn aber die von Rudraṭa für seine Kunststücke zu Grunde gelegten Schachregeln von den in Guzerat üblichen abgewichen wären, würde Nami wohl für seine Landsleute eine erklärende Bemerkung haben einfliessen lassen.

Zu den marokkanischen Piutim.

Von

David Kaufmann.

Die von Zenner (ZDMG. XLIX, 560 ff.) beschriebene Liederhandschrift ist marokkanischen Ursprungs und stammt unzweifelhaft aus dem Jahre 1814. Die Datirung אב"ל יש"ראל enthält eine Anspielung auf eine Landestrauer, deren Gründe noch aufzusuchen sind, umfasst aber sicher jeden Buchstaben dieses Chronostichs, da um der zwei Buchstaben ש und ב willen, wenn nur diese gerechnet werden und 1542 ergeben sollten, nimmermehr zwei so absichtsvolle sinngebende Worte gewählt worden wären. Die lateinischen Lettern auf dem Einbande, in denen der Besitzer und Besteller der Handschrift genannt wird, belehren genugsam darüber, wie weit wir hier von der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entfernt sind. Zaqen ist allerdings kein Vorname, aber Ben-Zaqen oder Ibn-Zaqen ist ein Familienname. Der Abraham b. Iehuda ha-zaqen, der hier vermuthet werden soll, ist schon als Karäer (s. Steinschneider, cat. libr. hebr. Academiae Lugduno-Batavae Nr. 1 p. 1 ff.) von vornherein als ausgeschlossen zu betrachten.

Aber es bedarf des Hinweises auf diese äusseren Merkmale nicht, die allerdings durch die Jugend des Papiers und der Schrift allein schon entscheidend sind, die Betrachtung der wenigen über den Inhalt bekannt gewordenen Angaben genügt, die Handschrift vom Anfang unseres Jahrhunderts, genau wie es die äussere Bezeugung fordert, zu datiren. Wenn der Beweis erbracht werden kann, dass einer der darin vertretenen Dichter noch im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts gewirkt hat, dann sind wir des angeregten Zweifels, wie die ausdrückliche Datirung zu deuten ist, mit Einem Schlage überhoben.

Diese Jugend raubt aber dem Codex nichts von seiner Bedeutung. Marokko ist für die jüdische Litteraturgeschichte so sehr die dunkelste Provinz des dunkeln Erdtheils, dass schon als Sammlung von Poesieen marokkanisch-jüdischer Dichter die Handschrift einen hohen Werth beansprucht. Wenn das jüdische Schriftthum überhaupt von der Aufschliessung Marokko's noch eine reiche Ernte und gar mannigfache Ergänzung zu erwarten hat, da sicherlich

noch manche verloren geglaubte Werke, besonders der spanisch-arabischen Epoche dort vollständig erhalten geblieben sind, so ist für die Geschichte der synagogalen und der hebräischen Poesie im Allgemeinen vollends für Marokko noch Alles zu thun. Hier hat selbst Leopold Zunz aus Mangel an Handschriften aus diesen Gebieten die Arbeit der späteren Forschung überlassen müssen, die auch seine Angaben über den Ritus jener Länder (die Ritus des synagogalen Gottesdienstes p. 53 f.) wesentlich zu bereichern in der Lage sein wird. Die Feststellung der Akrosticha, die, wie ich aus meiner eigenen grossen marokkanischen hebräisch- und hebräisch-arabischen Liedersammlung weiss, gewöhnlich vor den einzelnen Gedichten angegeben werden, wird eine Reihe von Namen ergeben, die der jüdischen Litteraturgeschichte fortan werden einverleibt werden müssen.

Zenner's Mittheilungen selber (p. 573) lassen drei oder vier verschiedene Dichter hervortreten, von denen zwei auch mit unseren jetzigen Mitteln bereits zeitlich näher bestimmt werden können. Denn nicht auf Einen Verfasser, sondern auf drei, resp. vier beziehen sich die Akrosticha, die Zenner als verschiedene Namensformen eines und desselben Dichters auffassen zu dürfen glaubte.

Jakob בן צור ist nicht mit dem Jakob אדהן identisch, dessen arabisch-hebräisches Gedicht uns p. 574/76 vorgelegt wird. Jakob Ibn Zur ist vielmehr einer der bekanntesten Rabbiner Marokko's, von dessen Thätigkeit wir ganz besonders seit den werthvollen Publicationen Abraham Annaqawa's Kenntniss haben. Aus dem zweiten Theile des 1869 und 1871 in Livorno erschienenen Responsenwerkes Kerem Chemer (כרם חמר) dieses Gelehrten allein lässt sich ein Bild von der rabbinischen und litterarischen Bedeutung Jakob b. Ruben Ibn Zur's gewinnen, der über ein halbes Jahrhundert lang bis nach dem Jahre 1751 in den Gemeinden Marokko's eine führende Stellung einnahm[1]). Mehr aber noch könnte aus der in Berlin[2]) vorhandenen Handschrift der Sammlung seiner Episteln, genannt לשון למודים ein abgerundetes Bild seiner Persönlichkeit sich herstellen lassen. Jabez, wie er nach den Anfangsbuchstaben seines Namens sich schrieb und genannt wurde, war aber auch wie mehrere Abkömmlinge der Familie Ibn Zur ein fruchtbarer synagogaler Dichter. In der kleinen Sammlung marokkanischer Trauergesänge für den Erinnerungstag der Zerstörung Jerusalems (קינות לט"ב), die ich handschriftlich besitze, trägt manche Kinna in ihrem Akrostichon das Zeichen seiner Urheberschaft.

Noch weniger darf Jakob b. Josef אלמאליח mit Jakob אדהאן zusammengeworfen werden. Unter den Mäcenen, denen Abraham Annaqawa die Herausgabe seines Responsenwerkes dankt, erscheint auch Josef b. Ahron Almâliḥ. Ich erblicke in ihm den Enkel

1) Steinschneider, Hebr. Bibliographie 16, 33.
2) Steinschneider, Verzeichniss der hebr. Handschriften Nr. 54 p. 29 ff.

unseres Dichters, dessen Lebenszeit dadurch feststeht, dass in meiner Sammlung von Klageliedern seine Elegie auf die Leiden der marokkanischen Gemeinden aus dem Jahre 1790 sich findet, die wahrscheinlich auf die Verheerungen der nach dem im Jahre 1789 erfolgten Tode Sultan Mulei Sidi Mohammed's eingetretenen Kriege anspielt. Wegen des geschichtlichen Inhalts dieses Gedichtes sowohl als wegen der Sicherheit, mit der es die Frage der Datirung der marokkanischen Piutimsammlung entscheidet, möge dieses Klagelied hier im Anhange eine Stelle finden.

Jakob אדהאן ist sicherlich ein Glied der in der jüdischen Litteraturgeschichte durch Salomon Adhan bekannten Familie Adhan oder ad-Dahân. Mose אדהאן ist uns durch sein rabbinisches Gutachten aus dem zweiten Drittel des Monats Ijjar 1732 (בשליש אמצעי לאייר ש' בתמי"ם לפר"ק) bekannt (s. כרם חמר II 40ª). Ich erkenne in ihm den Dichter eines Klageliedes für den 9. Ab, das ich wegen seiner bemerkenswerthen Klangfülle und poetischen Kraft aus meiner Sammlung hierher stelle. Es ist durch das Akrostichon des Autornamens sichergestellt.

f. 40ª קינה סי'משה אדהאן

זרים צרים נכרים · עמדו למולי
ערכו דרכו קשתם · ויציבו לי
זרים

מעיר שעיר נזעקו · רכב גם פרשים
לצור מצור חשקו · על עיר קדושים
אצו חצו נצו · על עם פרושים
דמו למו להשחית · חלקי זבולי
ערכו

שרקו חרקו שנם · עלי מריעי
דבקו דלקו בלשונם · עיר שעשועי
מימי גומא אגמא · היה דמעי
אולי עלי יפקוד · רוע מעלי
ערכו

המו קמו גבורי · לצאת השערה
שלפו חשפו בחורי · חרב מתערה
שובו שובו קרבו · אמרו אבירי
לצור יצור יחונן · הדר כלילי
ערכו

אבו עזבו נערים · עצת מוריהם
חלו נפלו גבירים · ביד עוכריהם
דות הות נות · לפני שוביהם
נאר פאר הדרי · עון פלילי
ערכו

הון תחון ותרחם · קומה עצומה
זֹדים מורדים פשׂחֿם (Thr. 3, 11) · היו לשמה
קֹדוֹשׁ תדוֹשׁ בהדוש · מתבן לשמה
חיל צירי וחבלי . ישוב לחילי
קדוש

Der Vorname Malka ist ein so gewöhnlicher, dass er für sich allein nicht näher bestimmt werden kann. Jedenfalls ist er von Jakob Adhan verschieden und in der Handschrift nur als derjenige angegeben, der Jakobs hebräische Verse arabisch nachgedichtet hat.

Nach Marokko verweist die Handschrift aber auch, abgesehen von den inneren Kennzeichen des Dialektes, die hebräische Transscription des Arabischen. Es ist dieselbe, deren Eigenthümlichkeiten auch bereits aus den Responsen zu erkennen waren, die an mehreren Stellen der Sammlung כרם חמר, z. B. II, Nr. 160—1 mitgetheilt erschienen[1]). Es ist dieselbe Mischsprache, die hier in der Prosa, wie dort in der Poesie uns entgegentritt. Wenn schon eine Umschreibung in arabische Charaktere versucht werden soll, dann wird es gut sein, in diesen Stücken schon äusserlich durch die Schrift eine klare Scheidung der hebräischen Bestandtheile vorzunehmen, damit Verwechselungen ausgeschlossen bleiben, die den Sinn verändern. So war bei Socin und Stumme (ZDMG. XLVIII, 35) zu schreiben: ينزمعو ليبـود מן כול עיר וכפר, das heisst dann aber nicht „aus den entferntesten Gegenden" (p. 38), sondern, was Zenner nicht hätte fraglich bleiben sollen, aus Stadt und Dorf zumal. Zenner, der durch die grössere und kleinere Schrift Arabisch und Hebräisch scheiden wollte, hätte in dem Gedichte des Salomo Ibn Ghozlân gleich in der Ueberschrift לעושר ותורה klein schreiben müssen. Dagegen war in Z. 1 daselbst עלא שולחאן פי סעודה oder noch klarer على שולחאן في סעודה zu setzen. Aus demselben Grunde und schon der Analogie mit allen übrigen Strophen des Gedichtes zu Folge haben die Schlusszeilen von V. 16 und 17 als hebräisch zu gelten. Für לאיש muss לא יש angenommen werden, was

1) Vgl. z. B. die Schreibung in Nr. 161: אור רזאל אור נסא = او رجـل او نسـا, wo ج durch ז transscribirt erscheint. Umgekehrt tritt für ز manchmal ג ein, wodurch im Eingang des Elialiedes bei Zenner p. 563 עזיג אלאח אליהו als = عزيز الاه אליהו sich ergiebt. Auch die Schreibung des Artikels durch blosses ל ist hier die Regel. In einer Oxforder Handschrift, die für die Rechtschreibung in Scheidebriefen eine Zusammenstellung marokkanischer Ortschaften und der Flüsse enthält, an denen sie liegen, erscheint: לקצאר כביר נהר ל(ו)קוס, was nichts Anderes als Al-Kasr oder Laxr el-kebir am Ued el-Kuss bedeutet, wo Gerhard Rohlfs 1864 (Reise durch Marokko, p. 8) 120 jüdische Familien antraf, s. A. Neubauer in Revue des études juives V 249.

bei sephardischen Juden häufig angewendet wird; für יגהיני muss mit cod. Br. Museum יגחמני gelesen werden. V. 17 scheint verderbt zu sein, wenn nicht ausnahmsweise dieser Halbvers auch als arabisch gelten soll und ولا فيهم من يسقيني zu lesen ist. V. 22 muss lauten: ידידי אל תקח הגדי[1] כי הוא כחוש בשרא. רחוש war wohl nur Druckfehler. Heute gilt es Fische und Braten aufzutragen, aber nicht von Ziegen, deren Fleisch zu mager ist.

In dem akrostichisch Jakob Adhan חזק gezeichneten Stücke muss der Schlussvers, da der Endreim der Strophen auf דר ausgeht, statt יתעלה ויתגדל nach dem Kaddischgebete יתעלה ויתהדר lauten. Bei דר in Strophe 9, das Zenner unverständlich übersetzt, ist nicht von Perlen die Rede, sondern Gott selber bezeichnet sich bei dem kühnen Dichter nach Jes. 63, 9 als den, der seit Israels Verbannung selber nicht an seiner alten Stelle weilt oder wohnt.

Anhang.

Jakob Almâliḥ's Klagelied auf die Zerstörung der marokkanischen Gemeinden im Jahre 1790.

f. 95ª קינה ה׳ אלילה אלכה סי׳ יעקב אלמאלית חזק בשנת נתק[2].

גולת מערב לשברך נשכח שבר ירושלים

לשברך

יעקב וישראל איכה לבוזזים · ניתן למרגיזי אל
שפלים נבזים · כרחל לפני גוזזים[3] · איך
נפלו עדי היו מרנים רגלים

לשברך

ערכי קינים ויללות · ספק כפים · יום באו
הסוללות · חלו ידים · אוי לעינים · שכך
רואות וגם תצלינה אזנים

גולת

קראי נא אל תחשוכי הריני קולך · ומררי בבכי כי
בא בגבולך · צר וחולק שללך[4] · לראש כל
גבר רחם רחמתים

גולת

בנות ישראל איכה · שם צר לְחָגָא · כל כבודה
הרכה והענוגה · איכה אבלה פגה · איש
אשר לא נעלה · בין המשפתים

גולת

1) Der Punkt in manchem Buchstaben (p. 567 n. 2) ist einfach ein ׳, das sog. יוד מובלע der Handschriften, das speciell in der sefardischen Currentschrift zum Punkt zusammengeschrumpft ist. Vgl. Steinschneider, Cat. Monacensis I, 1, p. 25.

2) = 1790. 3) Jes. 53, 7. 4) Zach. 14, 1.

אֹחי בואו לתנות ואל תאיצו · לנחמני על בנות
נעו וגם נצו · ומֹן גֹו יגורֹשו[1] · ממעונותם
עד אחר הרחים

גולת

לֹי יהמו יתמרמרו מעי גם גופי · הזאת העיר
שיאמרו כלילת יופי · איכה היתה לדופי ·
תיטואן[2] חמודה נאוה כירושלים

[גולת]

מֹמשק חרול נמשלה קריה עליזה · עיר פאס[3]
המהוללה · היתה לבזה · השמנה אם
רזה[4] · היית דמית לאדמה וגם לצבויים[5]

[גולת]

אֹיך עיר מגדל ומבצר בחן ועופל · לקח וגם ירש
צר · אולם הר נופל · והיום טחים תפל[6] ·
אנשיה בארץ לא טבעה מים

גולת

לֹשוד העיר גדולת רבת מעלה · היתה אלה
נובלת · מעי מפלה · היא העיר הגדולה[7] ·
מכנאסא[8] הכלולה בעדי עדיים

גולת

ידו פרש צר על כל מחמדיה · פרט פֶּרֶט אין אשכול
בכל יושביה · איך נבעו מצפוניה[9] · הפשיט
עדייה מראש ועד רגלים

גולת

הֹנון משמי ערץ הבט תלאות · צר כי מרום לארץ
השפיל כל גאות · איך היו למשאות · הרע
אויב בקדש לקו כפלים

גולת

הֹרפה שברה לבי יום זה ואנושה · על אילת אהבים
תורה קדושה · איך ביד זר נרמסה · אויבים
נתנוה בעד נעלים

גולת

---

1) Job. 30, 5. 2) Tetuan 3) Fes. 4) Num. 13, 20. 5) Hos. 11, 8. 6) Ez. 13, 8. 7) Gen. 10, 12. 8) Mikenes oder Miknasa. 9) Obadja 1, 6.

זֹוהר אותיותיה כהו ואפלו · יריעותיו אוה צר למושב
לו · כסאו והדום רגלו · טלאי גם לאוכף[1]
לשקים בלויים

גולת

קֹרבי יהמה בלבי יבער כלבת · בזוכרי על משכבי
שוד העיר רבת · איכה משושה שבת · וכל
הדרה השליך אל משמים

גולת

שנת לעיני לא אתנה ותנומה · מנהי לא אחדלה
כי צר בן אמה[2] · אמר ידינו רמה[3] · והבט
בחימה על הברכיים

גולת

נֹתק הוא נגע בתים · נגע בגדים · קשת גבורים
חתים · כל מחמדים · נת(ס)[צ]ו נותרו שדודים ·
ועניים מרודים · מוכים ודווים

גולת

קֹומה יה באסף · זעם ועברה · גבורתך עוררה
שיתה להם מורא · ושה פזורה[4] · קבץ
בחמלה אל תוך ירושלים תם
ושה פזורה תם

1) = Sattel. 2) = Ismael, der Islam, vgl. Zunz, Synagogale Poesie p. 444 ff. 3) Deut. 32, 27. 4) Jer. 50, 17.

Die philologische und die historische Methode in der Assyriologie.

Von

P. Jensen.

Im 2. Heft des letzten Bandes dieser Zeitschrift hat Lehmann auf p. 301 ff. eine Besprechung von Bd. III, 1 der von E. Schrader in Verbindung mit L. Abel, C. Bezold, [P. Jensen], F. E. Peiser und H. Winckler herausg. Keilschriftlichen Bibliothek veröffentlicht, in der er meine Bemühungen im Allgemeinen sehr anerkennend beurtheilt, dieses Lob aber mit einem so gewichtigen und so kräftig geäusserten Tadel des überlegenen Methodikers und Sachverständigen compensirt, dass ich ihn schon im Interesse der K. B. nicht unberücksichtigt lassen kann.

Nach Lehmann l. c. p. 302 „zeige ich mich mehr und mehr geneigt, Fragen von lediglich oder überwiegend historischer Natur rein philologisch zu behandeln, resp. wo in einer Untersuchung philologische und historische Gesichtspunkte gleiche Berücksichtigung und gegenseitige Abwägung verlangen, die Entscheidung lediglich nach specifisch philologischen Gesichtspunkten zu treffen.“ Ich soll „ganz ausser Acht lassen, dass auch die Geschichtsforschung ihre besonderen Methoden und Erfordernisse habe, mit denen nicht zu spielen sei“ und dieser „Fehler meiner Methode“ sei „durchgehend“. Es sei daher „Zeit, ehe dies Uebel weiter um sich greife, energisch dagegen Verwahrung einzulegen.“ Der historische Theil der K. B. ist u. A. dazu bestimmt, dem Historiker und Geschichtsfreunde, der kein Assyrisch versteht, möglichst correcte Uebersetzungen von Texten zu liefern, die er selbst nicht versteht. Sie sollen ihm das Original ersetzen. Ist Lehmann's markiger Protest begründet, entstelle ich also — denn darauf kommt sein Vorwurf hinaus — die Geschichte, weil ich der Philologie ein Recht einräume das ihr nicht zukommt, dann sind meine Uebersetzungen in K. B., trotzdem Lehmann sie lobt, für Laien ein Gift, das sie ängstlich zu meiden haben. Ich habe daher Veranlassung dazu, Lehmann's Behauptung darauf hin zu prüfen, ob sie so motivirt ist, wie sie es, nach seinen volltönenden Worten zu urtheilen, zu sein scheint.

Vier Punkte führt Lehmann als Belege dafür an. Lassen wir sie in umgekehrter Reihenfolge wie bei Lehmann Revue passiren.

Es ist (auch von mir) schon viel Irrthümliches über das assyrische (*aḫu*) *talîmu* (oder *tâlimu*) gesagt worden. Dass es einen Bruder bezeichnet, wissen wir. Ueber die besondere Art des dadurch ausgedrückten Verhältnisses aber gehen die Ansichten auseinander. Das Wort ist von Belang für die Feststellung des zwischen Sardanapal-*Aššurbanaplu* und Sammuges bestehenden Verwandschaftsverhältnisses, da sich die beiden gegenseitig *talimu* nennen. Auf p. 197 des von Lehmann besprochenen Buches habe ich eine alte Ansicht, dass es Zwillingsbruder bedeutet, wiederholt und dabei geirrt. Dafür trifft mich der oben angedeutete Tadel Lehmann's. Mit welchem Rechte, entgeht mir vollständig, da ich keinen historischen oder sonstigen nicht philologischen Grund aufzuweisen im Stande bin, der meine Uebersetzung verböte, noch auch einen, der Lehmann's Uebersetzung „legitimer Bruder" empföhle. Lehmann als der Tadler hätte ihn bringen müssen. Was bringt er? Zunächst Etwas, das mir unverständlich geblieben ist: Weil Assarhaddon *Šamaššumukîn* nach Lehmann schon im jugendlichen Alter für den babylonischen Thron bestimmt hat (p. 307), darum soll er kein frater uterinus *Aššurbanaplu's* gewesen sein. Das ist mir zu hoch. Er argumentirt dann weiter:

„*Asurbanabal*", so sagt er, „hatte nach väterlicher Verfügung und sehr gegen den eigenen Willen [woher weiss Lehmann das?] den Bruder zum König von Babylonien machen müssen. So lange das friedliche Verhältniss andauert, bezeichnen sich die Brüder gegenseitig in ihren Inschriften als *aḫu talimu.* In den assyrischen Berichten über den von *Šamaššumukîn* gegen seinen Bruder angezettelten grossen Aufstand tritt an die Stelle des *talimu* ausnahmslos *lâ kînu.* Das kann an und für sich sowohl *iniustus* wie *illegitimus* heissen. Da nun der Assyrer sich als Wohlthäter seines Bruders aufspielt, dem jener mit schnödem Undank gelohnt habe, so wäre die Bezeichnung „mein ungerechter leiblicher Bruder" von gar beweglicher Wirkung gewesen. *Talimu* und *lâ kînu* werden aber niemals in dieser Weise cumulirt; somit (sic!) ist klar, dass sie contradictorische Gegensätze sind, und demnach (sic!) *lâ kînu* das Gegentheil von *talimu* bedeutet. Der Zwang, den Bruder als legitim anzuerkennen, fiel für „*Asurbanabal*" weg, als er sich unbotmässig erwies. Und seiner wahren Herzensmeinung nach konnte er ihn nunmehr bezeichnen als illegitim und (natürlich schon deshalb) ungerecht und verworfen". (S. p. 307).

Ich habe dieser „einfachen historischen Erwägung, die gleichzeitig positiv die allein richtige Erklärung giebt" (so Lehmann) Nichts zur Beurtheilung hinzuzufügen. Die von mir gesperrten Wörter kennzeichnen sie ohne Commentar. Ich habe auch gar keine Neigung, in eine breite Diskussion dieser im Grunde genommen für den Historiker bisher ungeheuer gleichgültigen Frage

einzutreten, und beschränke mich daher darauf, zu bemerken, dass ich seit dem Erscheinen des in Rede stehenden Heftes, wie Lehmann auch mittheilt, anderer Meinung geworden bin, und im Anschluss an Delitzsch (s. Smith, Chaldäische Genesis p. 272 Anm. 1) dafür plaidirt habe, dass *talimu* Nichts weiter als „(leiblicher) Bruder" schlechthin bedeutet. Ich lasse es dahingestellt, ob dies richtig ist, möchte aber doch zur Würdigung der von Lehmann mit „einfachen historischen Erwägungen" verfochtenen Ansicht noch ein Weniges aus den Documenten von Neuem hervorheben: *Aššurbanaplu*-Sardanapal nennt in der Arbelainschrift nach Sammuges, seinem als *talimu* bezeichneten Bruder, 2 Brüder, die er lediglich als jüngere bezeichnet. Es hätte immerhin, falls *talimu*, wie Lehmann will, „legitim" hiesse, erwartet werden können, dass er die anderen beiden entweder auch als legitim oder als illegitim bezeichnete. *Ištar* wird in S. 954 die *talimtu* des *Šamaš* genannt und in einer Beschwörungsformel (IV R² 13, Nr. 2) wird ein Gott aufgefordert, seine Hände zu waschen, darauf die Götter, seine *talimu*'s. Gab es überhaupt göttliche illegitime Brüder und Schwestern der Götter? *Šamaš* nennt *Gilgamiš* *Ea*(?)*bāni*(?) gegenüber „den Freund, seinen *talimu*" (Haupt, *Nimrodepos* 15, 34), ihn, der sein eigentlicher Bruder gar nicht war. Denn wenn auch nach der poetischen Darstellung des *Gilgamiš*-Epos die Göttin *Arūru* beide geschaffen hat — wollte man den Ausdruck pressen, dann könnte man sie fratres uterini nennen und *talimu* bedeutete dann wenigstens auch einen frater uterinus — *Gilgamiš*'s Mutter ist die Königin *Rîmat-Bêlit*(!), *Ea*(?)-*bāni*(?) aber ist von keinem Vater erzeugt und von keiner Mutter geboren; er, der Doppelgänger *Gira*'s, des Gottes der Fluren und der Thiere darauf, ist von *Arūru* aus der Erde des Feldes gemacht. Demnach kann *talimu* den *Gilgamiš* nur im uneigentlichen Sinne als Bruder *Ea*(?)-*bāni*(?)'s bezeichnen. Lag es da nahe, ihn den legitimen, nicht näher, ihn leiblichen Bruder zu nennen? Wenn Lehmann die Beweiskraft dieser und ähnlicher Stellen dadurch aufzuheben sucht, dass er an ihnen *talimu* mit „Genosse", *talimtu* mit „Genossin" übersetzt (*Šamaššumkīn* I, p. 29), so ist das, wie Jeder sieht, ein verzweifelter Ausweg. Warum denn einem und demselben Worte zwei verschiedene Bedeutungen zuweisen, wo man mit einer auskommt? Dass, was bereits mehrfach für die Feststellung der Bedeutung von *talimu* verwerthet worden ist, im Samaritanischen חלים allgemein „Bruder" zu heissen scheint (Nöldeke) und im jerusalem. Targum אחין חל(א)מין schwerlich etwas Anderes als leibliche Brüder heisst, dürfte unter den oben erwähnten Umständen nicht ganz gleichgültig sein. Dass Lehmann (*Šamaššumukīn* I, 29) nicht an diese Bedeutung von אחין חל(א)מין glaubt, vermindert ihre Wahrscheinlichkeit kaum. Also: ein wirklicher Grund, der für Lehmann's Auffassung spräche, liegt nicht vor, weder ein „philologischer" noch ein „historischer." Es

dürfte daher Delitzsch's und meine Deutung des Wortes *talimu* kein geeignetes Angriffsobject für Lehmann sein und ganz ungeeignet, mir den Vorwurf zuzuziehen, dass ich der Geschichtsforschung ihre Rechte auf Kosten der Philologie verkümmere. Im Anschluss hieran noch eine Bemerkung: In K 5382[b] erwähnt Asarhaddon, dass er *Šamaššumukîn* dem *Marduk* und der *Ṣarpānîtu* geschenkt habe, was, wie Lehmann, anscheinend mit Recht, schliesst, sich darauf beziehen soll, dass er *Šamaššumukîn* für den babylonischen Thron vorausbestimmt hatte. Nun aber schenkte Nabopolassar laut der von Hilprecht, Babyl. Expedition I auf Pl. 32 f. veröffentlichten Inschrift (vgl. das Duplicat veröff. von Strassmaier in Z. f. Assyr. IV 129 ff.) seinen Sohn *Nabium-šumam-lîšir*, einen jüngeren Bruder Nebukadnezar's, dessen *talimu*, gleichfalls dem *Marduk*. Sollte der wirklich urspr. für den babylonischen Thron bestimmt gewesen sein? Uebrigens berührt es, was ich am Besten hier erwähne, etwas seltsam, wenn Lehmann (p. 306) bemerkt, dass ich etwas sehr spät zur Einsicht gelangt sei, dass es auch mit der Bedeutung „Zwillingsbruder“ für *talimu* Nichts sei, da bereits im Jahre 1889 ein Text vorgelegen habe, der diese Bedeutung ausschliesse, desshalb etwas seltsam, weil ich selbst, soweit ich weiss, zuerst Andere auf die Stelle aufmerksam gemacht habe, auch Lehmann selbst, der sie in seinem 1892 erschienenen *Šamaššumukîn* noch nicht kennt!

Ich komme zum dritten Einwand. In Babylonien herrschten einmal die *Kaššū*, ein allem Anscheine nach damit verwandtes Volk der *Kaššū* wohnte zu Sanherib's Zeit im Zagrosgebirge, ebenda in späterer Zeit, z. B. zu der Alexander's des Grossen, das der *Κοσσαῖοι*, in der Susiana das der *Κίσσιοι*. Einige Gelehrte glauben nun, in den Kossäern, andere in den Kissiern Verwandte der babylonischen *Kaššū* sehen zu dürfen. Erstere nennen diese deshalb Kossäer und zu diesen gehöre ich. Das zieht mir von Lehmann in einer Besprechung der K. B. den Vorwurf zu, dass ich eine geographisch-historische Frage rein philologisch behandle. Hiergegen muss ich protestiren. Zunächst schon deshalb, weil er in eine Besprechung der K. B., die auf die Mängel und Vorzüge dieses Werkes hinzuweisen hat, nicht hineingehört, da ich, wo ich dort einmal von Kossäern redete, durch Anführungszeichen andeutete, dass ich zu dieser „geographisch-historischen Frage“ keine Stellung zu nehmen die Absicht habe, weiter deshalb, weil ich diese nirgends philologisch behandle, überhaupt nirgends behandle, endlich deshalb, weil ich, wenn ich anderswo die *Kaššū* Kossäer genannt habe, dies in erster Linie gerade aus geographischen Gründen gethan habe, was für historische Gründe aber für Lehmann bei der Entscheidung über die Kossäerfrage in Betracht kommen, schlechterdings nicht zu ahnen vermag. Dort, oder wenigstens ungefähr dort, wo später die *Κοσσαῖοι* wohnen, hausten früher in assyrischer Zeit die *Kaššū*, die man doch wohl nicht von den babylonischen

Kaššū losreissen will, und bei ihnen wie in nördlich davon gelegenen Gegenden trifft man allem Anschein nach, wie Delitzsch so schön vermuthet hat (s. seine Sprache der Kossäer p. 29 ff.), denselben Königstitel, den die babylonischen *Kaššū* hatten. Daher nenne ich — ich sollte meinen, mit einigem Rechte — mit Delitzsch die babylonischen *Kaššū* „Kossäer". Dass die Kossäer ein räuberisches Bergvolk waren, die babylonischen *Kaššū* aber, wenigstens ihre Könige, die babylonische Cultur angenommen haben, ist doch wahrhaftig kein Grund gegen die Berechtigung dieser Benennung.

Nun braucht man aber desshalb nicht Oppert's, von Lehmann acceptirte, Meinung, dass die *Κίσσιοι* als Verwandte der *Kaššū* zu betrachten sind, zu verwerfen, wenn auch für deren Verwandtschaft mit ihnen bisher lediglich die Namensähnlichkeit angeführt worden ist und es mir unfasslich ist, wie sich Lehmann durch die auf Irrthümern[1]) und willkürlichen Annahmen basirende Polemik Oppert's gegen die so trefflich begründete Ansicht Delitzsch's hat überzeugen lassen können. So gut *Tabal*, תּוּבַל und *Τιβαρ-ηνοί*, so gut Doitsche, Daitsche, Deitsche etc. und Dütsche ein Volk sind, so gut könnte dies von den *Kaššū*, den *Κίσσιοι* und den *Κοσσαῖοι* gelten, und schon darum, d. h. darum, weil aus verschiedenen Gründen der Name eines und desselben Volkes in verschiedenen leicht von einander abweichenden Formen erscheinen kann, spielt der von Lehmann in Z. f. Assyr. VII, 328 ff. erörterte Umstand, dass griechisches *ι* ein paar mal durch babylonisches *a* wiedergegeben wird, in unserer Frage gar keine Rolle, gegen Lehmann, der meint, dass er beweise, dass im späteren Babylonisch *a* zu *i* wurde (aber höchstens werden konnte!) und demgemäss nur die *Κίσσιοι*, nicht aber die *Κοσσαῖοι*, zu den *Kaššū* zu stellen seien. Muss denn der Name der *Kaššū* den Griechen erst über Babylonien bekannt geworden sein? Auf rein philologischem Wege ist in der That die Frage nicht zu lösen. Dem Philologen und Historiker aber möchte ich einige Facta zur Erwägung unterbreiten, die vielleicht unsere Frage lösen helfen.

(H)Ab(p)irt- und *(H)Alb(p)irt-* und einmal *(H)Al-la*(? so doch wohl statt *tu* zu lesen)*-b(p)irt-* ist in den elamitischen Achämenideninschriften das Wort für Susiana resp. Elam. Dem entspricht in den Inschriften von *Kul-i-Fir'aun* und *Šikāfteh-i-*

1) Zu diesen gehört, dass Oppert meint, die *Κοσσαῖοι* könnten in einem elamitischen Text als *Kussu* erwähnt sein. Das ist aber nicht nur eine willkürliche, sondern auch eine unmögliche Annahme. *Kussi* kommt in einem elamitischen Text zwar vor (s. Weissbach an auf p. 246 angeführtem Orte, Tafel I, Incert. 1, Z. 12), aber was es bedeutet, weiss kein Mensch. Dass damit kein Land bezeichnet wird, zeigt das Fehlen des Determinativs ➤ davor, dass es aber auch kein Volk bezeichnet, der Mangel der Gentilnamenendung *-(ir)r(a)* und der Pluralendung *-p(i)*. Trotzdem kennt auch Lehmann (Z. f. Assyr. VII, p. 333) einen Namen *Kussi* oder vielmehr — was will die Veränderung eines Vocals besagen? — mit Oppert einen Namen *Kussu*.

Salmān A-a-b(p)ir-. Es ist äusserst wahrscheinlich, dass der in einem assyrischen Text als elamitischer Gott bezeichnete Gott *Iab(p)ru* und die Göttin *Iab(p)ritu* d. i. „die aus *Iab(p)r-*“ beziehungsweise als „der Elamiter“ und „die Elamiterin“ zu deuten sind (s. W. Z. K. M. VI, 52 f.). Die genannten verschiedenen Formen scheinen so zu erklären zu sein: Die älteste Gestalt des Namens ist *(H)Alab(p)ir-* (so wohl noch einmal in *Nakš-i-Rustem* 17), woraus durch Mouillierung *(H)Ajab(p)ir-* wurde. Das ist die Gestalt, in der der Name in den Inschriften von *Kul-i-Fir'aun* und *Šifkāteh-i-Salmān* vorkommt und hieraus wurde im Assyr. wie aus *Ajjaru Ijjaru*, aus *ajjabu ijjabu* (s. Jäger in den Beiträgen zur Assyr. I, 2 p. 478), *Ijjab(p)r-*, das der Assyrer nach Jäger in der Schrift durch *Iab(p)r-* wiedergeben musste. Aus *(H)Alab(p)ir-* wurde nun andererseits *(H)Alb(p)ir-* (so in den Achämenideninschriften), daraus *(H)Ab(p)ir-* (ebendort). Gegen diese Annahmen legt nun aber wohl die Form *(Ḫ)Ha-b(p)ir-t-* Protest ein, die sich in einem Texte findet, der jedenfalls älter ist, als alle obengenannten, einem Texte, der zuerst von Dieulafoy (L'Acropole de Suse p. 429), dann von Weissbach in Nr. VII des XIV. Bandes der Abh. der phil.-hist. Classe der K. S. Ges. d. W. auf Tafel I veröff. worden ist. S. am zuletzt angef. Orte Incert. 2 Z. 7 (vgl. Z. 11). Wir haben also für die älteste Zeit bereits eine Stammform *(Ḫ)Hab(p)ir-* anzunehmen. Diese konnte im Assyr.-babyl., das kein *h* hatte, durch *Ab(p)ir-* oder *Ḫab(p)ir-* wiedergegeben werden. Nun findet sich IVR 34 Nr. 2, 5 die Form *ḫa-b(p)ir-a-a*, d. h. ein Gentilicium und recht wahrscheinlicher Weise nach dem eben Bemerkten „Elamiter“ bedeutend.[1]) Der Brief, in dem diese Form vorkommt, ist nicht leicht zu verstehen. Allem Anscheine nach aber lässt es sich als sicher bezeichnen, dass als *Ḫab(p)irai* bezeichnet wird ein Mann Namens *Ḫarbišiḫu*. Das aber ist ein kossäischer Name! Diese Thatsache gibt zu denken.

Am Nächsten würde der Schluss liegen, dass die *Kaššū* mit den Elamitern, die *(H)Ab(p)irtip* etc. heissen, d. h. also denjenigen, von denen die elamitischen Inschriften stammen, auf's engste verwandt sind. Aber dagegen legen die uns erhaltenen kaššitischen und elamitischen Sprachreste ein wirkungsvolles Veto ein. Elamit. *kik* = „Himmel“ könnte zwar mit kaššitischem *dagigi* = „Himmel“ zur Noth verwandt sein, aber die elamitischen und kaššitischen Wörter für „Land“, „König“, „Mensch“, „Knecht“, „geben“, lauten grundverschieden, so verschieden, dass von einer nahen Verwandtschaft der Kaššiten und *(H)Ab(p)irtip* keine Rede sein kann. In eine um so grössere Verlegenheit versetzt uns darum ein von Scheil

1) Ob damit, wie Halévy im J. A. vom Nov.—Dec. 1891, p. 547 und Delitzsch (H.-Wörterbuch p. 268), annehmen, ohne dabei aber an meine Erklärung des Wortes zu streifen, die *Ḫabiri* der El-Amarna- Tafeln zu verknüpfen sind, lassen wir hier ununtersucht.

im Recueil de travaux von 1894 veröff. Text (vgl. dazu Hilprecht, Assyriaca p. 33 Anm.), in dem (s. p. 32, Col. I, 21) ein Mann Namens *Kudurra* ein *Ḫabiraia* genannt wird, da *Kudurra* ebensowohl ein babylonischer wie ein elamitischer Kurzname sein kann, also in unserem Falle wohl das Letztere ist. Demnach haben wir allem Anscheine nach folgende Thatsachen mit einander in Einklang zu bringen: 1. Ein Mann mit kaššitischem Namen heisst ein Ḫabiräer. 2) Ebenso heisst ein Mann mit augenscheinlich elamitischem Namen. 3) Die Elamiter nennen sich *H(Ḫ)ab(p)irt-*, *A-a-b(p)ir-ir-ra*, *(H)Ab(p)irtarra.* 4) Das Kaššitische scheint aber mit dem Elamitischen nicht näher verwandt zu sein. Die Lösung dieser Schwierigkeit liesse sich in der Annahme finden, dass *Ḫarbišiḫu's* Bezeichnung als *Ḫabiraia* Nichts für seine Volksangehörigkeit praejudicirt, sondern lediglich auf seine Herkunft aus dem Lande der *Ḫabiraia* hinweist. Zu seiner Zeit mögen also ***Kaššū*** in grösserer Anzahl in Elam gewohnt haben. Und, wenn später die Bewohner der Susiana *Κίσσιοι* heissen, mögen diese die Nachkommen jener alten Kaššiten sein. Mögen — mehr lässt sich nicht sagen. Aber wenn dies auch fraglos wäre — dadurch würde die Verwandtschaft von Kossäern und Kaššiten nicht einen Deut fraglicher.

Der Erläuterung des 2. Vorwurfs muss ich ein paar Worte vorausschicken, da er im Zusammenhang mit einer Reihe ziemlich allgemein angenommener Irrthümer steht.

Es giebt einen König von *Larsa*, Sohn des Elamiters *Kudur-M(m)ab(p)uk(g)* und Enkel *Simtišilḫak*'s, Namens *Ri-im-(ilu)ÍN-ZU*, und einen König von *Larsa*, gleichfalls Sohn des Elamiters *Kudur-M(m)ab(p)uk(g)* und Enkel *Simtišilḫak*'s, Namens *ARDU-(ilu)ÍN-ZU.* Schon G. Smith hatte beide für identisch erklärt. Ihm folgt neuerdings Schrader (Sitz. d. K. Pr. Ak. d. W., phil.-hist. Classe 1894 Nr. XV) und ich bin durchaus der Meinung, dass ihre Identität vor der Hand sehr wahrscheinlich bleibt, wenn auch nicht sicher. Die beiden könnten — mit Lenormant, Ét. Accad. II, 353 — Brüder sein.

Es giebt ferner einen König *Ri-im-(ilu)A + GAM +* (wie bisher allgemein gelesen wird) *UM*, der nach Schrader l. c. und auch nach Lehmann (p. 305 der Recension) mit den ebengenannten identisch sein soll. Aber die von Schrader dafür angeführten Gründe halte ich nicht für zwingend.

Schrader nennt im Anschluss an Andere, um zunächst die Namen mit einander in Einklang zu bringen, den Ersteren *Rim-Ak(g)u* resp. *Eri-Ak(g)u*, den Letzteren *Rim-A-gu-um*, indem er dabei voraussetzt, dass der in beiden (resp. den drei Namen) verwandte Gottesname sumerisch ist und im Sumerischen der Name des Mondgottes — denn den bezeichnet das Ideogramm *(ilu) ÍN-ZU* — *Aku* oder *Agu* war. Allein, da unter der Voraussetzung der Identität des den beiden ersten Zeichengruppen entsprechenden

Namens dieser einer Sprache angehört haben muss, in der *ardu* d. i. „Diener“, „Sclave“, und zwar „Diener“, „Sclave“ schlechthin, *rim* hiess, im Sumerischen aber „Diener“ *uru-íri*, niemals aber *rim* hiess, auch ein daran zwar grenzender, aber durchaus nicht mit ihm zusammenzuwerfender und darum auch nie mit ihm zusammengeworfener Begriff wie „Krieger“ nicht *rim* sondern *írim* hiess, so haben wir keinen Grund, den Namen des Sohnes des Elamiters *Kudurmabuk* für sumerisch zu halten und daher auch keinen, den Gottesnamen in dem Namen *Aku* oder *Agu* zu lesen, selbst wenn, was durchaus nicht sicher, die sumerische Zeichengruppe *A-KU* für einen Namen des Mondgottes wirklich *a-ku* oder gar *a-gu* [1]) zu lesen wäre. Woher Lehmann weiss, dass *Aku* „bezeugte fremdländische (elamitische) Aussprache für (*ilu*) *ÍN-ZU*“ ist, möchte ich wohl von ihm erfahren.

Für diesen durchaus problematischen Namen *Rim-Ak(g)u* soll nun *Rim-A-gu-um* eine Variante sein. Aber das Zeichen *GAM-GUR* hat nie den Lautwerth *gu*. Eine solche — an sich zwar durchaus mögliche — Verstümmelung anzunehmen, wären wir doch nur dann berechtigt, wenn uns Anderes zwänge, den Namen *Rim-Agum* zu lesen. Und was will man mit dem *m* anfangen, das „*Rim-Agum*“ vor *Rim-*Ak(g)u* voraus hat? Das könnte doch nur die assyrische Mimation sein. Aber der Name soll ja sumerisch sein! Er wäre der erste Königsname, der sich als eine Zusammensetzung eines sumerischen Wortes mit einem assyrisch-babylonischen erwiese.

Also philologische Gründe machen für Einen, der nicht genau zusieht, eine Identität des *Rim-(ilu) ÍN-ZU* mit *Rim-(ilu) A-GAM-UM* zunächst unwahrscheinlich.

Nun aber soll Ersterer so gut wie Letzterer *Isin* erobert haben. Ja, dann freilich. Aber wo steht denn das geschrieben?

Von der Eroberung von *Isin* durch *Rim-(ilu) ÍN-ZU* soll IV R[1] 36, Nr. 10, von der durch *Rim-(ilu)A-GAM-UM* IV R 35, Nr. 8 handeln. Erstere Annahme scheint ganz unanfechtbar. Der Text, auf den sie sich stützt, scheint keine andere Möglichkeit zu bieten, als zu übersetzen: „. . . im Jahre 13 der Bewältigung (*dib* = *kamû*) oder Eroberung (*dib* auch = *ṣabâtu* = „ergreifen“) *Isin's*

1) Der Gottesnamen *Agû* (IV R 66, Obv. a 14, Rev. b, 25), der sehr wahrscheinlicher Weise mit *agû* = „Königsmütze“ identisch ist, ist möglicher Weise, da die Mondscheibe (des Vollmonds) als Königsmütze (des Mondgottes) aufgefasst wurde, ein Name für den (Voll-)Mond, wobei aber bemerkt werden muss, dass auch der Sonnengott *Šamaš* eine *agû* hat. Mit diesem *agû* aber den oben besprochenen Namen **Agu* zu verknüpfen, ist gewagt, da die Existenz dieses Namens nicht gesichert ist, sodann ein Name **Agu* wegen seines *u* wohl ein Lehnwort aus dem Assyrischen sein müsste, da das dem (wohl entlehnten) assyr. *agû* entsprechende wirklich sumerische Wort *aga* hiess.

durch . . . *Rim-(ilu)ÍN-ZU*". Mit der letztgenannten Annahme aber steht die Sache anders.

Der Text, auf den die sich stützt, lautet:

1. *mu Ri-im-(ilu)A-GAM-UM lugal-í*
2. [.] *da Ja-mu-ut-ba-a-lum(-ki)*
3. [. .] *dib-pu-gar Íš-nun-na(-ki) I-si-in*
4. [. *sa*]*g*(?) oder [*k*]*a*?(-)*ni dib-í-ní-bi-da-ba*

In Zeile 1 findet sich also *Rim-(ilu)A-GAM-UM*, in Z. 3 *Isin* und in Z. 4 steht *dib* d. h. eben jenes *dib*, das in IV R 36, No. 10 von der Bewältigung oder Eroberung von *Isin* durch *Rim-(ilu) ÍN-ZU* gebraucht wird. Da scheint doch offenbar auch hier von der Eroberung von *Isin* die Rede und demgemäss der König *Rim-(ilu) A-GAM-UM* mit *Rim-(ilu) ÍN-ZU* identisch zu sein. Weiter ist mit Rücksicht auf den Titel *ad-da Jamutbālum*, den *Kudurmabuk* führt, vor *da* in Zeile 2 eher mit Hommel [*a*]*d* als mit Bezold Catalogue sub. K 4709 [*m*]*a* zu ergänzen, wenn allerdings nicht mit absoluter Sicherheit, und da in der Keilschriftlitteratur sonst als *adda* von *Jamutbālum* nur *Kudurmabuk*, der Vater *Rim-(ilu)ÍN-ZU's*, nie dieser selbst, erwähnt werde, so sei, sagt man, unter diesem *adda* von *Jamutbālum Kudurmabuk* zu verstehen, vor [*ad*]*-da* „und" zu ergänzen und demgemäss nun wieder der mit ihm zusammen genannte *Rim-A-GAM-UM* = *Rim-(ilu) ÍN-ZU*. Allein: sollte selbst *Kudurmabuk* der einzige sein, der uns als *adda* von *Jamutbālum* überliefert ist, ein Schluss, dass er deshalb der einzige war, wäre doch nicht gerechtfertigt. Was besitzen wir von allen historischen Documenten, die einmal existirt haben? Der Name des in IV R 35, Nr. 8 genannten *adda* könnte in dem, soweit erhalten, für uns unverständlichen Anfang der dritten Zeile gestanden haben und zum Theil noch stehen. Aus dem „*adda* von *Jamutbālum*" in Zeile 2 ist also kein Capital zu schlagen. Was aber das *dib* in Zeile 4 anbelangt, das ja „bewältigen" oder „ergreifen" heissen kann, so lässt sich nicht leugnen, dass es wegen IV R[1] 36, Nr. 10 (vgl. Nr. 4 ff.) allerdings verführerisch ist, anzunehmen, dass es sich auf die in Zeile 3 genannte Stadt *Isin* bezieht, aber nicht mehr. Ein Satz mit *dib* als Verbum ist aus Zeile 4 mit Sicherheit nicht herauszulesen, da das *ní* hinter *dib* schwerlich die Pluralendung am Verbum ist — *íš-a-an* in Zeile 5 spricht auch nicht für eine Mehrheit handelnder Personen; s. die bei Brünnow, List p. 557 gesammelten Belege für die Endung *íš-a-an* — ist doch *ní* das Pluralsuffix des Präsens — andererseits vor Allem *ningara* in Zeile 9 anzuzeigen scheint, dass nur von einer handelnden Person die Rede ist, weiter nicht festzustellen ist, ob *ni* vor *dib* Verbalpraefix ist oder Pronominalsuffix und zum Vorhergehenden zu ziehen, endlich *ínībida-* hinter *dib* doch recht sehr darauf Anspruch erheben kann, mit *ínībidagi* = *šū* (IV R[2]

22, Nr. 8a; vgl. auch *ínibita* in IV R[1] 36, Nr. 35) zusammengestellt zu werden. Also mit Sicherheit kann nicht davon die Rede sein, dass in IV R 35, Nr. 8 erzählt wird, dass ein König, heisse er wie er wolle, *Isin* erobert, erst recht aber nicht davon, dass gerade der in Zeile 1 erwähnte König sich dadurch hervorgethan hat. Damit fällt die letzte Stütze für die Annahme der Identität desselben mit *Rim-(ilu)ÍN-ZU.*

Damit will ich nun aber garnicht behaupten, dass sie nicht identisch sein können. Ich sage nur — indem ich mich z. B. an Bezold, Litteratur p. 53f. anschliesse — dass die bisher dafür angeführten Gründe nicht beweiskräftig sind, bin aber dabei der Ansicht, dass dies recht wohl möglich ist, ja möchte sogar noch Etwas anführen, das es anzunehmen empfehlen könnte.

IV R[2] 35, Nr. 8 enthält nach Hommel, wie die IV R[1] 36 veröffentlichten Texte, recht wahrscheinlich eine Datirung. Alle uns bekannten Datirungen beginnen mit der Jahresangabe eine neue Zeile. Zeile 1 beginnt mit *mu* = „Jahr". Es ist daher das Nächstliegende, dass davor[1]) und dann auch in Zeile 2 vor [*a*]*d-da* Nichts mehr zu ergänzen ist, also auch an letztgenannter Stelle kein *ša* = „und". Dann liegt vielleicht mehr als die blosse Möglichkeit vor, dass der in dem Fragment genannte König die Titel „König" und „*adda* von *Jamutbâlum*" führt, ebenso wie aller Wahrscheinlichkeit nach *Rim-(ilu)ÍN-ZU* in IV R[1] 36, Nr. 21. Diese Uebereinstimmung der Titulaturen könnte immerhin von Belang werden, — falls sie sicher wäre.

Würde nun aber dadurch etwa die Lesung *Rim-Agum* wieder gesichert, also dass der Historiker den Sieg über den Philologen davontrüge? Nicht im Entferntesten. Die bisherigen künstlichen Versuche, die Namen zusammenzubringen, wären gleichwohl aufzugeben. *Rim-(ilu)ÍN-ZU* kann eben mit *Rim-(ilu)A-GAM-UM* identisch sein, ohne dass eine Lesung *Rim-Agu(m)* beide verknüpfte. Es gilt hier entschieden mit der Tradition zu brechen. Das Eine nur müsste bestehen bleiben, dass *(ilu) ÍN-ZU* = *(ilu) A-GAM-UM* ist und dass demgemäss *A-GAM-UM* die phonetische Schreibung des Ideogramms für den Mondgott ist. Es ist daher festzustellen, wie diese aufzufassen ist. Schrader hat sicher Recht, wenn er die Lesungen *A-gur-um* und *A-gam-um* abweist. In späterer Zeit sind derartige Schreibungen möglich, in älterer Zeit nicht. Aber was dann?

Es ist keine neue Thatsache (s. z. B. Amiaud, Tableau, Anm. zu S. 36), dass *UM*, *DUB* und *MIŠ* gelegentlich mit einander wechseln. Zu ihnen stellt sich auch das Ideogramm für *írû* = „Kupfer". Der Grund ist der, dass sie in den verschiedenen Perioden einander sehr ähnlich geworden sind. Ich führe nur an, dass

1) Dass dem so ist, bestätigen mir Bezold und Zimmern auf Grund einer Collation.

für *UM-mí-da* = *taritu* auch *MIŠ-mí-da* geschrieben wird und dass in dem von Bezold in den Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. vom Dec. 1888 veröffentlichten Texte 83, 1—18, 1335 ein Zeichen für *dub*, *um*, *miš* und *írū* gebraucht wird. Es wäre schon deshalb möglich, für *UM* in der Gruppe für unsern Namen *miš* zu lesen. Diese Möglichkeit aber steigert noch Nr. 2 auf IV R p. 35, wo in Zeile 1 für sonstiges *miš* ein Zeichen verwandt wird, das unserem Zeichen fast völlig gleicht. Da nun das vorletzte Zeichen in der Gruppe für den Gottesnamen einen auf *m* auslautenden Lautwerth haben kann, so empfiehlt sich vielleicht eine Lesung *A-gam-miš*, da aber das Zeichen *GAM* auch *gur*, das Zeichen *MIŠ* auch *rit*(*d*) gelesen werden kann, so wäre eine Lesung *A-gur-rit*(*d*) auch nicht unmöglich. *Agurrit*(*d*) oder *Agammiš*(*s*) wäre dann wohl der elamitische[1]) Name für den Mondgott (*ÍN-ZU*) — falls nämlich der in IV R 35, Nr. 8 genannte König mit *Rim-*(*ilu*)*ÍN-ZU* identisch wäre, und *Rim-Agurrit*(*d*) oder *Rim-Agammiš*(*s*) hiesse dann der König von *Larsa*. Doch genug. Die Hauptsache ist, dass der Königsname in IV R 35, Nr. 8 doch eine Lesung haben kann, die, um annehmbar zu sein, keinen neuen Lautwerth eines Zeichens erfordert.

So viel über *Rim-*(*ilu*)*ÍN-ZU*, vielleicht = *Rim-A-gur-rit.*[2])

---

1) Nebenbei mag der Vermuthung Ausdruck gegeben werden, dass *ad-da*, der Titel *Kudurmabuk's*, nicht sumerisch ist, sondern elamitisch. In diesem Falle kennten wir seine Grundbedeutung nicht. Da indess im Elamitischen „Vater" möglicher Weise *atta* oder *adda* hiess ((*u*) *at*(*d*)*t*(*d*)*at*(*d*)*a* hiess dort „mein Vater", *x at*(*d*)*t*(*d*)*eri* „Vater von *x*"), so mag die Bedeutung „Vater" sein. Wäre der Titel *Kudurmabuk's* in den sumerischen Inschriften ideographisch ausgedrückt und bedeutete er „Vater", so wäre *AD*, nicht *ad-da* zu erwarten.

2) Man könnte erwarten, dass ich zur *Ariokh*-Frage Stellung nehme, zumal nachdem kürzlich jene seither viel umlärmten Texte gefunden und publicirt sind, die es ausser Frage stellen sollen, dass die Erzählung in Genesis XIV eine geschichtliche Grundlage hat. Ich meinerseits glaube, dass man zum Schaden der Geschichtswissenschaft eine rein assyriologische und eine auch alttestamentliche Frage miteinander verquickt hat, deren Convergenz noch erst bewiesen werden soll. So lange eine Lesung *Rim-Aku* äusserst unsicher, und, falls *Rim-*(*ilu*)*ÍN-ZU* = *Rim-*(*ilu*)*A-GAM-UM* ist, eine Lesung *Rim-Agurrit* oder *Rim-Agammiš* viel wahrscheinlicher ist, muss der biblische *Ariokh* unentdeckt bleiben und darf nicht in unsere Frage hineinspielen. Was aber die obengenannten neuentdeckten Texte betrifft (s. Pinches' Mittheilung für die Sitzung des Victoria-Institute am 20. Januar 1896, Schrader in den Sitzungsberichten d. K. Pr. Ak. d. W., hist.-phil. Classe, vom 24. Oct. 1895, und Cobb in der Church-Times, Nov. 29, 1895), so bin ich mit Schrader und Cobb ausser Stande, deren Bedeutung für Genesis XIV zu erkennen: Es sollen in den von Pinches veröffentlichten Texten nicht weniger als alle vier in Gen. XIV genannten Gegner Abrahams genannt sein: In einem *KU-KU-KU*(*-KU*)*-BIT* (oder *MAL*) geschriebenen Namen soll כדרלעמר, in *Tud*(*t*)*ḫula* תדעל, in *ARDU* (eventuell = *Íri*)-(*ilu*)?-*a-KU* = *ARDU* (ev. = *Íri*)-*Í-KU-a* אריוך stecken und ein *ḫa-am-mu*[soll der Rest von *Ḫammurabi* sein, in dem man den אמרפל von Genesis XIV wiederzuerkennen geneigt ist. Aber es gehört eine gute Portion von Künsteleien dazu, um in die Gruppe *KU-KU-KU*(*-KU*)*-BIT* (oder *-MAL*) כדרלעמר hineinzulesen. Was hinter *ARDU* vor *a-KU* zu ergänzen

Man weiss jetzt, was man davon zu halten hat, wenn Lehmann in einem sofort zu erwähnenden Citat neben mein *Rîm-Sin* (wohinter irrthümlicher Weise, wie aus p. 126, Nr. 1, auch p. 127 von K. B. (III, 1) ersichtlich, das Fragezeichen fehlt) kategorisch ein: (l. *Rim-Aku*) setzt.

Es gilt nun ferner als erwiesene Thatsache, dass dieser *Rim-(ilu)ÍN-ZU* von *Ḫammurabi* besiegt worden ist. Dass dies möglich, ja sogar sehr wahrscheinlich ist, will ich garnicht leugnen und habe ich nicht geleugnet, wenn ich auch nicht zu verstehen vermag, warum, wie Lehmann meint, die Besiegung gerade *Larsa's* „die nothwendige Voraussetzung für die Schöpfung des akkadischen d. i. semitisch-babylonischen Reiches mit dem Sitze in Babylon“ war: ist es doch sehr wohl möglich, dass *Rim-(ilu)ÍN-ZU* nach dem Emporkommen *Ḫammurabi's* weiter regieren konnte als König von *Larsa*, ohne König von „*Sumer* und *Akkad*“ zu sein. Aber immerhin, ich will die Thatsache der Besiegung garnicht leugnen und habe sie, wie gesagt, nicht geleugnet. Aber Lehmann hält sie für eine der bestgesicherten Thatsachen der gesammten altbabylonischen Geschichte. Wenn Lehmann damit einmal im Rechte wäre, dann wäre die altbabylonische Geschichte das Unsicherste, was es auf dem weiten Gebiete der ganzen Geschichte überhaupt giebt. Worauf basirt denn nun diese „bestgesicherte Thatsache“? Auf einem Texte (IV R 36, Nr. 21), in dem es heisst, dass der König *Ḫammurabi* den Adda von *Jamutbâlum* und König *Rim-(ilu) ÍN-ZU šu-ni-ki-ní(-in)-KU*. Lediglich hineingerathen hat man hierin eine Notiz über eine Besiegung *Rim-(ilu) ÍN-ZU's*, weil man sich darin eine Mittheilung über andere Beziehungen der altbabylonischen Herrscher zu einander als die zwischen Sieger und Besiegtem bestehenden nicht denken wollte, obgleich nicht einmal der Text ganz sicher steht, und gerechtfertigt war diese Ansicht bisher nicht worden. Ich habe in K.B. einen, wenn auch äusserst problematischen Weg gezeigt — der sich nicht, wie Lehmann meint, mit der alten Auffassung deckt —, welcher zur Beruhigung des Ge-

ist, wissen wir nicht sicher. Wäre dahinter aber mit Pinches wegen des in einem anderen Texte gefundenen Namens *ARDU-í-KU-a BIT* = *í* zu ergänzen, unter der gut begründeten Voraussetzung nämlich, dass beide Namen identisch sind, so wäre (s. u. p. 22) der Name *Arad* (oder *Íri-*)-*Í-a-šu* resp. *Arad-* (oder *Íri-*) *Í-šu-a* zu lesen, ein Name, der mit אריוך Nichts zu thun hat. Vor *ḫammu* fehlt der Personenkeil, es ist also sehr unsicher, ob *ḫammu* der Anhang eines Personennamens ist, und, dass *Ḫammurabi* zu אמרפל entstellt ward, scheint mir eine sehr bedenkliche Annahme. Nur die Möglichkeit, dass der Name *Tud(t)ḫula* dem תדעל von Genesis XIV entspricht, ist einwandfrei. Aber wer *Tud(t)ḫula* war, lehrt uns leider der babyl. Text nicht. Die beiden Texte sind also bis auf Weiteres für Gen. XIV ganz irrelevant, ebenso irrelevant auch für die *Rim-(ilu)ÍN-ZU*-Frage. Das sind die Texte, für die s. Z. die Reclametrommel gerührt wurde, als ob es sich um die Actien der Chartered Company handelte.

wissens derer führen könnte, die nun absolut in dem Texte jene historische Thatsache erwähnt finden wollen, indem ich darauf hinwies, dass *KA* = *nadū* sei, welches wiederum 1. „werfen", 2. „ausgiessen", „ausspeien" bedeuten „könne", und dass, da *ki* = „Erde", „unten" etc. sei und *šu-ni* = „seine Hand", die Stelle, allerdings nur unter Annahme einer Ideogrammverwechslung, — da *KA* nie = *nadū* in der Bedeutung „werfen" sei —, vielleicht zu übersetzen sei: „seine Hand zu Boden warf". Aber, ich warnte meine nicht sachverständigen Leser, indem ich in Sperrdruck hinzusetzte: „Es muss mit Nachdruck betont werden, dass von einer Hindeutung auf eine Besiegung Rîm-Sîn's in diesen Zeilen mit Sicherheit nicht geredet werden kann". Und dieser Zusatz — man sollte es kaum für möglich halten — bringt mir nicht etwa ein Lob von Seiten Lehmann's wegen meiner Vorsicht ein, nein, eben dieser Zusatz figurirt bei Lehmann mit als Beweis dafür, dass ich zum Schaden der Geschichtsforschung Fragen von lediglich oder überwiegend historischer Natur rein philologisch behandle, er bringt mir den — mich in diesem Falle ehrenden Tadel ein, dass ich die „historische Forschung(!) beunruhige"! Dem gegenüber erkläre ich, dass ich meine Uebersetzung der in Rede stehenden Stelle nach wie vor für sehr problematisch halte.

Das tangirt übrigens die Annahme, dass *Rim-(ilu)ÍN-ZU* von *Ḫammurabi* niedergeworfen ist, nicht im geringsten. Denn wir wissen nicht, ob der Text aus der Zeit vor oder nach der muthmasslichen Niederwerfung stammt, weshalb denn auch in demselben ganz andere auf *Ḫammurabi* und *Rim-(ilu)ÍN-ZU* bezügliche Ereignisse erzählt sein könnten. Der Umstand, dass der Text in Tell-Sifr gefunden ist, zeigt, dass *Ḫammurabi* zur Zeit seiner Abfassung bis in die Nähe *Larsa's*, der Residenz *Rim-(ilu)ÍN-ZU's* gedrungen war, zeigt aber nicht, dass er damals *Rim-(ilu)ÍN-ZU* bereits endgültig niedergeworfen hatte. Es ist sogar durchaus möglich, dass dieser damals noch „Ausstatter" von Ur, ja noch „Hirte" von Nippur war. Ueber die damalige Machtstellung *Ḫammurabi's* wissen wir ja gar nichts Näheres.

Wir kommen zum letzten der vier Anklagepunkte: *Ur-Ninā* (??) von *Lagaš-ŠIR-BUR-LA* nennt sich „König" oder „Herr" [1]) (*lugal*),

1) Als Ueberschrift über meine Transscription und Uebersetzung der Inschriften von Telloh hatte ich gewählt: Inschriften der Könige (Herren) und Statthalter von Lagaš (= Šir-bur-la). Dagegen erhebt Lehmann Einspruch, indem er mir vorwirft, dass ich durch den parenthetischen Zusatz zu „Könige" „dem sumerischen Worte (sic!) für König *lugal* . . . seiner eigentlichen staatsrechtlichen Bedeutung „König" zu entkleiden" versucht habe. Und ich hatte es doch so gut damit gemeint und hätte gerade Lehmann's Zustimmung dazu erwartet. Da *lugal* auch so viel wie unser „Herr" bedeutet, so, wenn die Herrscher Götter als ihre *lugal's* bezeichnen, so lag durchaus die Möglichkeit vor, dass *lugal* nicht die „staatsrechtliche Bedeutung" unseres „König" hatte, und um angesichts der *patisi*-Frage ganz objectiv zu sein, darum machte ich den Zusatz. Und dafür trifft mich dann der Tadel Lehmann's!

spätere Herrscher von *Lagaš* aber *patísi* von *Lagaš*. Zwischen ihnen und *Ur-Ninā* (??) regieren — was Lehmann, nebenbei bemerkt, ganz übersehen hat, s. p. 302 seiner Recension — Fürsten, denen beide Titel zukommen.[1]) *Patísi* heisst „Stellvertreter", wie heutzutage allgemein zugegeben sein dürfte. Ein *patísi* Namens *Ḫala-Lama* (?)[2]) hat für das Leben *DUN-GI's*, Königs von *Ur*, der *Bau* eine Statue geweiht. Ein anderer, *Ur-Ningirsu*, soll ebenfalls für *DUN-GI's* Leben der „gewaltigen Herrin" (*Bau*?) eine Perrücke (einen Kopfaufsatz) von Stein geschenkt haben. Daraus schliesst man, dass sich die *patísi*'s von *Lagaš* so nennen als Vicekönige, die zu einem Souverain — nach Winckler ältere von ihnen etwa zu *Narām-Sin* — im Lehnsverhältnisse stehen, dass speciell *Ur-Ningirsu*, Sohn des bekannteren *Gudea*, und *Ḫala-Lama* (?) „Stellvertreter" des Königs *DUN-GI*, demnach *Gudea* wohl der seines Vaters *Ur-Gur* war. Nun ist es zunächst ein Irrthum, den ich, wie ich sehe, in K. B. III, 69 vergeblich verbessert habe — Lehmann (s. p. 303 s. Recension) scheint bei ihm nicht minder zu beharren wie Winckler, Geschichte p. 43, wo sich auch der Irrthum wiederholt findet, dass *Nin-lil* die mit der Perrücke beschenkte Göttin war — ich sage, es ist ein Irrthum, dass *Ur-Ningirsu* der Schenker der Perrücke war, da sie vielmehr von dessen Kunsthandwerker *Bau-nin-an* geschenkt ist. Aber das ist für unsere Frage einerlei. Lassen wir auch diese Dedicationen den Ausdruck des Abhängigkeitsverhältnisses sein — ob sie das sein müssen, ist allerdings nicht so ohne Weiteres zu bejahen, — so würde sich zunächst doch nur ergeben, dass vielleicht *Ur-Ningirsu* und, mit grösserer Bestimmtheit, dass *Ḫala-Lama* (?) für einen Statthalter des *DUN-GI* zu halten ist.

Aber, entgegnet man uns, der Titel „Stellvertreter von *Lagaš*" sagt doch Alles; der entscheidet doch absolut, ohne dass ein Zweifel übrig bleiben kann. Wie steht's damit? Der Titel *patísi* kommt auch sonst vor, vor Allem im Titel *patísi Aššur* älterer Herrscher von Assyrien. Aus diesem hat man analog dem oben erörterten Falle geschlossen, dass die älteren Herrscher von Assyrien nicht souverain waren, sondern abhängig, und zwar — das war einfach selbstverständlich, geschrieben stand das nirgends und „einfache historische Erwägungen" hatten nicht zu dieser Annahme geführt —

1) Nämlich *A-kur-gal* und *Í-AN-na-DU* (*Í-dingira-na-gin*). S. K. B. III, p. 7 f. und Revue d'Assyriologie III, 32. Sehr wahrscheinlich ist es aber, dass am Schluss der von Heuzey in der Revue d'Assyriologie III hinter p. 112 veröff. Inschrift *Í-AN-na-DU's Ur-Ninā* (??) *patísi* genannt wird, so dass allen Königen von *Lagaš* von *Ur-Ninā* (??) an auch der Titel *patísi* zukäme.

2) Von Winckler, Geschichte 43, der das letzte Zeichen der dem Namen entsprechenden Gruppe mit dem hier unmöglichen semitischen Lautwerth *dan* liest, *Lallandan* gelesen.

von Babylonien. Diese Meinung glaube ich erschüttert zu haben. Die neuerdings vielbesprochenen kappadokischen Keilschrifttäfelchen, die ich in erster Linie wegen der Form ihrer Schriftzeichen und wegen ihrer Schriftprincipien — nicht, wie Lehmann irrthümlicher Weise behauptet, wegen ihrer Sprache, — in's dritte Jahrtausend hineinzuverlegen geneigt war, wobei mir auch ihre Sprache Anzeichen für ihr hohes Alter zu liefern schien, reden von einem Könige, wohl dem Könige von Assyrien. In ältester Zeit gab es demnach wohl Könige von Assyrien, was es nicht gerade noch wahrscheinlicher macht, dass die späteren *patísi*'s von Assyrien Vasallen Babylons waren. Aber der Titel *patísi Aššur*! Wie die grosse Inschrift Tiglatpilesers I und die *Samsi-Rammān*'s I[1]) lehren, kann darüber kein Zweifel obwalten, dass der Titel *patísi Aššur* bedeutet: „Stellvertreter des Gottes *Aššur*." Denen, die allein daraufhin eine Abhängigkeit der assyrischen *patísi's* von Babylon behaupten, müsste es am Herzen liegen, nachzuweisen, dass der Papst, der „Stellvertreter Christi auf Erden", den König von Italien als Souverän anzuerkennen hat. Man müsste allen Respect vor der assyrisch-babylonischen Geschichtsschreibung verlieren, wenn man mit Lehmann im Sinne der Historiker von „historischen Ermittelungen über Assyrien's Stellung vor seiner Entwickelung zum selbstständigen Königthum" reden müsste. Ich weiss von solchen Ermittelungen und Materialien dafür absolut Nichts.

Aehnlich liegt nun die Sache mit *Lagaš*. Der eigentliche Titel der dortigen *patísi*'s ist zwar „*patísi* von *Lagaš*." Wie das aber zu verstehen ist, ersieht man aus einer Inschrift des *patísi Inanatuma* II, der sich selbst einerseits zwar *patísi* von *Lagaš*, andererseits aber den „grossen *patísi* des Gottes *Ningirsu*", des Stadtgottes von *Lagaš*, nennt. Daraus scheint sich denn doch zu ergeben, dass die Herrscher von *Lagaš* sich *patísi* von *Lagaš* als Vasallen und Stellvertreter nicht eines babylonischen Königs, sondern des Stattgottes von *Lagaš* bezeichnen, dass demnach, da sonst Nichts gegen die Annahme ihrer Souveränität geltend zu machen ist, wir sie, abgesehen meinetwegen von *Ḫala-Lama*(?), meinetwegen auch von *Ur-Ningirsu*, vor der Hand als Souveräne zu betrachten haben. Es kommt nun noch der von Lehmann übersehene Umstand hinzu, dass zwischen den Königen von *Lagaš* und den *patísi*'s Herrscher regierten, die sowohl *patísi*'s als auch Könige heissen. Auf Grund des eben dargelegten Thatbestandes habe ich in K. B. zwar die Möglichkeit nicht geleugnet, dass die *patísi*'s von *Lagaš* doch irgendwie von den Königen von *Ur* abhängig waren, aber bestritten, dass ihr Titel dies besagt.[2]) In Folge dessen wird mir

1) Um mir von Lehmann nicht den Vorwurf der Unwissenheit zuzuziehen, bemerke ich, dass ich recht wohl weiss, dass er mit Oppert für *Rammān Adad* liest, was für mich indess nicht maassgeblich sein kann.

2) Vgl. neuerdings Tiele, Geschichte der Religion im Alterthum p. 147 f.



von Lehmann, der in dem Titel *patísi* den Ausdruck der Abhängigkeit von einem königlichen Souverän zu sehen geneigt ist, der Vorwurf gemacht, dass ich Fragen von lediglich oder überwiegend historischer Natur rein philologisch behandle und ausser Acht lasse, dass die Geschichtswissenschaft ihre besonderen Methoden und Erfordernisse hat! Hierbei könnte es nun sein Bewenden haben. Doch möchte ich nicht abschliessen, ohne den Schlussstein meines Gegenbeweises einzusenken:

Auf K. 5418a (ergänzt durch K. 5640) mit dem sg. kutäischen Schöpfungsbericht (in Wirklichkeit ist der Inhalt der Tafel ganz anderer Art) heisst es in Col. II des Revers: [*atta š*]*arru pa-tí-si u*(?)-*lu mam-ma ša-na-ma* [*ša ilu u*]-*nam- bu*[-*šu*] *šarru-ta ípuš* (-*uš*) „du König, *patísi* oder irgend ein Anderer, den (ein) Gott berufen wird, übe die Königsherrschaft aus.“ Daraus geht, ob nun *patísi* Apposition zu *šarru* ist oder nicht, hervor, dass ein *patísi* „König“ sein kann, ganz entsprechend der oben erwähnten Thatsache, dass Herrscher von *Lagaš* „König“ und zugleich *patísi* heissen.

Eine neugefundene Inschrift *Í-AN-na-DU's*, des Königs und *patísi* der Geierstele, die Heuzey in der Revue d'Assyriologie III hinter p. 112 veröffentlicht hat, spricht von Beziehungen jenes *patísi* und Königs u. a. zu *Elam*, *Uruk-Erech*, *Ur*(!!), *Larsam*(?) und *Kiš*. Wenn in den Phrasen, die diese Beziehungen ausdrücken, auch von „Staub“ und „hinschütten“ die Rede ist, so dürfte, was von vorne herein anzunehmen ist, an kriegerische Unternehmungen zu denken sein, in deren Verlauf der *patísi* den Staub z. B. von Elam hinschüttete d. h. es verwüstete. Dieser mächtige Fürst nennt sich nun aber *patísi*. Es dürfte nicht anzunehmen sein, dass ein Fürst, der allem Anschein nach die mächtigsten Städte Babyloniens, ja Elam bekriegen konnte, im Vasallenverhältniss zu einem anderen Fürsten stand. Also dürfte der König und *patísi Í-AN-na-DU* als *patísi* souverän gewesen sein.

Und wem das noch nicht genug ist, der möge bedenken, dass sich der grosse König und Eroberer Nebukadnezar, dem Niemand ein Vasallenthum andichten wird (Platteninschrift I, 5; vgl. Borsippainschrift I, 3) den erhabenen *patísi* schlechthin nennt!

Aber es liegt noch mehr vor. Von Scheil sind im Recueil de travaux XVIII, 65ff. eine Reihe von Texten veröffentlicht worden, in denen des Gottes und patisi Gudea Erwähnung gethan wird. Lehmann hatte in den Beitr. zur Assyriol. II, 608 darauf Gewicht gelegt, dass bisher das Gottesdeterminativ nur vor altbabylonischen Königsnamen, nicht vor solchen von *patísi*'s gefunden sei und daraus den vorläufigen Schluss gezogen, dass dies mit der politischen Abhängigkeit der *patísi*'s im Zusammenhang stehe. Die von Scheil veröffentlichten neuen Texte zeigen, dass die Verwendung des Gottesdeterminativs vor Herrschernamen für die *patísi*-Frage irrelevant ist. Dies nur nebenbei. Aber wichtiger ist etwas Anderes,

das diese Texte lehren: Unter der 2. Dynastie von *Ur* opferte man, wie dem einstigen Könige *DUN-GI* von *Ur*, so dem *patísi Gudea*. Ich will nicht direct behaupten, dass dies absolut gegen eine Abhängigkeit *Gudea*'s von der ersten Dynastie von *Ur* spricht, obwohl es immerhin bisher unerhört sein dürfte, dass man einem einstigen Vasallen göttliche Ehren erwies, ihn als Gott bezeichnete. Aber die erwähnte Thatsache dürfte jedenfalls der, dass *Ḫala-Lama*(?), *patísi* von *Lagaš* für das Leben *DUN-GI*'s der *Bau* eine Statue weihte, zum mindesten die Stange halten. Ist *Ḫala-Lama*(?), weil er das that, Vasall *DUN-GI*'s gewesen, dann muss man auch annehmen, dass *Gudea*, dem im Reiche der 2. Dynastie von *Ur* neben *DUN-GI*, dem Könige von *Ur*, göttliche Ehren erwiesen wurden, z. M. nicht Vasall der Dynastie von *Ur* war. Es fällt also die einzige Thatsache, die die durchgängige Abhängigkeit der *patísi*'s von *Lagaš* beweisen sollte, in Wirklichkeit höchstens die eines *patísi* hätte nahelegen können, als beweisunkräftig weg. Der Titel *patísi* von *Lagaš* zeigt demnach keine Abhängigkeit ihrer Träger an. Q. e. d.

Das sind die vier Ungeheuerlichkeiten, auf Grund derer Lehmann seinen emphatischen Warnungsruf erschallen liess. Man wird zugeben, dass er in der Wahl seiner Beispiele nicht gerade glücklich gewesen ist.

Zur Kennzeichnung der Recension Lehmann's und zu meiner Rechtfertigung füge ich noch einiges hinzu.

Lehmann ist erfreut „an einigen Punkten“ meiner Bearbeitung der Inschriften *Šamaššumukīn*'s bei mir einen Fortschritt gegenüber seiner eigenen constatiren zu können. Nun, man darf von Niemand zu viel verlangen. Meine Meinung war und ist es allerdings, dass ich erheblich mehr als einige Punkte berichtigt habe. Lehmann führt nun ein paar Beispiele von Fällen an, in denen er anderer Meinung ist, darunter keins, das sich auf meine Uebersetzungen bezieht, an denen er allerdings vorher (s. o.) die Uebersetzung von *talimu* getadelt hatte.

Es lohnt sich, sie (es sind ihrer nur drei) hier zu erörtern:

Zur Form *'-i-ra* bemerke ich, dass sie von einem Stamme *'-'-r* (etwa אהר) abzuleiten ist und führe als Beweis dafür den Infinitiv *a'āru* an. Lehmann aber meint, der sei nirgends bezeugt und nimmt darum mit Delitzsch an, dass als Stamm von *'-i-ra* איר anzusetzen sei. Dabei berücksichtigt er drei Thatsachen nicht, nämlich erstens eine, die ich nicht urgiren will, dass mit *u'ir* dem Praeteritum des Piel von *'-i-ra* (wie mit *mullidat mum(w)allidat*, mit *uṣṣir um(w)aṣṣir*, mit *uššir um(w)aššir*) *um(w)a'ir* wechselt, welches auf *u'a'ir* zurückgehen muss und darum, da wir von Stämmen med. י im Assyrischen der Literatursprache keine Formen wie *ukaššid* haben (so!), zu beweisen scheint, dass wir als Stamm *'-'-r* anzusetzen haben; zweitens, dass der Infinitiv des Piel von *tāru* etc. *turru* etc. heisst, von *'-i-ra* aber *'-u-ru*, dass demnach *u'uru* zu lesen ist und dies

von *'-'-r* abzuleiten; drittens aber, dass in der assyrischen Schrift der Spiritus lenis im Anfang des Wortes nie bezeichnet wird — oder hat Lehmann je z. B. *'-a-bu* oder *'-bu* = „Vater" gelesen? — und dass demgemäss ein Infinitiv *'-a-ru a'āru* (woraus durch Contraction auch *āru* ward) zu lesen ist. Die Radix von *u'ir* ist also *'-'-r* und nicht *'-j-r*.

Weiter hatte ich, da sumer. *a* (= *riḫūtu*) den menschlichen Samen bezeichnet, sumer. *ru* aber „schaffen" und da der aus *Ṣarpanītu* umgemodelte Name *Zírbānītu* „die Samen Schaffende" bedeutet, wohl mit einigem Grunde behauptet, dass *A(Í)rū(a)*, ein Beiname der *Zírbānītu*, dasselbe besagt, also sumerischen Ursprungs ist. Dies ist nun Lehmann sehr zweifelhaft. Warum? Weil *Śírūa* als Bezeichnung einer Erscheinungsform derselben Gottheit s. E. entschieden für das Vorliegen des Stammes הרה = assyr. *írū* spricht. *Arū(a)* müsste also „die Schwangere" heissen. Aber abgesehen davon, dass es Einem nicht in den Sinn will, sich die Göttin als ewig Schwangere zu denken — vielleicht spielt dabei aber das ästhetische Gefühl zu sehr mit —, im Arabischen heisst zwar aus bekannten Gründen *gravida* حامل ohne Femininendung, *gravida* im Assyr. aber **íritu* (nebenbei stets mit aus *ā* gewordenen *í*!). Daraus folgt, dass *Arū(a)* nicht die „Schwangere" heissen kann, daraus weiter, dass es z. Z. keine semitische, wohl aber eine mögliche gute sumerische Etymologie hat, daraus weiter, dass *Śírūa* nicht etwa die „Schwängernde" heissen und etwa nach *śízuzu* für *śūzuzu* erklärt werden könnte. Was es dann bedeutet, ist eine andere Sache. Da *Zírbānītu* aus *Ṣarpānītu* gemacht ist, die Göttin, welche diesen Namen trägt, die Gemahlin des Gottes der Frühsonne ist und, was besonders in's Gewicht fällt, nichts Anderes ist als die Venus als Morgenstern (s. Craig, Religious Texts p. 1. Z. 13, wonach sie *Nābat kakkabu* (Verkünderin-Stern), nach VR. 46, 40 = *Dilbat* = *Δελεφατ*, heisst), so dürfte wegen des syrischen ܨܦܪܐ „Morgen" *Ṣarpānītu* „die Morgenliche" bedeuten und dem entsprechend ein Zusammenhang zwischen *śíru* = „Morgen", „Morgengrauen" und *Śírūa* = *Ṣarpānītu* nicht ausgeschlossen ist.

Endlich habe ich, indem ich eine frühere Ansicht preisgab, dass nämlich die mit dem Zeichen für *ku* geschriebene sumerische Praeposition mit der Bedeutung „zu, zu hin" urspr. *ku*, später erst *śu* und dann *śí* gesprochen wurde, in Anm. 4 zu K. B. III, 1, p. 204 gesagt: „Ein Beweis dafür, dass diese Praeposition in älterer Zeit *ku* hiess, liegt nicht vor. Was Lehmann dafür anführt, ist anders aufzufassen." Im Hinblick hierauf bittet mich Lehmann um meine Gegengründe gegen seinen „Nachweis." Hier sind sie:

Die Namen der assyrischen Zeichen nehmen meist auf deren Lautwerth Bezug. So heisst das Zeichen für *gir girū*, das für *pap pappū*. Der Name eines einfachen assyr. Zeichens ist meist einer

von dessen Lautwerthen, vermehrt um die Nominalendung, im Nominativ um die Nominativendung *u*. Dass die in der Regel kurze Endung der Zeichennamen bisweilen lang ist, ist gewiss daraus zu erklären, dass in ihr ein Vocal + assyr. Nominalendung steckt. So steht gewiss *sû*, der Name für *SI*, für *si* + *u*, *ḫû*, der Name für *ḪÍ*, für *ḫí* + *u* etc. Ebenso wird z. B. *kikû*, der Name für *KI*, für *ki* + *ki* + *u* stehen und die Entstehung dieses Namens so zu denken sein: Der Name für *KI* war zunächst *ki-u*, daraus wurde *kû*. Dem Namen sah man es nun aber nicht mehr an, dass er das Zeichen *KI* bezeichnete. Seiner Form nach hätte er auch *KA* und *KU* bezeichnen können. In Folge dessen setzte man ihm noch *ki* vor, so dass *ki-kû* soviel bedeutet wie „das *ki-kû*" d. h. das Zeichen mit dem Namen *kû*, welches *ki* zu lesen ist. Aehnlich steht es mit den Namen *nanû*, *lalû* etc. für *NA*, *LA* u. s. w. Namen wie *girû* für *gir*, *silû* für *sil* mögen oder werden vielmehr mit der Annahme zu erklären sein, dass in der Endung die sumer. Endung *i* oder *a* + Endung steckt.

Wenn nun ein graphischer Ausdruck für einen Begriff aus mehreren neben einander gesetzten Zeichen zusammengesetzt ist, so besteht sein Name aus Bezeichnungen für die einzelnen Zeichen, die einander in der Reihenfolge folgen, in der die entsprechenden Zeichen in der Gruppe auf einander folgen, wobei aber die des letzten anders wie die andern behandelt wird. Diese haben keine assyrische Endung und, da ohne sie einfaches *ki* z. B. genügt, um das Zeichen *KI* zu bezeichnen, so hat das Zeichen *KI*, wenn es nicht das letzte der Gruppe ist, die Bezeichnung *KI*, das Zeichen *MÍ*, das sonst *mímû* heisst, die Bezeichnung *mí* u. s. w. Was aber das letzte Zeichen einer Gruppe angeht, so wird es — nach Regeln die hier nicht zu untersuchen sind — theils scheinbar mit demselben Namen bezeichnet, den es hat, wenn es ein alleinstehendes Zeichen bezeichnet, also mit der Endung versehen — streng genommen gehört diese Endung dem ganzen zusammengesetzten Namen an — woraus dann folgt, dass z. B. das Zeichen *li* in solchem Falle *lilû*, nicht lediglich *li* heisst, theils aber wird dem endungslosen Namen für das Zeichen die Endung *-aku* bez. *akku* angehängt. So z. B. hat die Gruppe *IN-MÍ-LÍ* den Namen *ín-mí-lilû* die Gruppe *NUN-MI-TAK* aber den Namen *nun-mí-taḳḳaku*. Aus diesem Umstande nun schliesst Lehmann auf eine sumer. Postposition *-ku*, indem er also meint, dass z. B. *nun-mí-taḳḳaku* eigentlich bedeute: *nun* zu *mí-tak* oder *nun-mí* zu *tak* hinzu. Ein derartiger Name aber könnte nur Gruppen wie *MI-TAK-NUN* oder *TAK-NUN-MÍ* bezeichnen, schwerlich *NUN-MÍ-TAK*.

Nun findet aber die Endung *-a(k)ku* auch noch in anderen Fällen in Zeichennamen Verwendung, die Lehmann nicht bekannt zu sein scheinen. Heisst z. B. ein Zeichen *dûgu*, ein zweites *nûnu*, so heisst ein aus ersterem und dem darin hineingesetzten zweiten bestehendes Zeichen *ŠA-dûgaku nûna idu*(*û*?) d. h. *ŠA-dûgaku*



[das] *nūnu* „kennt"(??) oder auch vielleicht „Etwas, das *dūgaku nūnu* kennt"(??). Ich wüsste, um diese mir z. Z. etwas räthselhafte Ausdrucksweise zu erklären, Nichts mit einem *ku* = „zu hin" anzufangen. In einem derartigen Ausdruck nun, der aus uns unbekannten und nur zu vermuthenden Gründen auf zwei neben einander stehende Zeichen angewendet wird, nämlich auf *TIK* (= *gūnu*) + *KAK* (s. S[a] 5 Rev. 9) tritt für dieses *-aku* einmal *-aka* ein: der Name dafür lautet *ŠA-gūnaka-gaku idu*(*ū*?)[1]) Daraus folgt, dass in dem *u* der Endung *aku* die Assyrer wenigstens eine assyrische Endung sahen, die sie nach Belieben durch — ein vielleicht ursprünglicheres — *a* ersetzen konnten.

Endlich findet sich *-aku* bez. *-ku* in Zeichennamen noch in einem dritten Falle: Der Name des Zeichens *AN* ist *ilu* und *anū*, aber der von *MUL*, das aus 3 Zeichen *AN* besteht, [*an*(*a*)] *iššíku* d. i. [*ana*]-(3 + *ku*), der Name des Zeichens für *u* und *bílu* = „Herr" *gigurū*, der für *ÍŠ* = dreimaligem *gigurū gigur*(*ū*)-*iššíku* d. i. *gigur*-(*ū*)-(3 + *ku*), der für das Zeichen für 40 = viermaligem *gigurū gigur*(*ū*)-*limmuku* d. i. *gigur*(*ū*)-(4 + *ku*), der für das Zeichen für 50 = 5 maligem *gigurū gigur*(*ū*)-*iāku* d. i. *gigur*(*ū*)-(5 + (*a*)*ku*) etc. Diese Namen können natürlich nur bedeuten „(die) 3 *ana*'s[2])" oder „*ana* 3 mal" etc. Hätte Lehmann Recht mit seiner Behauptung, so müsste einem sumer. *KU* = „zu (hin)" auch die Fähigkeit zukommen, Cardinal- oder Multiplicativzahlen zu bilden, was seiner Grundbedeutung wegen wenig wahrscheinlich und jedenfalls nicht zu beweisen ist. Wir wissen aber, dass -mal im Sum. durch vorgesetztes *ara* = „Gang" (cf. dänisches Gang) angezeigt wurde, die Cardinalzahl aber durch nachgesetztes *ta-a-an*!

Mit der Annahme, dass in dieser Endung eine sumer. Postposition *ku* vorliegt, ist es also Nichts, und sie beweist Nichts für deren einstmalige Existenz. Wie diese Bildungen aufzufassen sind, geht uns hier Nichts an. Doch will ich nicht unterlassen anzudeuten, dass sumerische Lehnwörter wie *Anunnakí* aus *Anunnag*(*k*)*í* und *aš*(*s*)*urakku* aus *aš*(*s*)*urag*(*k*)*í* oder *Upšukkínaku* aus *Upšukkínag*(*k*)*í* die Lösung der Frage an die Hand geben. Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf hinweisen, dass die nicht aus dem Assyrischen und aus keiner anderen semitischen Sprache zu erklärende Endung *-ku* in assyrischen Zeichennamen allein schon genügen müsste, um Unvoreingenommene davon zu überzeugen, dass die Assyrer oder Babylonier unter dem Einfluss eines fremdsprachigen Volkes und zwar eines, von dem sie ihre Schrift entlehnten, gestanden haben. Es ist wichtig, dass diese Wörter Composita sind.

Lehmann aber findet noch andere Beweise für die einst-

1) Nicht etwa *ŠA-gūna-kagaku-idu*(*ū*?) zu lesen, da als ein sum. Lautwerth des Zeichens *KAK* nur *ga-ag*(*k*) und als Name desselben nur *gakku* und *gakḳu* erscheint.

2) Cf. z. B. den Namen *gigur*(*ū*) *minabi* di. *gigurū šināšunu* (oder *šittāšina*) di. „die 2 *gigurū*'s" für doppeltes *gigurū* etc.

malige Existenz einer sumerischen Postposition *ku*, auch wieder im Assyr. und zwar in assyrischen Adverbien mit der Endung *ku* und *kam*. Ich glaube gegen Delitzsch und Zimmern, dass eine assyr. Adverbialendung *-kam* oder *-ku* nicht erweislich ist. Mit Lehmann und gegen Zimmern halte ich *kaianak* und *baṭlak* in babylonischen Inschriften für Permansiva. Gegen Zimmern, Delitzsch u. Lehmann streiche ich aber auch *marṣā(a)ku* aus der Zahl der Adverbien auf *ku*, da es an der Stelle, an der es als Adverbium gefasst wird (IV R² 54, 17), recht wohl heissen kann: „ich bin krank" (*marṣāku i-[bak??]-ki-ka* er weint(?) zu dir: „Ich bin krank.") Gegen Zimmern, Delitzsch u. Lehmann streiche ich aber auch das Adverbium *zāzāku*, welches „in Fülle" heissen soll. Denn es hindert Nichts, in IV R² 54, 52, wo sich das Wort finden soll, *ni-ḫí-nun-na-ku* zu lesen und darin ein Lehnwort oder meinetwegen Kunstwort von der Art wie *Anunnakí* und *Upšukkínaku* etc. zu sehen. Bleiben nun — denn, ob *sattakam* = „beständig"(?) ein Suffix *-kam* enthält, ist nicht zu sagen — übrig die Wörter *uddakku* und *uddakam(n)*, vielleicht = „täglich", die, da im Sumerischen *ud* „Tag" bedeutet, sumerischen Ursprung vermuthen lassen. Wie sie aber für ein sum. *ku* = „zu hin" plädiren sollen, weiss ich nicht. Wenn es zwar nicht so schwer zu erklären wäre, dass ein Ausdruck, der eigentlich „zum Tage hin" bedeutete, die Bedeutung „täglich" bekommen konnte — denn assyr. *ana šatti* eig. = „zum Jahre" hat, weil aus *ištu šatti ana šatti* verkürzt, die Bedeutung „von Jahr zu Jahr" = „jährlich" — so ist es doch Lehmann's These sehr hinderlich, dass *udda-ku* = „täglich" im Sumerischen nicht bezeugt ist. Ein Versuch, die Formen *uddakku* und *uddakam(n)* zu erklären, müsste wohl daran anknüpfen, dass im Sumerischen für *(g)kí* und *ka* im Genitiv auch *kam* (*kan*) aus *ka* + *am* (*an*) verwandt wird.

Das wären die Gründe Lehmann's, die ich seinerzeit nicht als solche anerkennen konnte, und meine Gegengründe. Ich hätte gegen Lehmann's Ausführungen über die vermeintliche Postposition und Adverbialendung *-ku* noch Vielerlei zu bemerken; doch genügt das Gesagte.

Es ist aber wichtig und nothwendig hinzuzufügen, dass in einigen der ältesten babylonisehen Texte, die wir besitzen (s. die Inschrift des Königs von *Gutium* (der Gutäer), publ. von Winckler in der Z. f. Assyr. IV hinter p. 496 und 2 Inschriften *Sargani-šar-ali's*, veröff. von Hilprecht, Babyl. Expedition I, Platte I und II) neben einem Zeichen für *ku* (nach Hilprecht) ein Zeichen für *šu* gebraucht wird, das nicht dem Zeichen für *ḳātu* und *šu* entspricht. Es ist dies dasselbe Zeichen, das in den altsumerischen Inschriften z. B. von Telloh (s. Amiaud, Tableau p. 121 u. 124) die Postposition bezeichnet, die im Assyrischen mit *ana*, im Deutschen mit „zu hin" wiedergegeben wird, und das später, weil ihm ähnlich, mit dem Zeichen für *ku* zusammen-

geworfen wurde.[1]) Die Postposition lautete also bereits in ältester Zeit *šu* und die oben behandelte Frage wäre gegen Lehmann entschieden. Ich denke, dass sich Lehmann hierbei beruhigen und den Thatsachen unterwerfen wird.

Ein Urtheil über den Werth der im Obigen besprochenen Kritik Lehmann's zu fällen, kann ich mir ersparen.

Ich glaube einigermassen gezeigt zu haben, dass Lehmann mir Unrecht that, wenn er im Namen der Geschichtsforschung gegen meine wissenschaftliche Methode Protest erhob und nachweisen zu können behauptete, dass sie mir die Erkenntniss der Wahrheit versperre, und dass ich ihm gegenüber im Rechte bin, wenn ich meine, dass man an die Erklärung der alten Denkmäler, wenn man die Wahrheit finden will, zunächst als scrupulöser Philologe hinanzutreten hat. Der historischen Verwerthung hat eben eine streng philologische Interpretation voranzugehen. Ohne diese baut die Geschichtsforschung in's Blaue hinein und verdient ihren Namen nicht.

Um nutzlosen Erörterungen vorzubeugen, bemerke ich, dass Vorstehendes mein erstes und letztes Wort in meiner Sache ist.

---

1) Das Zeichen wird in altbabyl. Schrift auch für *KU* im Namen *I-KU-a* angewandt, daher dieser *I-šu-a* zu lesen ist (Nebukadnezar, Steinplatteninschrift II, 43 + III, 24).

Ueber einige Wunderthaten der Aśvin.

Von

Theodor Baunack.

I. Vandana.

Vandana war nach RV. I, 119, 7 alt und hinfällig geworden (*nírṛtam jaraṇyáyā*). Da wurde er lebendig in einer Grube (*ṛśyadá* X, 39, 8 „Fanggrube für Antilopen") vergraben (*níkhātam* I, 117, 5). Von wem, das wird nicht angegeben. Später wird sich zeigen, dass die Angabe des Sāyaṇa (zu I, 116, 11 und 117, 5), die Widersacher des Vandana seien Asura gewesen, wahrscheinlich richtig ist. Vandana lag also in der Grube wie ein Todter verscharrt, der im Schoosse der Nirṛti schläft (I, 117, 5 *suṣupvā́ṃsaṃ ná nírṛter upásthe*); er war so verborgen, dass kein Mensch sein Versteck wusste (*ápagūḷham* I, 116, 11). Die Aśvin aber wussten es wohl (*vidvā́ṃsā* I, 116, 11), und sie gruben ihn wieder aus (*vándanam úd ūpathur* X, 39, 6; I, 116, 11; 117, 5), allgemeiner gesagt: sie holten ihn heraus *úd vándanam airayatam* I, 112, 5; 118, 6. Der Zweck des Ausgrabens ist I, 112, 5 mit den Worten *svàr dṛśé* „das Tageslicht zu sehen" d. h. „weiter zu leben" angegeben. Und zwar lebte er, der vor seinem Unglück schon so hinfällig gewesen war, noch lange Zeit: I, 119, 6 *prá dīrghéṇa vándanas tāry ā́yushā.*

Einige Schwierigkeit machen I, 116, 11 u. 117, 5, weil hier bei *úd vap* der Dativ *vándanāya* steht: I, 116, 11 *yád vidvā́ṃsā nidhím ivā́pagūḷham úd darśatā́d ūpáthur vándanāya* und I, 117, 5 *śubhé rukmáṃ ná darśatáṃ níkhātam úd ūpathur aśvinā vándanāya.* Das Accusativobjekt zu *úd ūpathur* ist an der einen Stelle *ápagūḷham*, an der andern *níkhātam*: „das Verborgene, das Vergrabene" d. i. „den verborgenen, vergrabenen Leib." Aber nicht der alte, gebrechliche Leib kommt aus der Grube, sondern ein junger, strahlender, ansehnlicher: *darśatám* I, 117, 5: „Zum Glänzen wie [vergrabenes] Gold, als etwas Ansehnliches, grubt ihr das Vergrabene [d. i. den vergrabenen Leib] wieder heraus dem Vandana." Dieses selbe *darśatám* suche ich auch im I, 116, 11 in dem scheinbaren Ablative *darśatā́d*, der also in *darśatám ā́d* zu zerlegen sein wird, wie uns Roth an vielen Beispielen gelehrt

hat: „als ihr kundig das Verborgene (d. i. den vergrabenen Leib) dem Vandana wiederherausgrubt, dass es sodann ansehnlich war, wie kundige einen [verborgenen] Schatz." Dass an diesen beiden Stellen ein Unterschied gemacht wird zwischen dem Besitzenden (Vandana) und seinem Besitzthum (seinem Leibe), obwohl doch beide eigentlich nicht zu trennen sind, ist nicht auffällig. Solche Denk- und Ausdrucksweise ist uns selbst eigen und wohl allgemein. Die Asura haben also dem Vandana seinen Leib wie Diebe einen Schatz gestohlen und so vergraben, dass sie nur allein den Aufbewahrungsort zu wissen meinten. Da zeigten sich die Aśvin, an die sich, wie wir uns denken müssen, Vandana wandte, als kundige Schatzgräber.

Nun verstehen wir auch besser die Bedeutung des Vergleichs, der in I, 117, 5 angewandt ist: ***sū́ryaṃ ná dasrā támasi kṣiyántam.*** Der in der Grube verscharrte Vandana glich der im Dunkel ruhenden Sonne auch insofern, als er zur bestimmten Zeit aus der Grube hervorging jung und strahlend wie die aufgehende Sonne aus der Nacht. Die Verjüngung, die die Aśvin an dem alten, der Auflösung entgegengehenden Leibe in der Grube vornahmen, wird unter einem andern Bilde in I, 119, 7 dargestellt: ***rátham ná dasrā karaṇā́ sám invathaḥ*** „wie einen alten Wagen, der aus einander zu fallen droht, kunstfertige Männer wieder herstellen, wieder in Schick bringen, so thatet ihr mit Vandana." In derselben Strophe wird die Verjüngung eine Wiedergeburt genannt: ***kṣétrād ā́ vípraṃ janatho vipanyáyā*** „aus dem Erdboden erzeugtet ihr den Dichter auf wunderbare Weise." Es ist nicht zweifelhaft, dass auch diese Worte auf Vandana und nicht mit Sāyaṇa, der ***kṣétra*** als Mutterleib deutet, auf Vāmadeva zu beziehen sind. Eine noch übrig bleibende, auf denselben Vandana bezügliche Stelle behandle ich besser in dem folgenden Abschnitte.

II. Rebha.

Was von Rebha in den verschiedenen Aśvin-Liedern berichtet wird, stimmt in manchen Beziehungen mit dem überein, was wir soeben über Vandana dargelegt haben. Die Bedeutung ihrer Namen ist die gleiche, sowohl ***vandana*** als ***rebha*** heisst „preisend, Sänger." Wie Vandana I, 119, 7 als ***vípra*** bezeichnet wird, so Rebha I, 117, 4 als ***ṛ́ṣi.*** Auch den Rebha haben seine Widersacher vergewaltigt, sie werden in I, 117, 4 ***durévāḥ*** genannt, auch diese sind nach Sāyaṇa ***asurāḥ*** gewesen. Nach dieser Stelle waren es mehrere, I, 116, 24 aber wird nur einer genannt; das ist wohl nur ein scheinbarer Widerspruch: einer hat die Hauptschuld getragen, ist der Anführer der andern gewesen. Dass aber hier in I, 116, 24 *áśivena* wirklich persönlich zu fassen ist: „von dem missgünstigen Dämon," und nicht abstrakt „durch sein Unglück," geht aus der Vergleichung mit I, 117, 3 hervor. Hier werden als Ursache des Unglücks des Atri, das dem des Rebha und Vandana sehr ähnelt,

dásyor áśivasya māyā́ḥ genannt, siehe darüber unten S. 268. Die bösen Feinde hatten den Rebha mit einer Waffe durchbohrt (*śnathitá* I, 116, 24) und gefesselt (*sitá* I, 112, 5) und wie einen Ballen zugebunden (*ávanaddha* I, 116, 24).

Auf die Fesselung des Rebha wird wohl auch Bezug haben der Ausdruck *párişūti* in I, 119, 6: *yuvám rebhám párişūter uruṣyatho.* Ich möchte also das Wort von *sū* = *siv* ableiten und übersetzen: „ihr befreit den Rebha aus der Umschnürung.“ Das Wort findet sich noch einmal in RV. IX, 85, 8 *mā́kir no asyá párişūtir īśata.* Hierin bedeutet *asyá párişūtir* „die Umschnürung des Opfers“ oder personificirt „denjenigen, der das Opfer wie einen Ballen zusammenschnürt und so unwirksam macht oder es beseitigt“ und ist eine Bezeichnung eines Dämons. Das Opfer ist wie ein aufgezogenes Gewebe (*yajñám tan*), das der Dämon zusammenwickelt und umschnürt oder umnäht. Zu vergleichen ist II, 17, 4 *ā́d ródasī jyótiṣā váhnir ā́tanot sīvyan támāṃsi dúdhitā sám avyayat.*

Gerade so wie bei Vandana heisst es auch bei Rebha, seine Widersacher hätten seinen Leib wie etwas Gestohlenes in einem Versteck geborgen: *gúhā hitám* X, 39, 9, wie ein gestohlenes Pferd, I, 117, 4 *gūḷhám.* Auch den Rebha haben sie in die Tiefe gesenkt, aber nicht unter der Erde verscharrt, sondern in's Wasser geworfen (nach Sāyaṇa zu I, 112, 5; 116, 24 in einen Brunnen), wie man Opferstreu nieder auf den Boden wirft (*udáni právṛktam* I, 116, 24). Festgehalten (*nívṛta* I, 112, 5) lag Rebha drinnen im Wasser (*apsv àntáḥ*) im Sterben (*mamṛvā́ṃsam* X, 39, 9); darin blieb er zehn Nächte und neun Tage (I, 116, 24). Er war ganz auseinander gegangen in Folge der Verwundungen mit der Waffe und wohl auch unter Einwirkung des Wassers, die Theile des Körpers waren nicht mehr recht fest aneinander gefügt; dieses finde ich in dem zweimal vorkommenden *vípruta* ausgedrückt (I, 116, 24 und I, 117, 4). Und diese Bedeutung anzunehmen scheint mir nothwendig zu sein wegen des offenbaren Gegensatzes in I, 117, 4 *sám tám riṇītho víprutam* „den auseinandergegangenen habt ihr wieder fest zusammengefügt.“ Ich stimme also Sāyaṇa bei, der *viprutam* (= auseinander gesprengt) wiedergiebt mit *viplutaṃ vyākṣiptasarvāṅgam* und *viśliṣṭāvayavam.* Die Aśvin also machen ihn heil und ganz, machen ihn seiner Bande ledig (*párişūter uruṣyatho* I, 119, 6) und heben ihn heraus (*úd airayatam* I, 112, 5; X, 39, 9, *úd airatam* I, 118, 6, *ún ninyathuḥ* I, 116, 24). „Wie Soma mit dem Löffel“ holten sie ihn nach der zuletzt angeführten Stelle heraus (*ún ninyathuḥ sómam iva sruvéṇa*): klar, glänzend ist der Soma, wenn er mit dem Löffel aus der Bütte herausgelangt wird, „wie ein in den Flüssen gereinigtes Pferd,“ nachdem er zuvor von den Männern im Wasser geschüttelt, mit Steinen ausgepresst und mit der Schafwolle geläutert ist: VIII, 2, 2. So war auch Rebha, als er aus dem Brunnen heraufgehoben wurde, glänzend, heil und ganz und

jugendkräftig, nachdem er zuvor von den Asura in der oben beschriebenen Weise bearbeitet worden war. Ich glaube, es ist nicht zu viel in jene Worte ***sómam iva sruvéṇa*** hineingedeutet, wenn man darin eine Hindeutung auf die glückliche Veränderung sucht, die Rebha den Aśvin zu danken hatte.

Auf Rebha ist nach Sāyaṇa auch die Stelle I, 117, 12 zu beziehen: ***híraṇyasyeva kaláśaṃ níkhātam úd ūpathur daśamé aśvināhan:*** „Wie einen Topf mit Gold grubt ihr das Vergrabene am zehnten Tage wieder heraus, Aśvin.“ Jedoch sowohl ***níkhātam*** als auch ***úd ūpathur***, und besonders der Vergleich ***híraṇyasyeva kaláśam*** beweist, dass diese Worte nur auf Vandana Bezug haben können. Wir haben also zu der oben zusammengestellten Geschichte des Vandana nachzutragen, dass auch er neun Tage in seiner Grube zubringen musste, ehe er zu neuem Leben auferstehen durfte.

III. Atri.

1. Atri und Saptavadhri sind dieselbe Person.

Nach Sāyaṇas Vorgange fasst man gewöhnlich den Saptavadhri als eine von Atri verschiedene Person. Dem Atri eigen, meint man, sei das Erlebniss in dem *ṛbīsa*, dem Saptavadhri aber das im „Baume“ (V, 78, 5). Nehmen wir nun aber die Stelle X, 39, 9 vor: *yuváṃ ṛbīsam utá taptám átraya ómanvantaṃ cakrathuḥ saptávadhraye.* Wäre Saptavadhri ein anderer als Atri, so müssten wir hiernach annehmen, dass er ausser aus dem Baume auch noch genau wie Atri oder mit Atri zusammen aus dem *ṛbīsa* von den Aśvin gerettet worden sei. Auch VIII, 73, 9 ***prá saptávadhrir āśásā dhārām agnér aśāyata*** weist darauf hin, dass Saptavadhri mit dem Feuer zu thun hatte. In V, 78 sind, wie später gezeigt wird, die Strophen 4—6 unmöglich von einander zu trennen. In Str. 4 aber heisst es ***átrir yád vām — ájohavīt***, in Str. 5 wird der Ruf wörtlich angeführt, und hier nennt sich der Rufende ***saptávadhri.*** Der Name Atri allein wird zwar sehr häufig im RV. erwähnt, an keiner Stelle aber Saptavadhri, wo nicht Atris Name voranginge. Soviel möge vorläufig genügen, um die Annahme zu sichern, dass Atri Saptavadhri eine Person ist. Soviel ich weiss, vertrat bisher Ludwig allein diese Annahme in seiner Uebersetzung, eine Begründung habe ich nicht gefunden.

2. Ueber *ṛbīsa* und das Feuer darin.

In einem *ṛbīsa* (V, 78, 4; I, 116, 8; 117, 3; X, 39, 9) befindet sich Atri. Er ist hinabgestiegen (*avaróhan* V, 78, 4), aber nicht freiwillig; es heisst I, 116, 8 und 118, 7, er sei hinabgeführt worden (*ávanīta*). Aus dem *ava-* haben wir zu schliessen, dass *ṛbīsa* eine Vertiefung irgend welcher Art in der Erde ist. Einstweilen will ich das Wort mit „Grube“ übersetzen, später komme

ich noch einmal auf das schwere Wort zurück. Fast alle Stellen, die von dem Unglücke des Atri sprechen, und sie sind sehr zahlreich, stellen den Fall so dar, als habe sich Atri allein in der Grube befunden. Indessen theilte nach I, 116, 8 und 117, 3 sein Loos eine ganze Anzahl zu ihm gehöriger Leute (*ṛbīse átrim aśvinâvanītam ún ninyathuḥ s á r v a g a ṇ a ṃ svastí; ṛbīsād átrim muñcatho g a ṇ é n a*). Die beiden Stellen sind also wichtig zur Bestimmung der Grösse des *ṛbīsa*. In der Grube war es glühend heiss. Die Gluth wird zumeist durch *gharmá* bezeichnet (VIII, 73, 3; X, 80, 3; auch I, 180, 4 s. u.); *taptáṃ gharmáṃ* finden wir I, 112, 7, *gharmáṃ páritaptam* I, 119, 6, und man könnte danach in I, 118, 7 *átrayé 'vanītāya taptám* das letzte Wort *taptám* als kurzen Ausdruck für *taptáṃ gharmáṃ* auffassen, wenn man es nicht vorzieht, zu *taptám* das Wort *ṛbīsam* zu ergänzen. Denn I, 116, 8 heisst es *ṛbīse átrim aśvinâvanītam*, und in X, 39, 9 *yuváṃ ṛbīsam utá taptám átraya ómanvantaṃ cakrathuḥ saptávadhraye* muss man doch wohl *taptám* als Attribut zu *ṛbīsam* nehmen, *utá* aber ist satzanknüpfend: „auch machtet ihr dem Atri Saptavadhri die glühende Grube *ómanvant.*“ Die Erklärung *ṛbīsam utá taptáṃ* [*gharmám*] „die Grube und die Gluth machtet ihr *ómanvant*“ würde mir nicht recht ungezwungen erscheinen. Freilich hat das Wort *ṛbīsa* nach Ngh. 4, 3 sächliches Geschlecht; wir müssten also im Gegensatz hierzu dem Worte für vedische Zeit männliches oder vielleicht männliches und sächliches Geschlecht zueignen. An zwei Stellen finden wir nun für *gharmá* das Wort *ghraṃsá* gebraucht: I, 116, 8 *himénāgníṃ ghraṃsám avārayethām*, VII, 69, 4 *pári ghraṃsám ománā vāṃ váyo gāt* (über diese letztere Stelle wird unten ausführlicher gehandelt werden). Die Wbb. geben für *ghraṃsá* nur die Bedeutung „S o n n e n gluth.“ Indessen wird an keiner der so zahlreichen Stellen die Sonne als Urheberin der Gluth und der Qual des Atri erwähnt, sondern Agni ist es, der Atri bedroht. Dem *agníṃ ghraṃsám avārayethām* von I, 116, 8 entspricht in VIII, 73, 8 *várethe agním ātápo vádate valgv átraye*, und ebenda heisst es in Str. 9 weiter: *prá saptávadhrir āśásā dhārām agnér aśāyata,* unter der Schneide, der Schärfe des Agni kann man aber doch wohl kaum etwas anderes als helle Feuersflammen verstehen — übrigens werde ich auf diese Stelle später zurückkommen. Jedenfalls haben wir für *ghraṃsá* ausser der Bedeutung „Sonnengluth“ auch „Feuersgluth“ festzusetzen; auch *gharmá* hat ja beide Bedeutungen. Helle Feuersflammen, sahen wir soeben, kommen für die Grube in Betracht, wenigstens nach der einen Stelle. Und doch befindet sich Atri in der Grube in dichter Finsternis, wie uns zwei Stellen berichten: VII, 71, 5 *nír áṃhasas támasa spartam átrim*, VI, 50, 10 *átriṃ ná mahás támaso 'mumuktam.*

Indessen Dunkel und Gluth wie auch das schwere Wort *ṛbīsa* besser zu erklären, kann ich erst versuchen, nachdem ich das Er-



lebniss des Atri in den übrigen Theilen und Beziehungen durchgesprochen und die betreffenden Stellen erläutert habe.

3. Wer hat Atri in die Grube gebracht, und wer hat ihn daraus errettet?

Als Ursache des Unglücks des Atri finden wir in I, 117, 3 „die Zauberkünste des missgünstigen Dämons“ angegeben (*dásyor áśivasya māyā́ḥ*); durch übermenschliche Kraft und Kunst also gelang die Ueberwältigung des Atri. Während hier von einem einzelnen Dämon die Rede ist, haben wir aus X, 143, 2 *areṇávo* (s. u.) auf mehrere zu schliessen. Der scheinbare Widerspruch ist derselbe, den wir in der Geschichte von Rebha vorfanden, und wird auf die gleiche Weise, wie oben geschehen ist, zu lösen sein.

Fast an allen den zahlreichen Stellen wird erzählt, dass die Aśvin es waren, die den Atri Saptavadhri aus dem *ṛbīsa* retteten. Wenn an den beiden Stellen X, 80, 3 *agnír átriṃ gharmá uruṣyad antár* und V, 15, 5 Agni als der Retter des Atri gepriesen wird, so ist das kein eigentlicher Widerspruch: Agni rettete ihn, indem er ihn — durch Einwirkung der Aśvin — verschonte. Die Stelle V, 15, 5 erfordert eine eingehendere Besprechung. Die in Betracht kommenden Worte lauten: *padáṃ ná tāyúr gúhā dádhāno mahó rāyé citáyann átrim áspaḥ:* „Wie ein Dieb den Aufbewahrungsort verbergend, mit Lust das Absehen auf Reichthum richtend, brachtest du den Atri davon.“ Der Ausdruck *padáṃ gúhā dhā* kommt auch sonst in gleicher Bedeutung vor; die Worte *mahó rāyé citáyan* kehren — mit *citáyanto* im plur. — VI, 1, 2 in gleichem Sinne wieder (anders Geldner, Ved. Stud. I, 268); *rāyé citáyan* und *átrim aspaḥ* entsprechen einander, vgl. *spar* in *dhanaspṛ́t*. Die Rettung des Atri ist mit dem Gewinnen eines Schatzes verglichen. Atri ist der Schatz, Agni hält ihn in dem *ṛbīsa* als an einem allen Menschen unbekannten Aufbewahrungsorte wie ein Dieb eine bestimmte Zeit lang verborgen. Und wie vom Diebe das vergrabene Gold später strahlend an's Licht gebracht wird, so ging auch Atri von Agni gerettet zur bestimmten Zeit strahlend aus der Grube hervor; s. darüber weiter unten. Der Antheil des Dämons oder der Dämonen, die den Atri in die Grube brachten, ist hier an dieser Stelle nicht berücksichtigt worden. Sonst hätte der Dämon als der Dieb bezeichnet werden müssen. Dann wäre die ganze Darstellung unserer Atrisage hier in V, 15, 5 übereinstimmend mit der der Vandanasage gewesen, s. o. S. 264.

Sāyaṇa bezieht auch die Stelle aus dem Indraliede I, 51, 3 *tváṃ gotrám áṅgirobhyo 'vṛṇor ápotā́traye śatádureṣu gātuvít* auf des Atri Aufenthalt im *ṛbīsa*. Darnach wäre also Indra der Erretter. Sāyaṇa sagt zu dieser Stelle: *śatadureṣu śatadvāreṣu yantreṣv asuraiḥ pīḍārthaṃ prakṣiptāya*, und dass *ṛbīsa* ein hundertthoriges Martergefängnis gewesen sei, finden wir bei Sāyaṇa

an mehreren Stellen angegeben. Gewiss irrt hierin Sāyaṇa. Indra und Atri sind verbündet bei der Bekämpfung von Dämonen wie Svarbhānu. Eine Dämonenburg ist es, die als hundertthorige bezeichnet wird. Von derselben ist noch einmal die Rede in X, 99, 3, wo Indra, ohne dass Atri erwähnt ist, als Erbeuter der Schätze dieser Burg genannt wird.

4. Auf welche Weise haben die Aśvin den Atri errettet?

Die Handlung des Errettens wird ausgedrückt durch das Verbum *muc*: I, 117, 3 *áṃhasaḥ — ṛbīsād átriṃ muñcatho;* VI, 50, 10; oder durch *spar*: VII, 71, 5; vgl. auch V, 15, 5. In I, 116, 8 steht dem Ausdrucke (*átrim*) *ávanītam* gegenüber das Verbum *ún ninyathuḥ*, dasselbe, das auch von der Errettung des Rebha I, 116, 24 gebraucht ist (*ún ninyathuḥ sómam iva sruvéna*). Die Befreiung aus dem *ṛbīsa* kann aber nicht sogleich nach der Anrufung der Aśvin erfolgt sein, wenn die Götter auch dem Atri auf's schnellste zu Hilfe kamen (V, 78, 4 *śyenásya cij jávasā nū́tanenā́gachatam aśvinā śáṃtamena*). Aus einer ganzen Reihe von Stellen geht mit Sicherheit hervor, dass Atri längere Zeit in der heissen Grube zugebracht haben muss. Wie lange diese Gefangenschaft gedauert hat, wird nirgends genau angegeben. Eine Vermuthung darüber wird unten mitgetheilt und begründet werden.

Die Hilfe der Aśvin bestand zunächst darin, dass sie den Atri an seinem qualvollen Orte lebendig erhielten. Sie wehren der Gluth, dass sie ihren Schützling nicht schädigt: „ihr bedecktet für den Atri die Gluth mit Kühle" *úpa stṛṇītam átraye hiména gharmám* VIII, 73, 3; „ihr umhülltet mit Kühle den Agni und seine Gluth" *himénāgníṃ ghraṃsáṃ avārayethām* I, 116, 8. Die Vermuthung liegt nahe, dass die Götter die Kälte durch Thau oder Regen erzeugten (s. Sāyaṇa). Das Wort *hiména* wird man auch in VIII, 73, 8 *várethe agníṃ ātápo vádate valgv átraye* zu ergänzen haben, und *agníṃ ātápo* könnte man recht wohl auffassen wie *agníṃ ghraṃsám* in I, 116, 8, also *ātápo* als Acc. plur., nicht als Abl. sg. ansehen (ebenso in V, 73, 5). Hier ist auch noch die Stelle I, 119, 6 *yuváṃ* (*rebháṃ párìṣūter uruṣyatho*) *hiména gharmáṃ páritaptam átraye* zu besprechen. Offenbar ist hier ein Verbum wie *úpa stṛṇītam* oder *avārayethām* zu ergänzen. Aus dem vorhergehenden *uruṣyatho* lässt sich ein solches Verbum nicht entnehmen. Dass es weggelassen werden konnte, zeigt, wie bekannt das Erlebniss des Atri sein musste. Freilich konnte sich nur ein schlechter Dichter eine solche Ausdrucksweise zu Schulden kommen lassen. Leichter ergänzt sich das Verbum *kar* in I, 112, 7; s. u.

Die Hilfe, die die Aśvin dem Atri zu Theil werden liessen, bestand ferner darin, dass sie ihm Nahrung gaben, so nach I, 116,8 *pitumátīm ū́rjam asmā adhattam.* Nun erscheint in I,118,7

neben *ū́rj* noch *omán* als Geschenk der Aśvin: *yuvám átraye — ū́rjam omā́nam aśvināv adhattam.* So ist auch in VII, 68, 5 *bhójana* und *omán* neben einander gestellt: *citrám ha yád vām bhójanaṃ nv ásti ny átraye máhiṣvantaṃ yuyotam | yó vām omā́naṃ dádhate priyáḥ sán.* Es fragt sich, was ist *omán?* An allen Stellen mit einer Ausnahme erscheint es als Besitzthum und erbetenes Geschenk der Aśvin; so noch in der Stelle VII, 69, 4, die gleichfalls offenbar auf Atri Bezug nimmt: *yád devayántam ávathaḥ śácībhiḥ pári ghraṃsám ománā vāṃ váyo gāt.* Ferner auch in I, 34, 6: *trír no aśvinā divyā́ni bheṣajā́ tríḥ pā́rthivāni trír u dattam adbhyáḥ | omā́naṃ śaṃyór mámakāya sūnáve tridhā́tu śárma vahatam —.* Nur an einer Stelle wird *omán* von den Wassern erbeten: VI, 50, 7 *omā́nam āpo mānuṣīr ámṛktaṃ dhā́ta tokā́ya tánayāya śáṃ yóḥ | yūyáṃ hí ṣṭhā́ bhiṣájo mātṛ́tamā víśvasya sthātúr jágato jánitrīḥ.* An der Ableitung von Wz. *av* ist nicht zu zweifeln, vgl. oben VII, 69, 4 *yád — ávathaḥ — ománā.* Doch befriedigt mich die in den Wbb. gegebene Deutung „Gunst, Freundlichkeit“ nicht ganz. Der Sinn wäre doch wohl zu allgemein für die Paare *ū́rjam omā́nam*, *bhójanam omā́nam, bheṣajā́ omā́nam.* Wieder ein wenig anders müsste überdies der Sinn gewendet werden in dem Adjectivum *ómanvant* X, 39, 9: *yuvám ṛbisam utá taptám átraya ómanvantam cakrathuḥ saptávadhraye.* Auch I, 112, 7 *yā́bhiḥ* (*ūtíbhiḥ*) — *taptáṃ gharmám omyā́vantam átraye* (zu ergänzen ist *cakráthuḥ* s. o.) müssen wir zur Erklärung herbeiziehen, da hier *omyā́vant* offenbar Synonymum von *ómanvant* ist. Die Wbb. geben für beide Adjectiva die Uebersetzung „freundlich, annehmlich“; etwas genauer scheint mir die Bedeutung zu sein: „mit dem *omán*, dem Besitz und Geschenk der Aśvin, versehen.“ Für die Feststellung des Sinnes ausschlaggebend sind mir die beiden Stellen I, 34, 6 und VI, 50, 7, wo es von den Wassern und den Aśvin übereinstimmend heisst, dass sie als Aerzte das *omán* haben und gewähren, also wird „Stärkung, Erquickung, Belebung, stärkender und belebender Trank“ die genauere Bedeutung sein.[1])

Von den wegen *omán*, *ómanvant* oben angeführten Stellen, die auf Atri Bezug haben, muss ich hier einige ausführlicher besprechen. Zuerst will ich

die Strophe VII, 68, 5

vornehmen und den Text noch einmal hersetzen: *citráṃ ha yád vāṃ bhójanaṃ nv ásti ny átraye máhiṣvantaṃ yuyotam | yó vām omā́naṃ dádhate priyáḥ sán.*

1) Nach Abschluss meiner Arbeit wurde mir der Aufsatz Neisser's in BB. 17, 244 ff., der besonders von *omán* handelt, und v. Bradke's Bemerkungen dazu in ZDMG. XLV, 682 ff. bekannt. Sie geben mir keinen Anlass meine Deutung zu ändern.

Die Strophe macht besondere Schwierigkeit durch das *ἅπαξ λεγ. máhiṣvantam.* Sāyaṇa erklärt es durch *ṛbīsam*; Ludwig übersetzt, indem er ihm folgt: „in den Abgrund *Mahiṣvanta.*" Das Wb. giebt an unter *máhiṣvanta*: „eher adj. (zu *bhojana*) so v. a. ergötzend, erquickend." Grassmann im Wb.: *máhiṣvat* = gross; er ergänzt zu *máhiṣvantam* das Hauptwort *rayím* oder *vā́jam*. Ich möchte glauben, dass Sāyaṇa den Sinn im allgemeinen richtig angibt. Ich fasse also nach ihm *máhiṣvantam* als Acc. der Richtung. Aber nicht die Grube selbst, sondern das Feuer darin scheint mir durch das Wort bezeichnet zu sein: *máhiṣvantam* = *agnim*. Das Wort *máhiṣ-vant* bedeutet dasselbe wie *mahiṣ-váṇi.* Dieses letztere Wort ist VIII, 46, 18 Beiwort der Marut und steht dort neben *tuviṣváṇi*. Dass aber *tuviṣ-váṇi* und *tuviṣ-ván* — neben *túviṣ-mant* — nicht auf *svan* „tönen" zurückzuführen ist, hat Roth selbst, neben andern, wie Ludwig, längst vermuthet. Mit *tuviṣváṇi* und *tuviṣván* „gewaltig, mächtig", das mehrfach nicht nur der Marut, sondern auch des Agni Beiwort ist, wird *máhiṣvant* synonym sein. Den Einwurf, dass das Feuer durch das Epitheton an dieser Stelle nicht deutlich genug bezeichnet sei, wird man nicht gelten lassen, wenn man erwägt, wie sehr bekannt die Sage von Atri's Errettung gewesen sein muss, und wie auch an anderen Stellen Einzelheiten dieser Geschichte nur leise angedeutet werden. Auch auf die ganz dunkle Ausdrucksweise in I, 119, 6 will ich noch einmal verweisen, s. oben S. 269.

Die Uebersetzung der Strophe lautet nun: „Die lichte Speise, die ihr habt, reicht ihr dem Atri in die gewaltige [Feuersglut], ihm, der eure Erquickung erhält als euer Liebling."

In die Augen fallend, lichtfarbig ist die Speise, wie der Wagen der Aśvin und alle Gaben, die er bringt, darum heissen die Aśvin *citrárāti.* Mit dieser lichten Speise und dem Erquickungstrank der Aśvin ist wohl dasselbe gemeint, was sonst so vielfach als *madhu* der Aśvin gepriesen wird.

Eine erwünschte Bestätigung findet diese Vermuthung durch die Stelle I, 180. 4, die ich jetzt vornehme.

Die Strophe I, 180, 4.

yuvám ha gharmám mádhumantam átraye 'pó ná kṣódo 'vṛṇītam eṣé | . Nur diese erste Strophenhälfte habe ich hier zu besprechen. Die beiden letzten Worte *avṛṇītam eṣé* bieten zwar Schwierigkeit, doch kann, meine ich, im allgemeinen kein Zweifel über den Sinn bestehen, wenn man zusammenhält

I, 180, 4: *yuvám ha gharmám mádhumantam átraye* —.

I, 112, 7: *yā́bhiḥ* (*ūtíbhiḥ*) — *taptám gharmám omyā́vantam átraye* (scil. *cakráthuḥ*)

„mit denen ihr die heisse Gluth dem Atri reich an Erquickung machtet."

X, 39, 9: *yuvám ṛbīsam utá taptám átraya ómanvantaṃ cakrathuḥ saptávadhraye*
„auch machtet ihr die heisse Grube dem Atri Saptavadhri erquickungsreich.“

Hierzu stelle ich noch

VIII, 73, 7: *ávantaṃ átraye gṛháṃ kṛṇutáṃ yuváṃ aśvinā*
„erquickend machtet ihr, Aśvin, dem Atri seine Behausung.“

Hier ist mit der Behausung die Grube gemeint, in der ja Atri längere Zeit wohnen musste; *ávantam* entspricht dem *omyā́vantam* und *ómanvantam* der andern Stellen, und so wird die Zugehörigkeit von *omán* zur Wz. *av* von neuem bewiesen.

Aus der Zusammenstellung der vier Stellen schliesse ich, dass in I, 180, 4 *gharmám* dasselbe bedeutet wie in I, 112, 7, und dem *ṛbīsam* in X, 39, 9 und *gṛhám* in VIII, 73, 7 entspricht, ferner dass *mádhumantam* ähnliche Bedeutung hat wie *omyā́vantam*, *ómanvantam*, *ávantam* und wie diese ein Prädikatsaccusativ ist, der zu dem Verbum *avṛṇītam* gehört, wie jene zu *cakrathuḥ*, *kṛṇutam*. Das aktivische *var* bedeutet, dass die Götter dem Menschen eine Gnadengabe gewähren (s. Grassmann's Wb., pw.). Mit doppeltem Accusativ verbunden, wird es die Bedeutung haben „die Gnade gewähren, dass etwas sei oder werde.“ Die entsprechende Construction zeigt das Causativum *varayate* in der Stelle aus dem Mbh., die man im Wb. angeführt findet: *sarathau sadhanuṣkau ca bhīmasēnadhanaṃjayau | yamau ca varaye rājann adāsān svavaśān aham* „ich erwähle mir als Gnade, dass sie im Besitz von Wagen u. s. w. seien.“ Darnach haben wir unsere Stelle zu übersetzen: „Ihr gewährtet dem Atri die Gnade, dass die Gluth reich an *madhu* ward wie Wasserschwall —.“

Ueber das *eṣé* am Schlusse der Halbstrophe sind die Erklärer verschiedener Meinung. Sāyaṇa verbindet *eṣé* mit *átraye* und erklärt es mit *saukhyam icchate.* Er hält also wohl die Form für den Dativ eines Wurzelnomens *eṣ* „wünschend“. Doch lässt sich alles, was sonst auf eine Wurzel *eṣ* „wünschen“ zurückgeleitet werden könnte, auf Wz. *iṣ* beziehen. Auch von *ā́* + *īṣ*, das den Sinn „begehren“ haben kann, wird man *eṣé* nicht ableiten wollen wegen des Accentes. Man könnte aber die Form *eṣé* mit Ludwig recht wohl als Infinitiv betrachten. Dann müssten wir sie m. E. um des Accentes willen von der Wz. *eṣ* „schleichen, gleiten“ ableiten, und die ganze erste Strophenhälfte würde dann heissen: „Ihr gewährtet dem Atri die Gnade, dass die Gluth reich an *madhu* ward, dass sie glitt wie Wasserschwall“, was einen guten Sinn gäbe. Die Aśvin bewirkten, dass die Gluth nicht verletzend auf Atri eindrang, sondern so angenehm kühlend, wie ein Wasserschwall an den Badenden, heran- und wieder von ihm abglitt.

Die Wbb. betrachten *eṣé* als Locativ eines Nomens *eṣá* „Wunsch, Wahl.“ Berechtigt sind sie zur Aufstellung desselben durch *svaeṣá* aus dem Śat. Br. und durch *śravaeṣá* aus dem RV. (worauf im Anhang zum grossen Wb. verwiesen wird). So würde *eṣé* heissen „auf sein Verlangen.“

Welche von den beiden Erklärungsmöglichkeiten verdient den Vorzug? Ich meine doch, die letzte: „Ihr gewährtet dem Atri die Gnade, dass die Gluth reich an *madhu* ward wie Wasserschwall, auf sein Heischen.“ Denn an andern Stellen wird ausdrücklich erwähnt, dass die Aśvin ihrem Schützling auf sein Rufen, Bitten und Preisen zu Hilfe kamen (V, 78, 4 *átrir yád vām — ájohavīn nā́dhamāneva yóṣā*; VIII, 73, 8 *várethe agním ātápo vádate valgv átraye*). Besonders weil in VIII, 73, 9 *prá saptávadhrir āśásā dhā́rām agnér aśāyata* (die Stelle wird unten behandelt werden) das Wort *āśásā* „durch sein zuversichtliches Wünschen“ eine genaue Entsprechung zu dem *eṣé* in I, 180, 4 bietet, halte ich die Uebersetzung „auf sein Heischen“ für die richtige.

Sāyaṇa führt zu I, 180, 4 eine Legende an: *pravargyeṇa pracarantam atriṃ rākṣasās tapte gharme 'pātayan | sa ca tapyamāno 'śvinau tuṣṭāva | tau ca stutyā hṛṣṭamanasāv arakṣatām iti*|. Der Ursprung dieser Legende ist leicht erkennbar. Man verstand *taptáṃ gharmáṃ* in I, 112, 7 und *gharmám páritaptam* in I, 119, 6 nicht mehr richtig von der heissen Feuersglut, sondern fälschlicher Weise von dem heissen Opfertranke, wie ihn die Aśvin bekamen (vgl. VIII, 87, 2 *píbataṃ gharmáṃ mádhumantam aśvinā*), und erfand dazu die Geschichte, dass Atri von den *Rākṣasa* in solchen heissen Trank hineingestürzt worden sei. Man darf also diese Geschichte nicht als Grundlage für die Erklärung von I, 180, 4 annehmen. An zweiter Stelle giebt Sāyaṇa den Sinn im allgemeinen richtig wieder: *gharmaṃ dīptam agniṃ madhumantaṃ kṛtvāvṛṇītam | sukhayatam ity arthaḥ.*

5. Die Verjüngung des Atri.

Wenn in erster Linie auch das Essen und Trinken der süssen Speise, des süssen Trankes der Aśvin den Atri in seiner länger dauernden bedrohlichen Lage erhielt, so ist doch wohl gleichzeitig auch die Vorstellung vorhanden gewesen, dass die „*madhu*-reiche Gluth“ für ihn gleichsam ein heilsames Bad war. Zu beachten ist die Stelle I, 65, 6, wo vom Feuer gerühmt wird, es sei wie „ein heilbringender Wasserschwall“ *kṣódo ná śambhú*. Diese Heilkraft also verstärkten die Aśvin durch *oman* oder *madhu.* Von jeher schreibt man dem Wasser eine verjüngende Kraft zu. Soll vielleicht I, 180, 4 in dem Vergleich der *madhu*-reichen Gluth mit dem Wasserschwall auch ein Hinweis darauf enthalten sein, dass Atri verjüngt aus der Gluth hervorging? Dass Atri altersschwach war, als er in die Gluth hineingebracht wurde, wissen

wir aus X, 143 und ebendaher, dass er in seinem Gebete an die Aśvin sich wünschte, in frischer Jugendkraft wieder zu dieser Welt zurückzukehren. Sein Wunsch wurde ihm erfüllt: das geht aus VII, 69, 4 hervor. Die Stelle kann, wenn darin Atri auch nicht mit Namen genannt ist, doch auf niemand anders als auf Atri bezogen werden (s. Roth zu Nir. 6, 4): *yád devayántam ávathaḥ śácībhiḥ pári ghraṃsám ománā vāṃ váyo gāt* „wenn ihr den Frommen hilfreich erquickt, so entkommt er der Gluth [und kommt] durch eure Erquickung zu frischer Jugendkraft." Dass auch dem Vergleiche des Atri mit einem Schatze, der strahlend aus dem Verstecke hervorgeholt wird, wie er in V, 15, 5 ausgeführt wird, wohl der Gedanke an eine Verjüngung zu Grunde liegt, habe ich schon oben angedeutet, s. S. 268. Am deutlichsten aber weist auf die Verjüngung des Atri doch das Lied X, 143 hin. Es bietet verschiedene Schwierigkeiten, unser Wissen über Atri wird aber durch dasselbe auch in mannigfacher Weise erweitert. So werde ich denn hier die in Betracht kommenden vier ersten Strophen ausführlich behandeln.

Die Strophen X, 143, 1—4.

Der Anlass und Zweck des ganzen Gedichtes ist aus der 4. Strophe zu erschliessen. Diese behandle ich darum zuerst. Sie heisst:

cité tád vāṃ surādhasā rātíḥ sumatír aśvinā |
ā́ yán naḥ sádane pṛthaú sámane párṣatho narā ||

Aus dem *párṣatho* geht deutlich hervor, dass die Aśvin die Betenden durch eine Gefahr, Bedrängniss hindurch führen sollen. Nun stehen bei dem Verbum zwei Locative: *sádane pṛthaú* und *sámane.*

Die gleiche Verbindung des Verbums *par* mit zwei Lokativen findet sich noch einmal, in I, 31, 6:

tvám agne vṛjinávartaniṃ náraṃ sákman piparṣi vidáthe vicarṣaṇe |
yáḥ śū́rasātā páritakmye dháne dabhrébhiś cit sámṛtā háṃsi bhū́yasaḥ ||

Hier sind also *sákman* und *vidáthe* mit *piparṣi* verbunden. Da *par* auf Gefahr hinweist, ist *sámane* in jener und *vidáthe* in dieser Stelle zweifellos in der Bedeutung „im Treffen, in der Schlacht" zu nehmen. (Wie in I, 31, 6 *vidáthe* auf gleicher Linie steht mit *śū́rasātā* und *sámṛtā*, so auch in VII, 93, 5 mit *śū́rasātā*).

Die zweiten Lokative: *sádane pṛthaú* in X, 143 und *sákman* in I, 31, 6 drücken das Ziel aus. Zunächst, was heisst *sákman* in I, 31, 6? Die Stelle ist bisher falsch, wie ich meine, verstanden worden, besonders weil man das Attribut *vṛjinávartanim* irrthümlich in übertragenem Sinne nahm: „krumme Wege gehend = ränkevoll." Vielmehr ist *vartaní* ganz wörtlich von der Bahn zu ver-

stehen, die der Streitwagen verfolgt, und von den „krummen Wegen" eines solchen Wagens ist nicht nur hier, sondern auch noch VI, 46, 13 die Rede: *yád indra sárge árvataś codáyāse mahādhané | asamané ádhvani vṛjiné pathí.* Was aber die „krummen Pfade" in der Schlacht zu bedeuten haben, wird durch *sákman* in I, 31, 6 klar. Ich übersetze die Stelle: „Du, Agni, hilfst dem Helden, dessen Streitwagen vom graden Wege abgedrängt ist, im Treffen hindurch zur Vereinigung mit den Seinen." Also krumme Wege in der Schlacht verfolgt derjenige, der sich von den Seinigen hat wegdrängen lassen und so der grössten Gefahr ausgesetzt ist.

Wie *sákman* in der eben besprochenen Stelle, so bezeichnet auch in X, 143, 4 der zweite Lokativ *sádane pṛthaú* das Ziel, wie schon Ludwig richtig erkannt hat: die Aśvin sollen den Betenden in der Schlacht hindurchhelfen zu weitem Sitze. Die Betenden waren also in ihren Sitzen von Feinden eingeengt und in ihrer Freiheit bedroht. Es kommt zur Entscheidungsschlacht, vor dem Beginne wenden sich die Bedrohten mit dem Gebete X, 143 an die Aśvin.

Aus dem Dargelegten ergiebt sich, dass *cité* im Anfange der Strophe nicht als Indicativ genommen werden kann. Es muss der Infinitiv in imperativischem Sinne sein, zu dem die Copula zu ergänzen ist. *tád* aber ist adverbialer Accusativ und weist auf das folgende *yád* hin. Wegen der Verbindung des Verbums *cit* mit Subjecten wie *rātíḥ* und *sumatíḥ* vgl. I, 119, 4 *dívodāsāya máhi ceti vām ávaḥ* (auch hier sind die Aśvin angeredet); zu erinnern ist ferner an das Epitheton der Aśvin *citrárāti.* So haben wir also zu übersetzen: „Sichtbar werde in der Weise, ihr Hilfreichen, eure Gunst und Gnade, Aśvin, dass ihr uns hin zu weitem Sitze in der Schlacht hindurchhelft, ihr Helden."

Die Bitte um Hilfe in der gegenwärtigen Noth sucht man wirksamer zu machen durch Berufung auf frühere ähnliche Fälle, indem man die Wunderthaten preist, durch welche die Götter früher den flehenden Verehrern geholfen haben. So beruft man sich in X, 143 zuerst auf Atri, dann auf Bhujyu. Die ersten auf Atri bezüglichen Strophen sind von Grassmann und Ludwig ganz verschieden aufgefasst. Ich setze zunächst den Text her:

tyáṃ cid átrim ṛtajúram árthám áśvaṃ ná yā́tave |
kakṣīvantaṃ yádi púnā ráthaṃ ná kṛṇuthó návam || 1
tyáṃ cid áśvaṃ ná vājínam areṇávo yám átnata |
dṛḷháṃ granthíṃ ná ví ṣyatam átriṃ yáviṣṭham ā́ rájaḥ || 2
nárā dáṃsiṣṭhāv átraye śúbhrā síṣāsataṃ dhíyaḥ |
áthā hí vāṃ divó narā púna stómo ná viśáse || 3

Ludwig meint, die 1. und 2. Strophe enthalte den Vordersatz, dessen Conjunction *yádi* und dessen Verba *kṛṇuthó* und *ví ṣyatam* seien, zu dem Hauptsatz in Str. 3, deren Anfang er übersetzt: „wundervollste Helden dem Atri, strebt zu erlangen schöne Lieder",

was er erläutert durch: „erweist uns ähnliche Wohlthaten". Grassmann hält die drei ersten Strophen für wörtlich angeführte Rede, für das Gebet, das die Freunde des Atri für diesen an die Aśvin richten. Er übersetzt den Anfang der dritten Strophe: „O reine, wunderkräftigste, gewährt dem Atri sein Gebet". Dass die Worte *átraye—síṣāsataṃ dhíyaḥ* so ohne weiteres bedeuten können: „gebt dem Atri das, worum er bittet", scheint mir nicht ausgemacht zu sein. Die Begriffe *san* „gewinnen" und *dhī* „Gebet" werden auch sonst verbunden. IX, 79, 1 und X, 142, 2 ist das mediale *san* das Prädikat zu dem Subjecte *dhíyaḥ*: IX, 79, 1 *aryó naśanta sániṣanta no dhíyaḥ*; X, 142, 2 *prá sáptayaḥ prá saniṣanta no dhíyaḥ*. „Die Gebete sollen gewinnen" heisst soviel als „sie sollen nicht zu Grunde gehen, nicht ihr Ziel verfehlen infolge der Hindernisse, die die menschlichen oder dämonischen Feinde bereiten, sie sollen ihr Ziel erreichen, erfüllt werden" (vgl. Grassmann's Wb. und pw.). Wenn es nun hier in X, 143, 3 (mit dem activischen *san*) heisst „dem Atri sucht die Gebete zu gewinnen", so ist das wohl soviel als „dem Atri lasst die Gebete, die ihm seine Feinde vernichten, unwirksam machen möchten, nicht zu Schanden werden, sucht sie ihm ihrem Ziele zuzuführen, sie ihm zu erfüllen". „Gewinnen" im Sinne von „nicht zu Grunde gehen lassen" findet sich auch X, 97, 4 *yát sanávatha púruṣam* „wenn ihr (die Kräuter) den Mann rettet".

In der zweiten Hälfte der Strophe haben Grassmann und Ludwig *divó* trotz seines Accentes mit *narā* verbunden, obwohl noch dazu die Anrede *divo narā* für die Ritter gar nicht gebräuchlich ist (sondern *divo napātā*). Der mit *stómo* als dem Subject zu verbindende Infin. *viśáse* muss doch wohl von *śaṃs* hergeleitet werden, dem Synonymum von *stu*, vgl. z. B. IV, 4, 15 *stómaṃ śasyámānam*. Die Negation *ná* vor *viśáse* machte bisher Schwierigkeit, die im PW. zu lösen versucht wurde durch die Uebersetzung „ist nicht auszusagen, nicht durch Worte zu erschöpfen", wobei denn freilich dem *śaṃs* + *ví* ein Sinn untergelegt wurde, den es sonst nicht hat. Wir sahen, dass *divó* von *narā* abzusondern ist. Dann haben wir zwei Genitive, *vām* und *divó*, im Satze. Ich meine, das *ná* ist hier das Wörtchen der Vergleichung. Die Construction ist vollständiger: *áthā hí vāṃ stómo, diváḥ stómo ná, púnar viśáse asti*, d. h. „denn dann soll euer Preis wie der des Himmels von Neuem verkündet werden". Hier heisst *athā* „dann" soviel als: „wenn ihr die Gebete ihrem Ziele zugeführt und den Atri errettet habt", *púnar* „von neuem": denn das neue Leben wird er wie das alte besonders in euern Dienst stellen; mit dem Preise des Himmels wird der Preis der Aśvin verglichen: der Himmel ist das erhabenste und schönste für alle Menschen und für den Atri in seiner Lage ganz besonders, denn ohne die Hilfe der Aśvin durfte er nicht hoffen Himmel und Sonne wiederzusehen.

Die so gedeutete 3. Strophe kann nach meiner Meinung nur

dem Atri selbst in den Mund gelegt werden. Indem man die Worte selbst, die einst so wirksam gewesen sind, den Göttern ins Gedächtniss zurückruft, glaubt man ihre Hilfe auch in der Gegenwart um so sicherer zu erwirken. Derselbe Fall liegt vor in V, 78. Ueber dieses Lied wird weiter unten gehandelt werden. Hier nur so viel, dass man auch in diesem Liede die eigenen Worte des Atri wörtlich anführt in Strophe 5. Hier wechselt übrigens das Pronomen *me* mit dem Eigennamen *saptávadhri*. Die Anwendung des Namens für das Pronomen zeigt grosses Selbstgefühl der sprechenden Person; Atri weiss, was sein Name bei den Aśvin gilt.

Legen wir aber die 3. Strophe dem Atri in den Mund, so folgt mit Nothwendigkeit, dass auch die beiden ersten Strophen die Worte des Atri selbst sind. Auch hier wendet er nicht das Personalpronomen, sondern zweimal seinen Namen an und verbindet damit das Demonstrativum *tyám*: „diesen euch wohl bekannten Atri hier". Dass die Demonstrativa oft genug auf die sprechende Person hinweisen, ist bekannt; dass so auch *tyá-* verwandt werden konnte, dafür bringt das Wb. wenigstens ein Beispiel, und zwar aus dem Śat. Br. *tyasya = mama.*

Die 3. Strophe erklärt auch Sāyaṇa als die wörtlich angeführte Rede des Atri; bei der 2. fügt er, nachdem er sie zuvor als einen Bericht über die Errettung in 3. Person gedeutet hat, am Schlusse hinzu: *yadvā | atriṃ māṃ bandhād vi ṣyataṃ vimuñcatam ity ṛṣir asurair baddhaḥ sann aśvinau prārthayate.* Bei der ersten Strophe erwähnt er diese Deutungsmöglichkeit nicht, weil er die Construction nicht verstanden hat. Er betrachtet die 1. Strophe als einen Satz für sich, während sie doch erst durch das *ví ṣyatam* in Strophe 2 vollständig wird, und das *tyáṃ cid* am Anfang der 2. Strophe die Construction von Neuem aufnimmt, die durch den Vergleich *ártham áśvaṃ ná yā́tave* und den Bedingungssatz *kakṣī́vantaṃ yádī—kṛṇuthó* unterbrochen war. Das *cid*, das beidemale zu *tyám* hinzugefügt ist, ist veranlasst durch das Beispiel des Kakṣīvant, auf welches in dem Bedingungssatze verwiesen wird. Atri beruft sich also gerade so auf einen Präcedenzfall für seine Bitte, wie diejenigen, für welche X, 143 verfasst ist, sich auf Atri berufen für die ihrige. Dass sonst an keiner Stelle im RV. von der Verjüngung des Kakṣīvant durch die Ritter die Rede ist, kann kein Hinderungsgrund sein für diese Erklärung der Stelle. Von der Errettung des Atri wird viel öfter gesprochen als von Kakṣīvant, und doch ist es auch nur eben diese eine Stelle X, 143, 2, die uns ganz deutlich von Atri's Verjüngung berichtet. Der ganze vorliegende Aufsatz aber zeigt, wie die Dichter von einer Sage, die ihnen und den Zuhörern in allen Einzelheiten wohl bekannt war, immer nur einzelne Züge im besondern an einer Stelle hervorheben. Was wir übrigens hier in X, 143, 1 über Kakṣīvant erfahren, passt ausgezeichnet zu dem übrigen, was sonst im RV. uns über ihn mitgetheilt wird. Denn dass K. ein besonderer Günstling der Aśvin



war, geht aus I, 112, 11; 116, 7; 117, 6; VIII, 9, 10 hervor: ferner, dass er ein hohes Alter erreichte, aus IX, 74, 8: *kakṣīvate śatáhimāya;* dass er im hohen Alter eine Verjüngung ganz besonders nöthig hatte, ist aus I, 51, 13 zu erschliessen — nach dieser Stelle gab Indra dem alten (*mahaté*) Dichter die junge (*árbhām*) Vṛcayā —; und endlich, dass grade die Aśvin es sind, die alte Leute jung zu machen verstehen, beweist eine ganze Reihe von Beispielen, so die drei, über die ich in diesem Aufsatze handle. Besonders aber ist noch zu verweisen auf die Verjüngung des Dichters Kali, welche die Ritter ihm gewährten, als er eine Frau genommen hatte. Genau in derselben Weise also, wie man für Kali die beiden Stellen I, 112, 15: *kalíṃ yābhir vittájānim duvasyáthaḥ* und X, 39, 8 *yuváṃ víprasya jaraṇā́m upeyúṣaḥ púnaḥ kalér akṛṇutaṃ yúvad váyaḥ* zu combiniren hat, genau ebenso für Kakṣīvant die oben angeführte Stelle I, 51, 13 und X, 143, 1. Hier ist übrigens der Vergleich *púnā ráthaṃ ná kṛṇuthó návam* derselbe wie in I, 119, 7 s. o. S. 264 und in X, 39, 4 *yuváṃ cyávānaṃ sanáyaṃ yáthā rátham púnar yúvānaṃ caráthāya takṣathuḥ*; s. Myriantheus, die Aśvins S. 91 ff.

Zu *átrim* in Strophe 1 ist *ṛtajúram* hinzugefügt, in Strophe 2 steht gegenüber *átriṃ yáviṣṭham.* Von den beiden möglichen Deutungen „vollkommen gealtert" (so das Wb.) und „beim heiligen Werk, Gottesdienst, alternd" (so Sāyaṇa; vgl. auch *dhiyājúr* in V, 43, 15) ziehe ich die letztere vor. Will doch Atri auch seine neue Jugendkraft, wenn er sie erhält, nach Strophe 3 von neuem (*púnaḥ*) zum Preise der Aśvin benutzen. Wie den Kakṣīvant mit einem Wagen, so vergleicht Atri sich in Strophe 1 mit einem Pferde, denselben Vergleich wiederholt er zunächst in Strophe 2 und fügt dann noch einen Vergleich mit einem festen Knoten hinzu: sowohl *átrim* als *áśvam* als auch *dṛḷhám granthím* wird regiert von *ví ṣyatam.* Alle drei Vergleiche sind derselben Anschauungssphäre entnommen. Pferd und Riemenknoten wird in ein und derselben Strophe auch in Bezug auf Soma und seine Thätigkeit angewendet in IX, 97, 18. Auch hier ist übrigens *granthíṃ ná* Object zu *ví + si; áśvam* als Object zu demselben Verbum begegnet öfters.

Aus dem Vergleiche *dṛḷháṃ granthíṃ ná ví ṣyatam* lernen wir für die Geschichte des Atri, dass er gefesselt der Glut im *ṛbīsa* ausgesetzt worden ist. Oben hatten wir uns für die Ansicht entschieden, dass Saptavadhri dieselbe Person wie Atri sei. Wir fügen jetzt hinzu: Saptavadhri ist der Beiname des Atri, der besagt: „der mit sieben, d. h. vielen Riemen gebundene". Und dass man an diese Bedeutung des Wortes bei seinem Gebrauche dachte, zeigen besonders die Stellen VIII, 73, 9 „der mit sieben Riemen gebundene bekam durch seinen zuversichtlichen Wunsch des Agni Schneide in seine Gewalt" (siehe über die Stelle S. 283), und V, 78, 5. 6 „höret meinen Ruf und befreit den mit sieben Riemen

gefesselten"; „den in Angst gesetzten, flehenden, mit sieben Riemen gefesselten Dichter u. s. w."

Die Worte *areṇávo yám átnata* in unsrer zweiten Strophe machen die grösste Schwierigkeit. Sāyaṇa und Grassmann beziehen sie direct auf Atri. Sāyaṇa: *areṇavo 'hiṃsyamānāḥ prabalā asurā vājinaṃ vegavantam aśvaṃ nāśvam iva yam atrim atnata atanvata baddham akr̥ṣata*; Grassmann: „den Atri, den gleich schnellem Ross staublose Götter ausgesandt". Ludwig verbindet: „wie einen festen Knoten, den die staublosen (Götter) geknüpft". Die Bedeutung „knüpfen, binden", die Sāyaṇa und Ludwig dem Verbum *tan* geben wollen, lässt sich, so scheint es mir, aus keiner andern Stelle sonst belegen oder auch nur wahrscheinlich machen. Auch wäre es auffallend, dass Götter bei einer Thätigkeit, wie das Knotenknüpfen ist, als staublose bezeichnet sein sollten. Gerade die Wahl des Ausdrucks *areṇávo* weist darauf hin, dass wir das Relativsätzchen mit *aśvaṃ ná vājínam* zu verbinden haben. Was heisst nun aber *átrim ártham áśvaṃ ná yā́tave áśvaṃ ná vājínam areṇávo yám átnata ví ṣyatam?* „Ein Pferd dehnen", das scheint ja eine ganz unmögliche Verbindung zu sein. Nun es ist die Rede von einem Rennpferde, das nach dem Ziele läuft. Wie, wenn nun „das Pferd dehnen" so viel wäre wie „den Lauf des Pferdes dehnen"? „Den Lauf dehnen" wäre so viel als „den Lauf verzögern, aufhalten", und *aśvam atnata* hiesse „sie hielten das Pferd auf". Ich dächte, auch ohne weitere Belege müsste eine solche Begriffsentwickelung wahrscheinlich genug sein. Das Glück fügt es, dass im Rigveda sowohl eine Stelle erhalten ist, wo *tan* „dehnen = verzögern" mit einem sachlichen, als auch eine Stelle, wo dasselbe Verbum (mit *ā́* zusammengesetzt) mit einem persönlichen Object (= jem. aufhalten) verbunden ist: V, 79, 9 *vy ùchā duhitar divo mā́ cirám tanuthā ápaḥ* „verzögere dein Werk nicht" (s. Wb. *tan* unter 5); und I, 91, 23 *devéna no mánasā deva soma rāyó bhāgám sahasāvann abhí yudhya | mā́ tvā́ tanad íśiṣe vīryàsyobháyebhyaḥ prá cikitsā gáviṣṭau:* hier ist also vom Siegeszuge des Soma die Rede, nichts und niemand soll ihn darin aufhalten (Grassmann und Ludwig fassen die Stelle ebenso, s. auch pw. *tan* + *ā́* unter Nr. 4). So sind nun die Worte, die sich in Str. 1 und 2 von X, 143 auf den Vergleich mit dem Pferde beziehen, in folgender Weise zu übersetzen: „Diesen euren Freund Atri hier bindet los wie (man) ein Pferd (losbindet), dass es nach dem Ziele laufe, — wie ein schnelllaufendes Pferd, das staublose Götter aufgehalten haben, bindet den Atri los". Wenn aber ein Pferd losgebunden werden soll, so muss es zuvor festgebunden worden sein. An die Handlung des Aufhaltens schloss sich die des Festbindens an. Man hat also zu „das staublose Götter aufhielten" im Stillen zu ergänzen („und festbanden"). Und so müssen wir zugeben, dass Sāyaṇa nicht ganz Unrecht hat; s. auch die Bemerkung am Schlusse des Aufsatzes. Wenn Atri mit einem Rennpferde verglichen wird, so ist die Bahn, auf

der der *ṛṣi* läuft, der Dienst der Götter. Im Laufe haben ihn staublose aufgehalten, das sind die Asura — hier also mehrere, s. o. S. 268. Vielleicht ist der ursprünglichen Sage nach Atri gerade beim Opfer von den Asura überwältigt worden. Es ist möglich, dass dieser Umstand in Verbindung mit dem missverstandenen *gharma*, *gharma madhumant* — worüber oben gehandelt wurde — den Anlass zu der oben erwähnten späteren Sage gegeben hat, s. S. 273.

Inwiefern können sich die Betenden, die sich zum Entscheidungskampfe anschicken, mit Atri vergleichen? Sie sind in gleicher höchster Gefahr wie er, eingeengt wie er, von gleichem Vertrauen zu den helfenden Göttern beseelt; wie er wünschen sie aus der Gefahr in frischer jugendlicher Kraft hervorzugehen, er verlangt aus der Grabesenge an die frische weite Luft, sie aus der feindlichen Bedrohung und Umschliessung nach weiten freien Sitzen.

Zum Schlusse gebe ich die Uebersetzung der ersten vier Strophen des Liedes im Zusammenhange: [Atri sprach einst:] „Auch euern Freund Atri hier, der in euerm Dienste ergraut ist, [bindet los], wie [man] ein Pferd [losbindet], dass es zum Ziele laufe, wenn ihr den Kakṣīvant wieder wie einen Wagen neu gemacht habt, || 1 || so auch euern Freund hier, wie ein schnelles Pferd, das staublose Götter aufhielten, wie einen festen Knoten bindet den Atri los [und bringt ihn] in frischester Jugendkraft an die Luft. || 2 || Ihr wunderkräftigsten Helden, dem Atri, ihr schmucken, lasst die Gebete nicht zu Schanden werden; denn dann soll euer Preis, ihr Helden, wie des Himmels Preis von Neuem verkündet werden“. || 3 || [Wir bitten:] „Sichtbar werde, ihr Freigebigen, in der Weise eure Güte und Gnade, Aśvin, dass ihr uns zu weitem Sitze in der Schlacht hindurchhelft, ihr Helden.“ || 4 ||

6. Der Baum des Saptavadhri (V, 78, 5) und nochmals *ṛbīsa*.

So viele Stellen, die den Atri betreffen, habe ich nunmehr schon behandelt. Nirgends war bisher von einem „Baume“ die Rede, und es mag zunächst scheinen, als passe „der Baum des Saptavadhri“ (s. o. S. 266) in die Grube und in die Gluth schlechterdings nicht hinein, als vertrügen es die bisher behandelten Stellen gar nicht, dass man auch in sie eine Beziehung zu einem „Baume“ hineindeute. Und doch müsste dies möglich sein, wenn anders wirklich Atri und Saptavadhri ein und dieselbe Person sind.

Erwähnt wird der Baum nur in dem Liede V, 78. Ich setze davon die Strophen 4—6 hierher:

átrir yád vām avaróhann ṛbīsam ájohavīn nādhamāneva yóṣā |
śyenásya cij jávasā nū́tanenā́gachatam aśvinā śáṃtamena || 4 ||
ví jihīṣva vanaspate yóniḥ sū́ṣyantyā iva |
śrutáṃ me aśvinā hávaṃ saptávadhriṃ ca muñcatam || 5 ||
bhītā́ya nā́dhamānāya ṛ́ṣaye saptávadhraye |
māyā́bhir aśvinā yuvám vṛkṣáṃ sáṃ ca ví cācathaḥ || 6 ||

Ludwig, der, soviel ich weiss, bisher allein die Identität des Atri und Saptavadhri annahm, scheint zu meinen, dass Atri, um dem Feuer zu entgehen, sich in das Innere eines Baumes hineinwünschte. Mit einer solchen Deutung wüsste ich nichts anzufangen.

Nach Str. 3 rief Atri während des Hinabsteigens die Aśvin an. In Str. 4 folgen seine Worte: „Thue dich auf, Baum, wie der Schooss einer, die gebären will. Höret meinen Ruf, Aśvin, und befreit den mit sieben Riemen gefesselten." Der Vergleich kann, so scheint es mir, nur dann einen Sinn haben, wenn man annimmt, dass Atri drinnen in dem Baume war, als er in die Grube hinabgebracht wurde (wegen *avaróhan* s. weiter unten), dass er aus dem Innern des Baumes heraus möchte, wie das Kind aus dem Schoosse der Gebärenden. Was sollte das aber sonst für ein Baum sein, in dessen Innern Atri gefesselt liegt, wenn nicht — ein Todtenbaum? Wie einen Todten haben die Asura den lebenden Atri in einen Sarg gelegt, wie einen Todten haben sie ihn in eine Grube hinabgelassen. Aber um die Qual und Gefahr und somit auch die Wunderkraft der rettenden Aśvin gesteigert erscheinen zu lassen, berichtete die alte Sage, dass es nicht ein gewöhnliches kühles Grab gewesen sei, in das Atri hinabgelassen wurde, sondern eine glühend heisse Grube, ein *ṛbīsa*.

Daran wird man keinen Anstoss nehmen dürfen, dass es von dem gefesselt im Sarge liegenden Atri heisst *avaróhan* „als er hinabstieg" und *ávanītam* „als er hinabgeführt worden war" (s. o. S. 266); denn sowohl das Subject bei *ruh* als das Object bei *nī* — vergl. die Wbb. — braucht durchaus nicht immer ein lebendes Wesen zu sein, das selber wirkliche Schritte macht. Der Ausdruck ist im Indischen nicht anders als im Deutschen; „jemand steigt im Sarge hinab in die Grube," wäre solche Redeweise anstössig?

Noch einmal behandle ich nun das schwere Wort *ṛbīsa*, nachdem ich so ziemlich alle Stellen, die für unsere Atrisage in Betracht kommen, besprochen habe.

Wie wir oben, S. 266—68, sahen, können wir aus dem RV. nur soviel lernen, dass *ṛbīsa* eine glühend heisse Erdvertiefung war, aber nirgends werden wir im RV. ausreichend über die besondere Ursache der Gluth belehrt. Vermuthungen mancherlei Art könnte man hierüber anstellen. Aber diese haben wir zunächst zurückzudrängen. Ausser an den besprochenen Rigvedastellen kommt das Wort *ṛbīsa* noch vor in der Zusammensetzung *ṛbīsapakva.* Im Wb. finden wir dafür die Belegstellen Kāty. śr. IV, 10, 15 angegeben: *pūtidārvādhānarbīsapakvanāvyudakāni varjayet* und ausserdem noch *ṛbīsapakvaṃ nāśnīyāt* als Citat bei Durga zu Nir. 6, 36. In der Niruktastelle wird *ṛbīsa* durch *pṛthivī* erklärt, bei Kāty. wird hierauf verwiesen und *ṛbīsapakvam* durch *pṛthivyāṃ yat pakvaṃ tindukādi* erklärt, wozu Karka bemerkt: *yat pṛthivyāṃ garte tindukādi pācitam.* Hieraus findet man zwar wieder jenes beides heraus, „Grube" und „Gluth", das auch nach

dem RV. mit dem Worte *ṛbīsa* zu verbinden ist. Doch völlig klar war mir wenigstens auch hiernach das Wort *ṛbīsa* nicht. Als ich mich deshalb an meinen hochverehrten Lehrer Roth wandte, erhielt ich folgende freundliche Auskunft und Belehrung: „Das Citat zu Nir. 6, 36 ist aus Āpast. śr. V, 25, 6 und wird erklärt: *yat tirohitasyāgner ūṣmaṇā*[1]) *pakvaṃ*, *na pratyakṣāgninā*, *tad ṛbīsapakvam*, was also nicht am offnen Feuer, sondern in der glühenden Asche, die man beseitigt, in eine Grube gebracht hat, gebraten ist. Durga fügt bei: *yenemāni pṛthivīgarbheṣu* (wohl *garteṣu*) *upanihitāni tindukādīni pacyante.* Also ist *ṛbīsa* eine für die glühende Asche dienende Grube. Dass man dafür einen besondern Namen hatte, ist nicht auffällig, wenn dieses Aschenloch zugleich dazu diente den Samen des Feuers aufzubewahren." „Die *tinduka* oder andere Früchte legte man in heisse Asche, um sie zu braten, wie bei uns Kartoffeln, auch Aepfel."

An dieser Roth'schen Erklärung von *ṛbīsapakva* erschien mir nur das eine bedenklich, dass von keinem der indischen Erklärer das Wort Asche erwähnt wird. Ohne einen bestimmten Grund würden sie sich doch aber gewiss nicht mit *pṛthivī*, *garta*, *tirohitasyāgner ūṣman* beholfen haben. Ein genügender Grund scheint mir jetzt aber der zu sein, dass jene späteren Erklärer sich auf's engste an die Erklärung im Nirukta anschlossen. Denn nicht nur *pṛthivyām* hat man aus der Niruktastelle herübergenommen, sondern auch *tirohitasyāgner* geht auf die unmittelbar vor Nir. 6, 36 vorhergehenden Worte zurück, worin eine Etymologie von *ṛbīsa* versucht wird: *ṛbīsam apagatabhāsam apahṛtabhāsam antarhitabhāsaṃ gatabhāsaṃ vā.* Wenn nun auch die Bedeutung von *ṛbīsa* in dem spätern *ṛbīsapakva* feststeht, so könnte das Wort in älterer Zeit doch recht wohl eine abweichende Bedeutung gehabt haben. Wir haben also zunächst zu prüfen, ob Stellen im RV. vorhanden sind, die genügenden Anlass bieten, die spätere Bedeutung des Wortes für die ältere Zeit zu modificiren. Oben S. 267 führte ich bereits die beiden Stellen an, die für die Bestimmung der Grösse des *ṛbīsa* wichtig sind: I, 116, 8 *ṛbīse átrim aśvināvanītam ún ninyathuḥ sárvagaṇaṃ svastí* und I, 117, 3 *ṛbīsād átriṃ muñcatho gaṇéna.* Denkt man hier bei *gaṇa* an ein nach mehreren Dutzenden zählendes Gefolge, das mit Atri in das *ṛbīsa* „hinabgeführt" worden sei, so wäre ja eine so viel Leute fassende Aschengrube ein Unding. Besonders mit Rücksicht auf diese beiden Stellen hat Roth einst für das Wort *ṛbīsa* in den Vedenstellen die Erklärung gegeben: „Erdspalte, Schlund, aus welchem heisse Dämpfe aufsteigen," wie sie sich in vulkanischen Oertlichkeiten finden mochten. Man wird gern zugeben, dass sich die jetzt von Roth für *ṛbīsa* in *ṛbīsapakva* gegebene Deutung sehr leicht mit der älteren vedischen Bedeutung vereinen oder davon herleiten liesse.

1) Auch bei Kāty. a. a. O. finden wir die Bemerkung *ūṣmāpakvam iti kecit.*

Es ist vielleicht aber doch unnöthig, zwischen älterer und jüngerer Bedeutung von *ṛbīsa* zu scheiden. Es lässt sich folgendes geltend machen.

1) *gaṇa* kann auch eine kleinere Anzahl Menschen bedeuten. Nehmen wir an, selbst nur ein halbes Dutzend ist mit Atri von den Aśvin aus der Grube errettet worden, würde das nicht so ausgedrückt werden können: „den Atri mit seiner ganzen Schaar holtet ihr heraus"? Wir erwähnten oben S. 280 die Vermuthung, dass Atri vielleicht beim Opfer von den Asura überwältigt worden sei; *gaṇa* könnte wohl die Zahl der Angehörigen bezeichnen, die beim Opfer mit versammelt waren. Sāyaṇa giebt *putrādīnāṃ gaṇena* und *putrapāutrādigaṇena* als zweite Erklärung, seine erste ist unbrauchbar.

2) Wir haben uns vorzustellen, dass die Leute des Atri gefesselt wie er selbst — wenn auch wohl nicht in Todtenbäumen — von den Dämonen in die Grube gesenkt wurden. Wenn sie nun über und neben einander geschichtet wurden, so konnte in einer Grube von mässigem Raume — wie man sie wohl als Aschengrube zu benutzen pflegte — doch schon immer eine ganze Anzahl untergebracht werden. Uebrigens wenn es I, 117, 3 weiter heisst: *minántā dásyor áśivasya māyā́ anupūrvám vṛṣaṇā codáyantā*, so weist das *anupūrváṃ* auf *átriṃ* — *gaṇéna* zurück: „der Reihe nach, wie sie über und neben einander lagen, förderten ihn mit seiner Schar die Aśvin, halfen ihnen, holten sie aus der Grube heraus".

Ich möchte also doch lieber annehmen, dass *ṛbīsa* in den älteren Zeiten dieselbe Bedeutung gehabt hat, wie sie in dem späteren *ṛbīsapakva* vorliegt. Demnach ist Atri, gefesselt in einem Todtenbaume liegend, von den Dämonen in eine Grube mit glühender Asche gesenkt worden. So erklärt sich, warum an den allermeisten Stellen von der Glut, nicht von den Flammen in der Grube die Rede ist (s. o. S. 267). Nur an einer Stelle wird auf helle Feuerflammen hingedeutet (s. o. S. 267): VIII, 73, 9 *prá saptávadhrir āśásā dhā́rām agnér aśāyata* „durch seinen zuversichtlichen Wunsch bekam der mit sieben Riemen gefesselte die Schneide des Agni in seine Gewalt". Ich leite also *aśāyata* mit Ludwig ab von *aśāy* = *aś*, „erreichen", s. pw. unter *aśāy*. Und die Deutung der Stelle ergiebt sich nun leicht: Wenn in die mit glühenden Kohlen oder Kohlentheilchen vermengte Asche ein Sarg hineingesenkt wird, so wird Agni aus den Kohlen herausgelockt und möchte mit seiner Schneide das Holz angreifen. Aber der Gefesselte drinnen im Sarge überwältigt die drohende Gefahr durch sein Gebet: die Aśvin verhüten, dass das Holz in Brand gerät.

Auf die Stellen VI, 50, 10 und VII, 71, 5 (s. o. S. 267) komme ich nun noch einmal zurück. Darin wurde die grosse Finsterniss erwähnt, worin sich Atri — trotz des Feuers in der Grube — befand. Auch diese Schwierigkeit löst sich nunmehr sehr einfach.

Wenn Atri im Sarge in einer Aschengrube versenkt worden war, so musste ihn allerdings „grosse Finsterniss“ umgeben.

Wie einem lebenden Wesen giebt Atri V, 78, 5 dem Todtenbaume einen Befehl, er redet ihn an *vanaspate:* etwas ganz ähnliches finden wir in der Stelle Ath. V. XVIII, 3, 70, wo die Ueberlebenden sich mit der Aufforderung an den Sarg wenden, den Todten wieder herauszugeben: *púnar dehi vanaspate yá eṣá níhitas tváyi.*

In RV. V, 78, 6 heisst es weiter: „dem in Schrecken gesetzten, flehenden, mit sieben Riemen gefesselten Dichter bogt ihr durch eure Wunderkräfte, Aśvin, den Baum zusammen und auseinander.“ Man fragt sich: was soll das Zusammen- und Auseinanderbiegen des Baumes (*vṛkṣá* als Bezeichnung des Sarges auch Ath. V. XVIII, 2, 25), was hat im besonderen das Zusammenbiegen mit der Errettung des Atri zu thun? Oben S. 269 habe ich besprochen, dass die Aśvin den Dichter in der Grube längere Zeit liessen, während deren sie ihn mit Nahrung versorgten. Es liegt nun auf der Hand, dass das Oeffnen des Baumes jedesmal geschehen musste, wenn die Aśvin dem Atri Speise und Trank zuführten, und dass sie hernach den Sarg jedesmal wieder schlossen. Interessant ist es zu sehen, dass auch nach der Legende, die Sāyaṇa zu V, 78 anführt, Saptavadhri längere Zeit in einem Behälter zugebracht hat, der aus einem Baume hergestellt war, und den die Götter wiederholt öffneten und schlossen. Sāyaṇa erklärt in V, 78, 5 *vanaspate* mit *vanaspativikārarūpe peṭike*, in VIII, 73, 9 spricht er von einer *mañjūṣā.*

An die oben S. 272 besprochene Stelle VIII, 73, 7 will ich jetzt noch einmal erinnern: *ávantam átraye gṛhám kṛṇutám yuvám aśvinā.* Hier ist, wie ich oben zeigte, unter *gṛhám* das *ṛbīsa* zu verstehen. Auch aus diesem Ausdrucke kann man schliessen, dass *ṛbīsa* eine Grube von mässigem Umfang, gleichsam ein grösseres Grab gewesen ist. Denn *gṛhá* findet sich im Veda mehrfach in der Bedeutung „Wohnung des Beerdigten, Grab“. An dieses Wort *gṛhá* scheinen sich übrigens Sāyaṇa und seine Gewährsmänner bei der Deutung von *ṛbīsa* besonders gehalten zu haben. Sie sagen nämlich: *ṛbīsa* ist ein Haus und zwar ein Feuerhaus, und wiederum das Feuerhaus ist entweder ein *pīḍāyantragṛha*, ein Marterhaus (s. o. S. 268/69; zu I, 116, 8 sagt Sāyaṇa *apagataprakāśe pīḍāyantragṛhe;* das Attribut fügt er hinzu, um den Anschluss an die etymologische Niruktaerklärung (VI, 35, s. o. S. 282) zu gewinnen) — oder ein *agnyāgāra* (Sāy. zu VIII, 73, 7), *agnikuṇḍa* (zu V, 78, 4; X, 39, 9), also „ein zur Aufbewahrung des heiligen Feuers dienender Ort“. Ueber die Einrichtung eines solchen weiss ich nichts Genaueres. Vielleicht waren ein *agnyāgāra* und ein *ṛbīsa* in gewisser Beziehung einander ähnlich?

Ueber die Etymologie des Wortes *ṛbīsa,* das gar nicht wie ein Sanskritwort aussieht, weiss ich etwas, in dessen Richtigkeit ich selbst grösseres Zutrauen setzte, nicht vorzubringen.

7. Ueber den Zusammenhang des Liedes V, 78.

Nachdem ich die einzelnen Schwierigkeiten der drei auf Atri bezüglichen Strophen von V, 78 besprochen habe, betrachte ich den Zusammenhang des ganzen Gedichts. Zunächst gebe ich die Uebersetzung: „Aśvin, kommt hierher, Nāsatya, lasset euchs nicht verdriessen! | Wie zwei Gänse fliegt herbei zu den Somaspenden, ‖ 1 ‖ Aśvin, wie zwei Gazellen, wie zwei Büffel nach der Weide hin, | wie zwei Gänse fliegt herbei zu den Somaspenden. ‖ 2 ‖ Aśvin, die ihr rasche Rosse besitzt, lasst euch das Opfer gefallen, dass ihr es aufsucht, | wie zwei Gänse fliegt herbei zu den Somaspenden. ‖ 3 ‖ Als Atri, indem er hinabstieg in die Grube, euch rief, wie ein flehendes Weib, | mit Adlers Schnelligkeit, mit frischester, kamt ihr da hinzu, Aśvin, mit heilsamster. ‖ 4 ‖ [Atri sprach:] „Thu dich auf, Baum, wie der Schoss einer, die gebären will. | Höret meinen Ruf und befreit den mit sieben Riemen gebundenen". ‖ 5 ‖ Dem in Schrecken gesetzten, flehenden, mit sieben Riemen gefesselten Dichter | bogt ihr durch eure Wunderkräfte, Aśvin, den Baum zusammen und auseinander. ‖ 6 ‖ Wie der Wind den Lotusteich von allen Seiten in zitternde Bewegung setzt, | so rege sich dein Keim, heraus komme er, der zehnmonatige. ‖ 7 ‖ Wie der Wind, wie der Wald, wie das Meer sich regt, | so gehe du, zehnmonatiger, ab mit der Nachgeburt. ‖ 8 ‖ Nachdem zehn Monate der Knabe in der Mutter gelegen, | komme er heraus, lebendig, unverletzt, lebendig von der lebenden." ‖ 9 ‖

Das Lied besteht aus drei Theilen zu je drei Stophen. Der erste Theil enthält die Einladung an die Aśvin zu einem Somaopfer. Der dritte Theil zeigt an, dass dieses Opfer zu Gunsten einer Frau veranstaltet ist, deren Niederkunft bevorsteht. Die Aśvin sollen glückliche Geburt verleihen. Das haben sie auch sonst gethan, vgl. X, 39, 6 *yuvám sú̄ṣutim cakrathuḥ púraṃdhaye* „ihr schafftet glückliche Niederkunft der schwangeren Frau". Die Aśvin sucht man sich geneigt zu machen durch das Lob ihrer wunderbaren Kraft, die sie im besondern an Atri bewiesen haben. Davon handelt der mittlere Theil des Liedes. Nach meiner Deutung der mittleren Strophen sind die Beziehungen des zweiten zum dritten Theile des Liedes, die bisher dunkel waren, unschwer zu erkennen. Der Embryo liegt verschlossen, von Eihäuten umhüllt, im Mutterleibe, Atri mit Riemen gefesselt im Todtenbaume; der Keim muss eine bestimmte Zeit im Mutterleibe bleiben und sich entwickeln, bis das Kind reif ist zur Geburt; so muss Atri eine bestimmte Zeit im Baume bleiben, der Glut der Grube ausgesetzt und mit Speise und Trank genährt, bis er reif ist zur — Wiedergeburt.

Atri selbst also vergleicht sich mit einem Embryo. Man darf sich dadurch nicht irre machen lassen, dass der Dichter von V, 78 den Atri in der dritten Strophe mit einer Frau vergleicht. Dieser Vergleich soll die Inbrunst des Rufens deutlich machen. Der Aus-

druck *nā́dhamāneva yóṣā* ist sehr allgemein. Gemeint können aber nur die besondern Nöthe sein, in denen sich die Frauen wegen des Empfangens, Tragens und Gebärens der Leibesfrucht an die Gottheit wenden, und zwar zeigen die späteren Strophen von V, 78, dass hier ganz im besondern an die schwere Stunde der Geburt zu denken ist. Solche Inbrunst des Rufens erscheint dem Dichter als die grösste. Uebrigens kommt *nā́dhamānā*, also von einer Frau gesagt, noch einmal im RV. vor: X, 183, 2, wo es sich um das Empfangen der Frucht handelt.

Die drei Theile des Liedes V, 78 sondern sich sehr scharf von einander ab. Die Vermuthung läge nahe, dass der zweite von Atri handelnde Theil einem alten Atri-Liede entnommen sei. Ebenso möchte man vermuthen, dass in dem oben behandelten Liede X, 143 die ersten drei Strophen aus einem solchen älteren Liede stammen, vielleicht aus demselben wie V, 78, 4—6. Indessen muss man wohl beachten, dass sowohl was in V, 78 als auch was in X, 143 an besonderen Zügen aus Atri's Geschichte ausgewählt und dargestellt ist, so fein in Beziehung zu dem besondern Zwecke des einen wie des andern Gedichts gesetzt ist, dass man die betr. Strophen doch nicht gut dem Dichter der übrigen Liedertheile als Eigenthum absprechen kann.

8) Ueber die Wiedergeburt des Atri.

Den Ausdruck „Wiedergeburt“ des Atri hatte ich vorhin gebraucht. Einem qualvollen Tode hatten die Asura den altersschwachen Atri überliefern wollen, verjüngt kehrt er durch der Aśvin Hilfe zu einem zweiten irdischen Leben zurück. Wenn die alten Inder einen Todten verbrannten, glaubten sie, dass das Feuer seinen Leib nicht vernichte, sondern nur gar (*śṛtá*) mache, reif zum jenseitigen Leben, dass das Feuer alle irdischen Unzulänglichkeiten beseitige, sodass der Geist dann mit einem verklärten, ewig jungen Leibe vereinigt werde. Vgl. RV. X, 16; X, 14, 8.

Auch der Leib des lebendig in die Grube gebrachten Atri wurde durch die Glut unter der Einwirkung der Aśvin gar gemacht (also *ṛbīsapakva* s. o. S. 281/82), d. h. reif und jung zu einem zweiten Leben in dieser Welt. Das Reifwerden aber verlangt eine bestimmte Zeit. So erklärt sich, warum die Aśvin den Atri nicht sofort auf sein Rufen hin aus dem Todtenbaume befreit haben. Ich greife nun auf den ersten und zweiten Theil meiner Abhandlung, auf die Geschichte des Vandana und Rebha, zurück. Auch bei ihnen musste eine bestimmte Zeit verstreichen, ehe sie verjüngt ans Tageslicht, zu neuem Leben zurückkehrten. Bei beiden heisst es, dies sei am zehnten Tage geschehen. Wenn nun Atri's Wieder geburt verglichen wird mit der Geburt eines Kindes, das zehn Monate im Mutterleibe gelegen hat — oder, wie es RV. X, 184, 3 heisst, im zehnten Monat das Licht der Welt erblickt, so wird

zweierlei klar: erstens, dass Atri, was der Dichter als allgemein bekannt nicht besonders zu erwähnen brauchte, gleichfalls bis zum zehnten Tage im *ṛbīsa* gewesen ist, und zweitens, dass diese Zahlbestimmung von zehn Tagen für das Reifen zu einem zweiten irdischen Leben gewählt wurde, damit sie den zehn Monaten entspräche, die der Embryo im Mutterleibe zubringt. So verstehen wir nun erst auch völlig den Sinn der Stelle I, 119, 7 wo von Vandana gesagt wird: *kṣétrād ā́ vípraṃ janatho vipanyáyā* „aus dem Erdboden — oder aus dem Schoosse der Mutter Erde (*kṣetra* heisst ja auch Mutterleib) erzeugtet ihr, Aśvin, den Vandana auf wunderbare Weise“.

Nachträgliche Bemerkung zu S. 279. Sāy. ist mit seiner Erklärung zu X, 143, 2 *atnata baddham akṛṣata* vielleicht doch ganz im Rechte. *ā tan* könnte die Bedeutung des deutschen „spannen“ haben, wie sie in Heyne's deutschem Wtb. s. v. „spannen“ Sp. 661/62 dargelegt ist: „in Fesseln legen, scharf binden; — bei Pferden auf der Weide, die beiden Vorderfüsse mit Stricken zusammenschleifen“. Dieselbe Bedeutung würde auch für die Stelle I, 91, 23 *mā́ tva tanad íśiṣe vīryàsya* sehr gut passen.

Stellenverzeichniss.

Zu den arabischen Felseninschriften bei Tôr.

Von

Siegmund Fraenkel.

Von der ersten Zeile der ersten Inschrift gab Stickel die Uebersetzung:

„Anwesend war der Sohn Ajjûb's, des Sohnes Muhammed's".

Hier wäre nun äusserst befremdlich, dass eine Person nach Vater und Grossvater bezeichnet wäre, ihr eigener Name aber nicht genannt würde. Dazu kommt, dass die Uebersetzung von حصل durch „war anwesend" unmöglich ist.

Es liegt nun wohl am Nächsten, in dem ersten Worte einen Eigennamen zu finden; ich ergänze also die ersten Zeichen صل zu فضل und deute dies as فُضَيْل.

Auch in der zweiten Inschrift muss ich Stickel's Lesung und Deutung mehrfach beanstanden, wenn ich auch nicht überall Besseres an die Stelle setzen kann. Mit einiger Sicherheit aber lese ich an Stelle des von Stickel gegebenen, sprachlich unmöglichen بارب ارحمى عسكر am Anfange der vierten Zeile يا رب ارحم عبدك. Das setzt sich m. E. in dem unmittelbar Zeile 5 darunter Stehenden fort, dessen ersten Theil ich الخطا d. i. الخطّاء lese. Hierauf folgt der von St. richtig gelesene Name. Das Ganze also bedeutet: „O Herr erbarme dich deines sündhaften Knechtes Ḥârûn b. ʿAlî."

Nach شيد (für يشهد oder اشهد?) auf derselben Zeile lese ich: ان الله لا اله الا هو. Hierauf folgt eine Lücke und am Schlusse der Zeile ein Wort, das ich القيوم lesen möchte. Ich nehme an, dass in der Lücke الحى gestanden hat und finde in dem Ganzen eine fast wörtliche Anlehnung an den 1. Vers von Sure 3.

Weitere Verbesserungen werden sich wohl bei Benutzung der Photographieen ergeben.

Etymologisches.

Von

J. H. Bondi.

1. Bⲉϣ: Bⲉⲉϣ.

Peyron (Lexicon) hat: **Bⲉⲉϣ** T. ϩⲛ, **Bⲉϣ** M. ϩⲁⲛ *Ὄλυνθοι* Grossi, Ficus immaturi. Das Wort ist im Aegyptischen nicht einheimisch. Es ist eine Entlehnung aus dem Palästinischen.

Von באש hat das Hebräische בְּאֻשִׁים „unreife Trauben" (Jes. 5, 2. 4.). Das Neuhebräische besitzt Entsprechendes. Zwar ist Ma'asr. 1, 2 nicht gesichert, ob die LA. dort והאובשין oder והאבשים oder והבאושין ist (s. darüber Levy, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch I, 17ᵃ und 189ᵃ, ebenso Kohut 'Aruch completum s. באושה, vgl. Löw, Aram. Pflanzennamen, S. 91), jedenfalls dient aber dort das Hiph'il הבאישו (V. יבאישו) zur Bezeichnung eines Reifestadiums der ענבים, gerade so wie Schĕb. 4, 7 הבאיש ein über בוסר hinausliegendes Stadium der Traubenreife bezeichnet. Ferner glossirt Jĕr. Gĕm. eben die fragliche Stelle Ma'asr. 1, 2 mit den Worten משיקראו באושה „wenn sie באושה genannt werden" (V. באישה, s. Levy l. c.) und weiter והוא שתהא חרצנה שלהן נראית מבחוץ „man muss ihren Kern von aussen sehen können". Da die Mišnâ Ma'asr. l. c. jedenfalls, mag nun die oder die LA. die richtige sein, von Trauben handelt, so ist es nach dem Dargelegten evident, dass Jĕr. Gĕm. mit באושה (V. באישה) die Traube in einem bestimmten Zeitraum ihrer Entwickelung bezeichnet. Das kopt. Wort nun kann lautlich sehr wohl eine entlehnte Bildung aus באש sein, in der sahidischen Form **ⲃⲉⲉϣ** zeigt die Vocalbrechung das ausgefallene א an. Es liegt nahe in באישה, das aber nicht gesichert ist, das Prototyp von **ⲃⲉⲉϣ** zu sehen. Jedenfalls ist **ⲃⲉⲉϣ** mit seinem plural. Werth ein Collectiv, dem באישה oder באושה oder welche Form sonst als nom. unitat. gegenübersteht. Keinerlei Schwierigkeit liegt in der verschiedenen Verwendung, mit der das Wort im Hebräischen einerseits und im Koptischen andererseits auftritt. S. בָּאְשָׁה (Hiob 31, 40) und vergleiche בוחל.

2. בוחל.

ZA. III, 59 setzt Barth בַּחוּרִים dem assyr. *baḫûlâti* „Mannen, Krieger“ gleich. Dazu wird nun (ibid. 115—117) von anderer Seite das in der Mišnâ (Niddâ 5, 7) bewahrte בוחל nebst seinen Denominativen gestellt, und Gesenius' Wörterbuch, 12. Aufl., folgt dem (s. בחר I). Diese letztere Zusammenstellung ist aber unrichtig, denn בוחל ist, sowohl was die Bedeutung als was das Lautliche anbelangt, von assyr. *baḫûlâti* durchaus getrennt zu halten. בוחל bedeutet l. c. die Feige im zweiten Stadium der Reife, während sie im ersten Stadium פגה, im dritten צמל heisst. Auf die Altersstufen, und zwar des Mädchens, werden diese Bezeichnungen in der Mišnâ l. c. nur in bildlicher Gleichnissrede, wie dort ausdrücklich bemerkt ist, übertragen. Von בוחל sind denominative Verba im Pi‘ēl und Hiph‘îl mit intransitiver Bedeutung „בוחל werden“ abgeleitet, die speciell von der Feige gebraucht werden (Schĕb. 4, 7; Ma‘asr. 1, 2). Das Verb wird im Talmud verschiedentlich glossirt. Zu התאנים משיבחילו wird bemerkt, dass heisse משילבין ראשיהן „wenn ihre Spitzen weiss geworden sind“ (Niddâ 47ᵃ), ferner zu ביחלו, das heisse חייתה (vgl. חיין und חייה Jĕr. Gĕm. zu Schĕb. II, 7), nach anderer Erklärung משיאדימו פניהם „sobald sie roth werden“, ein über ביחלו hinausliegendes Moment der Reife wird בשלה genannt (Jĕr. Gĕm. zu Ma‘asr. 1, 2; vgl. Jĕr. Gĕm. zu Schĕb. 4, 7. S. Levy, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch I, 209ᵃ, II, 44ᵇ, oben). In allgemeinem Sinne erscheint das intrans. Pi‘ēl in ביחל אביב ובא (Mĕchil. Pĕsach. Cap. 2, Ende, s. Levy I, l. c.), mit transit. allgemeiner Bedeutung das Hiph‘îl in (l. שהוא) כל דבר שהיה מבחיל את הפירי „alles, was die Frucht reifen macht“ (J. Schabb. VII, 10ᵃ, oben, ed. Krotoschin, s. Levy I, l. c.).

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich, dass der wesentliche Begriff unseres Wortes jedenfalls nicht ist „reif sein“, vielmehr „sich in einem bestimmten Stadium des Reifwerdens befinden“, daher liegt sogar, von anderer Seite betrachtet, noch der Begriff der Unreife darin. In der That wird בוחל nichts anderes sein als die halbreife Frühfeige, von der Schneller (Kennst Du das Land, Leipzig 1894, S. 284) schreibt: „Am allgemeinsten [in Palästina] ist diese Sitte [halbreife Früchte zu essen] bei den Frühfeigen, ... in Nazareth konnten wir bei einem Gang über den Markt beobachten, dass ein Pfund unreifer Feigen um ein Drittel theurer verkauft wurde, als die reifen. Dieselben werden in hartem Zustande mit Salz gegessen und als eine besondere Delicatesse betrachtet. Wenn man nicht besondere Wächter anstellt, wird daher die Frühfeige niemals reif. Alle Leute, namentlich auch die Kinderwelt, halten es für ihr unbestreitbares Recht, die Frühfeigen in unreifem Zustande von allen Bäumen zu pflücken und sofort zu essen [vgl. Jes. 28, 4]. Man hält dies umsomehr für erlaubt, weil die Frühfeigen doch nur zum geringen Theil reif werden und viel leichter abfallen [vgl. Theophr.

Hist. plant. II, 8, 1; Plinius Nat. hist. 16, 26 und s. auch weiter unten], als die Sommerfeigen, welche wegzunehmen allgemein als Diebstahl angesehen wird" (vgl. B. mĕz. 21ᵇ, unten).

Unser Wort kann also mit assyr. *baḫûlâti* „Mannen, Krieger" nichts zu thun haben. Zu ihm gehört vielmehr (vgl. Löw, Aramäische Pflanzennamen, S. 390 f.) das ar. بَلَح Coll. nom. unit. بلحة Dactylus immaturus dum est inter statum eorum qui خلال et بسر appellantur (Freytag, Lexicon). Zu der Matathesis vgl. Analoga bei Barth, Etymologische Studien (1893). Die Verwendung desselben Ausdruckes bei verschiedenen Fruchtsorten seitens des Hebräischen einerseits und des Arabischen andererseits findet sich ebenso bei בוסר (s. auch Löw, l. c. S. 120). Da nun aber بلح ein ح und *baḫûlâti* ein *ḫ* hat, so widerspricht auch das Lautverhältniss einer Zusammenstellung des letzteren mit בוחל.

Als der Bedeutung nach mit בוחל identisch nennt Löw (l. c. S. 391) das syr. ܒܘܟܠܐ fructus immaturus de uvis acribus et caeteris fructibus (Payne Smith 559). Es liegt aber sehr nahe, wie Herr Professor Nöldeke mir brieflich mittheilt, in dem syr. ܒܟܠ „halbreif sein" auch dieselbe Wurzel wie in בוחל zu sehen; so wenig auch sonst im Syrischen ein Wechsel von ܚ und ܟ vorhanden ist, so muss hier, wenn auch wohl nicht eigentlich ein Lautübergang, aber doch angenommen werden, dass *ܒܚܠ von dem häufigen ܒܟܠ angezogen wurde (wie im Nhd. „schlingen" aus „schlinden" [„Schlund"] von „schlingen" = „winden"). S. ausser der oben genannten Form bei Payne Smith ferner: ܒܟܘܠܐ 559; ܒܟܠܐ ܘܒܟܝܠܐ 561; ܒܟܠܐ 564.

Mit der Consonantenfolge des hebr. Wortes, der Vocalisirung des syrischen und der specifischen Bedeutung des arabischen übereinstimmend tritt nun, die beiden verbindend, das entsprechende Wort aus dem Koptischen hinzu. Hier hat Peyron (Lexicon S. 28): „ⲃⲉϩⲱⲗ T. ·ⲧ. ὠλεσίκαρπος Palmae species, quae cum fructum tulerit abundantem, statim in terram deficit Z. 531 et not. I" (vgl. Theophr. l. c., s. oben), ferner (S. 26): „ⲃⲉⲣϩⲱⲗ M. Dactylus immaturus Kir. 177", woselbst Kircher die Glosse giebt: بلح بسر. Andere Formen giebt noch Stern (Koptische Grammatik, § 164): „ⲃⲉⲗϩⲱⲗ, auch ⲃⲉⲗⲱⲗ (unreife Dattel)". Brugsch (Aeg. Ztschr. 1878, S. 50) hat das Wort im Demotischen gefunden, hier bedeutet es einen Baum; Brugsch vergleicht ⲃⲉϩⲱⲗ palmae species (s. oben). Das koptische bezw. das demotische Wort ist als ein Lehnwort aus

dem Semitischen, aller Wahrscheinlichkeit nach dem Palästinischen, anzusprechen. Ob ⲃⲉϩⲱⲗ die Wiedergabe gerade von בוחל ist, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen, möglich ist es immerhin. Man beachte auch die syrische Form. Das ϩ in dem boheirischen ⲃⲉⲣϩⲱⲗ stimmt zu der Zusammengehörigkeit von בוחל und بلح.

Die mitgetheilten Thatsachen führen zu der Annahme, dass בוחל und بلح zunächst allgemein die Frucht in einem bestimmten Stadium der Reife bezw. der Unreife, also der Halbreife, bezeichneten, und dass dann weiterhin Specialisirungen des Wortes eintraten (vgl. z. B. בְּכּוּרָה, פַּגָּה und فِجّ, s. Löw, l. c. 391).

---

3. דוכיפת.

דוכיפת (Lev. 11, 19; Deuter. 14, 18) bedeutet bekanntlich „Wiedehopf" (s. Dillmann, Exeg. Handbuch z. A. T., Leipzig 1880, zu Lev. S. 495). Eine befriedigende Etymologie ist für das Wort nicht da. Das Aegyptische giebt die Lösung. Kircher (Lingua Aegyptiaca, S. 168) hat: ⲡⲓⲕⲟⲩⲕⲟⲩⲫⲁ̀ⲧ Cucupha, upupa الهدهد (vgl. Peyron, Lexicon, s. v.). Das Wort ist auch im Demotischen nachgewiesen (Brugsch, Wörterbuch IV, 1441). Bei Horapollon (ed. Leemans, Amsterdam 1835) I, 55 findet sich: *Εὐχαριστίαν γράφοντες κουκούφαν ζωγραφοῦσι* (s. ibid. p. 279—81). Du Cange (Leiden 1688) führt aus einem Ms. *κούκουφος* an, s. ferner Cucuphae caput bei Kircher (Sphinx Mystagoga, S. 46[b]). Bochart (Hierozoikon III, S. 114), der bereits schreibt: Ad Hebraeum דוכיפת dukiphat accedit Aegyptium kukupha, giebt aus „Syri Ferrarii Lexico" ܩܘܩܦܐ (s. BB bei Payne Smith s. v.). Man sieht, das koptische Wort ist ins Griechische und von da aus wohl weiter ins Lateinische und Syrische gelangt.

Betrachtet man ⲕⲟⲩⲕⲟⲩⲫⲁⲧ neben upupa und هدهد und vergleicht dazu, was Brehm (Volks- und Schulausgabe 1868, II, S. 468) über den Wiedehopf schreibt: „der Paarungsruf ist das hohlklingende „Hup, hup", welches ihm seinen Namen verschafft hat und zwar nicht bloss in der deutschen, sondern in fast allen übrigen Sprachen", so wird man das kopt. Wort entschieden für onomatopoietisch ansprechen. Aus diesem Gesichtspunkt ist auch das hebr. Wort zu beurtheilen (s. darüber bereits Rossi, Etymologiae Aegyptiacae, Rom 1807, S. 93 und 316 f.). דוכיפת wird durch Dissimilation (vgl. Barth, Nominalbildung, S. XXIX) aus *דוכופת entstanden sein. Diese Form könnte nun einheimische hebräische Klangwiedergabe des Rufes sein. Das ist aber, abgesehen von anderem, was sich dagegen vielleicht einwenden lässt, auch desshalb wenig wahrscheinlich, weil man doch am Anfang der ersten und der zweiten Silbe

einen und denselben Consonanten zu erwarten geneigt ist. Man wird daher am besten thun, in *דוכפת eine Entlehnung des ⲕⲟⲩⲕⲟⲩⲫⲁⲧ zu sehen, wobei das erste ⲕ als ד herübergenommen wurde. Während die demotische Schreibung für den Werth der kopt. ⲕ nichts lehren kann, würde das hebr. Wort zeigen, dass ihnen ein *k* zu Grunde liegt. Der Wiedehopf, der in Palästina ein Sommervogel ist (Schenkel, Bibel-Lexicon s. v.), ist in Aegypten ganz besonders häufig (s. Dillmann, l. c., Brehm, 1891, Vögel II, 29).

Es mögen hier noch einige dem Aegyptischen angehörige Namen des Wiedehopfs erwähnt werden. Da ist zunächst die in dieser Hinsicht noch nicht recht beachtete Hieroglyphe (Brugsch, Wörterbuch IV, 1629, VII, 1362; Erman, Aeg. Grammat., S. 179, Nr. 78), die als Wortzeichen für *ḏb·t* Ziegel benutzt wird und offenbar den Wiedehopf darstellt (vgl. ferner Wilkinson, Manners etc. 1847, III, S. 51). Also hat der Wiedehopf einmal *ḏb* oder *ḏb-t* geheissen. Vielleicht aber sind noch Spuren dieses Namens im Koptischen, doch scheinen die Anhaltspunkte dafür recht dubiös. Rossi führt (l. c., S. 316) ϫⲏⲃϩⲃⲟⲩⲓ als Wiedehopf auf und citirt Deuter. 14, 17: ⲛⲉⲙ ⲕⲁⲧⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲥ ⲛⲉⲙ ϫⲉⲃϩⲃⲟⲩⲓ etc. Ihm folgt Peyron, Lexicon, S. 381, bringt aber nur die Form mit ⲏ ϫⲏⲃϩⲃⲟⲩⲓ. In dem ersten Theil dieses Wortes könnte nun immerhin das alte Wort *ḏb* stecken. Nun hat aber Lagarde (der Pentateuch, Koptisch) an der betreffenden Stelle die LA. ⲃⲏϫ ϩⲃⲟⲩⲓ, die LA. Rossi's müsste daher erst einmal gesichert sein.

Andere Namen des Wiedehopfs, die Peyron l. c. nach Kircher aufführt, ⲕⲁⲣⲁⲡⲓⲡ (vgl. dazu ⲕⲣⲁⲡⲉⲡ, Aeg. Ztschr. 1886, S. 91) und ⲡⲉⲧⲉⲡⲏⲡ (ⲡⲓ), sind wie ⲕⲟⲩⲕⲟⲩⲫⲁⲧ schallnachahmend. Die letzten Bestandtheile der beiden Wörter erinnern sofort an *ἔποψ* upupa. Vgl. auch *ποπίζω*, von der Stimme des Wiedehopfs gesagt (s. Passow, Handwörterbuch, V. *πιπίζειν*), und den Namen des Wiedehopfs *πούπος* bei Du Cange l. c. Zu der ersten Hälfte von ⲕⲁⲣⲁⲡⲓⲡ s. Brehm l. c.: „Die Lockstimme ist ein heiser schnarchendes „Chrr", welches zuweilen wie „schwär" klingt."

Noch eines. Kann Cucufa „tegmen capitis" und seine Derivate Cucufatus, Cucufaria (Du Cange, Paris 1842) von ⲕⲟⲩⲕⲟⲩⲫⲁⲧ kommen? Man denke daran. dass der bewegliche Federbusch des Wiedehopfs ein charakteristisches Merkmal für ihn ist; so gelangt bekanntlich im Französischen huppe „Wiedehopf" zu der allgemeinen Bedeutung Schopf (des Vogels).

Zur sabäischen Vertragsinschrift 'Alhâns.

Von

Eduard Glaser.

Der Passus in Gl. 1076, Zeile 17

נבלו אישם בעבר אחׄהו בבחרן ויבשן

„welche ein jeder im Interesse seines Bruders sandte zu Wasser und zu Lande"

hat bei Mordtmann, Winckler, Halévy und Prätorius eine von der meinigen sehr abweichende Auffassung gefunden. Insbesondere Mordtmann uud Praetorius erblicken in ihr den Beweis, dass das Land Ḥabašat der Inschrift nur in Afrika gelegen sein könne, während ich stets, und zuletzt noch in meinem Buche: „Die Abessinier in Arabien und Afrika" annahm, dass dieses Land im mahritisch-z̄afârischen Theile Südarabiens anzusetzen ist. Ich glaube meine Anschauung, die ich auch durch andere Gründe stützte, aufrecht erhalten zu sollen. Denn wenn man von Saba, das bis ans Meer reichte, das Gebiet Djadarots (Ḥabašat) zu Wasser und zu Lande erreichen konnte, dann muss Ḥabašat gleichfalls an der Meeresküste und so gelegen sein, dass man dahin auch auf dem Landwege gelangen konnte. Das passt aber nur auf irgend einen Theil Arabiens, nicht Afrika's, welch letzteres auf keinem Landwege erreicht werden konnte. Von Frankreich nach England kann man nur zur See gelangen, dagegen kann man von Frankreich nach Spanien sowohl zur See als (über die Pyrenäen) auch zu Lande reisen. Der Ausweg, dass das ויבשן die Reise bis zur Küste, das בבחרן dagegen die Ueberfahrt übers rothe Meer bedeute, ist an und für sich misslich, da die Ausdrucksweise ganz und gar gegen den Sprachgebrauch wäre; man reist ja auch von Paris nach Algier theils zu Lande theils zur See, spricht aber doch nur von einer Seereise. Sodann aber spricht gegen diesen Ausweg auch noch die Anordnung der beiden Worte בחר und יבש. Man müsste nämlich, wenn die vier genannten Gelehrten Recht hätten, nicht בחר, sondern יבש zuerst erwarten; denn — das darf nicht übersehen werden — der Verfasser der Inschrift ist ein Sabäer und für diesen wäre doch der erste Theil der Reise nach Afrika, nämlich der bis zur Küste, eine

Landreise, und erst dann käme das Meer an die Reihe. Die Sache erklärt sich aber viel einfacher durch meine Argumentation und auch durch die Verhältnisse des Landes. Der Seeweg von irgendeinem der sabäischen Häfen nach Z̄afâr (in Arabien) war wie heutzutage auch im Alterthum der kürzere und weniger gefährliche. Er war aber nicht zu jeder Jahreszeit benutzbar, weil damals die Schifffahrt vom Regime des Monsuns abhing. Bei Südwestmonsun konnte 'Alhân seine Boten per See nach Zafâr senden, und war die Reise knapp vor Einsetzen des Nordostmonsun angetreten, so konnten sie ohne besonderen Zeitverlust auch wieder zur See (mit dem Nordostmonsun) heimkehren. In der ungünstigen Jahreszeit jedoch konnten sie den Seeweg nicht benutzen und mussten zu Lande (längs der Weihrauchstrasse) reisen, ganz wie sich heutzutage der Verkehr zwischen Jemen und Ḥadhramôt abspielt, nota bene für die Eingeborenen, insoweit sie keine Dampfer, sondern nur Segelschiffe benutzen. Wer von Ṣan'â oder von Mârib während des Nordostmonsuns nach Ḥadhramôt reisen will, kann nur den Landweg wählen. Dagegen kann er während der günstigen Jahreszeit per Schiff reisen. Bei länger andauerndem Verkehre zwischen 'Alhân und Djadarot werden wohl beide Wege benutzt worden sein. Es liegt also in dem Passus der Inschrift: „zu Wasser und zu Lande" kein Widerspruch gegen meine Annahme eines arabischen Ḥabašat, sondern umgekehrt geradezu eine Stütze derselben, deren es angesichts der anderen beigebrachten Gründe allerdings gar nicht bedurfte.

Zur Entstehungsgeschichte des Purimfestes.

Von

Bruno Meissner.

Bekanntlich sind in jüngster Zeit häufiger Zweifel an der Indigenität des Purimfestes bei den Hebräern erhoben worden. De Lagarde[1]) leitete Purim aus dem Farwardînfeste der Perser her, während Zimmern[2]) den Ursprung desselben im babylonischen Neujahrsfeste Zagmuk suchte. Gegen de Lagarde hat man geltend gemacht, dass פורדיא als ältere Form von פורים nicht erweisbar sei und dass die sachlichen Berührungen zwischen dem persischen Farwardîn- und dem hebräischen Purimfeste so geringfügiger Natur seien, dass man lieber auf eine Identification verzichte.[3]) Aber auch gegen Zimmerns Ansicht spricht trotz einiger nicht wegzuleugnender Uebereinstimmungen manches, was einen Zusammenhang zwischen beiden auszuschliessen scheint. Zuerst ist die Zusammenstellung von פורים mit *puḫru* jedenfalls von der Hand zu weisen, da es kein Beispiel giebt, dass assyrisches ḫ sich verflüchtigt[4]); dann würde man erwarten, dass das assyrische Zagmukfest (= Anfang des Jahres) auch im Hebräischen als Neujahrsfest erscheine, und schliesslich lässt hinwiederum das Praevaliren der Esther bei dem Purim in dem babylonischen Cultus eher auf Fest der Istar als des Marduk schliessen.[5])

Indess darf man andererseits nicht vergessen, dass die uns erhaltenen Beschreibungen des babylonischen Neujahrsfestes sämmtlich priesterlichen Verfassern entstammen, welche genau seinen Ursprung und seine mythologischen Beziehungen zum Weltschöpfungsmythus kannten. Die grosse Masse des Volkes dagegen wird von den kosmogonischen, hier eine so grosse Rolle spielenden Vorstellungen kaum eine Ahnung gehabt haben. Für sie waren das

1) Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion. Sonderabdruck aus dem 34. Bande der Abh. d. k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, 1887.
2) ZATW. XI, 157—169.
3) Nowack, Hebr. Arch. II, 194ff.
4) Cornill, Einl. in d. AT.[2] 255; Jensen, ZA. X, 339.
5) Gunkel, Schöpfung u. Chaos, 309—314.

Ruhen von der Arbeit, die prachtvollen Processionen und all der Mummenschanz, der dabei getrieben wurde, die Hauptsache; um die wahre Bedeutung der Festtage werden die alten Babylonier sich ebensowenig den Kopf zerbrochen haben, wie unsere Landsleute z. B. über die Entstehung von Ostern und Pfingsten. Man wird deshalb mit dem Umstande rechnen müssen, dass das Fest sich in späterer Zeit im Volksleben vielfach weiter entwickelt haben kann, und damit vielleicht einige Abweichungen zwischen Zagmuk und Purim erklären können, während Uebereinstimmungen unter diesen Umständen um so schwerer in's Gewicht fallen.

Wie das Volk die Zagmukfeier auffasste, geht aus einem Fragmente des Berossus hervor, welches uns bei Athenaeus XIV, 639 C[1]) erhalten ist; denn dass dort *Σάκαια*[2]) (mit Varianten) = Zagmuk, Sagmuk, Zammuk sei, scheint sicher zu sein: *Βήρωσος δ' ἐν πρώτῳ Βαβυλωνιακῶν τῷ Λώῳ φησὶ μηνὶ ἑκκαιδεκάτῃ ἄγεσθαι ἑορτὴν Σακέαν προσαγορευομένην ἐν Βαβυλῶνι ἐπὶ ἡμέρας πέντε, ἐν αἷς ἔθος εἶναι ἄρχεσθαι τοὺς δεσπότας ὑπὸ τῶν οἰκετῶν, ἀφηγεῖσθαί τε τῆς οἰκίας ἕνα αὐτῶν ἐνδεδυκότα στολὴν ὁμοίαν τῇ βασιλικῇ, ὃν καὶ καλεῖσθαι ζωγάνην. Μνημονεύει τῆς ἑορτῆς καὶ Κτησίας ἐν δευτέρῳ Περσικῶν.*

Der Umstand, dass Berossus die Sakaeen im ersten Buch seiner *Βαβυλωνιακά* erwähnt, lässt darauf schliessen, dass er ihren Zusammenhang mit der Göttergeschichte kannte und die Einsetzung derselben jedenfalls direct hinter dem Kampfe zwischen Marduk und der Tiamat erzählt hat.[3]) Sonst ist jedoch in dem uns erhaltenen Fragmente keine die Bedeutung des Festes klarstellende Bemerkung mehr übrig geblieben[4]); das Volk interessirten eben nur die hinzukommenden Festlichkeiten, und Athenaeus, welcher diese Nachricht sicherlich nicht direct aus Berossus schöpfte, fand

---

1) Veröffentlicht von C. Müller, FHG. II, 495.

2) Zum Sakäenfeste vgl. besonders Movers, Phoen. I, 480 ff.; Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. I, § 463. Die Arbeit von Hammer in den Wiener Jahrbüchern IX, 43; X, 249 ist mir nicht zugänglich. Movers setzt *Σάκαια* fälschlich = חַג סֻכּוֹת. — Ausser diesem Feste wird, so weit ich sehe, nur noch ein babylonisch-assyrisches Fest in der classischen Litteratur namentlich erwähnt, *Βαιᾶγις. ἑορτὴ παρὰ Ἀσσυρίοις, ὡς Λέων ὁ Ἀλαβανδεὺς ἐν τρίτῳ*, bei Hesychius.

3) So urtheilt Movers a. a. O. 482, der Selden, *De diis Syris* p. 346 citirt, richtig gegen C. Müller; dieser bemerkt unberechtigter Weise: *Pro ἐν πρώτῳ vereor ne scribendum sit ἐν τρίτῳ.*

4) Dass Berossus selbst nicht mehr über die Entstehung desselben gewusst und in seinen *Βαβυλωνιακά* gegeben habe, ist nicht anzunehmen, aber seine Ausschreiber werden, wie so häufig, gerade das wichtigste übergangen haben. — Dass übrigens das Datum des Festes, der 16. Loos (= Juli), nicht zum Zagmuk und Purim stimmt, kann nicht gegen die Identification sprechen. Berossos' Monatsangaben scheinen überhaupt nicht sehr zuverlässig gewesen zu sein. Die Sintflut beginnt nach Berossos am 15. Daesius (Mai), während sie nach dem keilinschriftlichen Bericht doch wohl im Schebat (November) stattfand.

in seiner Quelle das wichtigste schon nicht mehr, sondern nur die Accidentien.[1])

Haben diese aber nicht eine auffallende Aehnlichkeit mit den Feierlichkeiten an den Tagen der Lose? Hier wird ein Sclave mit königlichem Pompe angekleidet und hat fünf Tage lang unter dem Titel eines *ζωγάνης*[2]) Gewalt über die Herren[3]), dort antwortet Haman dem Könige (Esther 6, 7 ff.): „Den Mann, den der König gern wollte ehren, soll man herbringen, dass man ihm königliche Kleider anziehe, die der König pflegt zu tragen, und das Ross, da der König auf reitet, und dass man die königliche Krone auf sein Haupt setze; und man soll solches Kleid und Ross geben in die Hand eines Fürsten des Königs, dass derselbe den Mann anziehe, den der König gern ehren wollte, und führe ihn auf dem Ross in der Stadt Gassen, und lasse rufen vor ihm her: So wird man thun dem Manne, den der König gern ehren wollte. Der König sprach zu Haman: Eile und nimm das Kleid und Ross, wie du gesagt hast, und thue also mit Mardachai dem Juden (d. h. dem Angehörigen einer niederen Gesellschaftsklasse), der vor dem Thor des Königs sitzt; und lass nichts fehlen an allem, das du geredet hast“.

Bei dem grossen Feste des Jahresanfangs hat sich also die auch sonst auftretende Gewohheit herausgebildet, dass in diesen Tagen die Standesunterschiede aufhören, ja umgekehrt werden, und die Sclaven ähnlich wie bei den Saturnalien in Rom über ihre Herren herrschten, um sich eventuell für erlittene Unbilden entschädigen zu können. Die Juden lernten in ihrer Gefangenschaft dieses Fest kennen, das für sie zu einem Feste der Rache an ihren Peinigern wurde, und brachten es aus dem Exil nach ihrer Heimat zurück.[4]) Die Berührung zwischen beiden Berichten ist zu enge, als dass man einen Zusammenhang zwischen ihnen leugnen könnte.

1) Auch Herodot I, 183 redet nur von grossen Opfern am Feste des Bel (*ἐπὶ δὲ τοῦ μείζονος βωμοῦ καὶ καταγίζουσι λιβανωτοῦ χίλια τάλαντα ἔτεος ἑκάστου οἱ Χαλδαῖοι τότε ἐπεὰν τὴν ὁρτὴν ἄγωσι τῷ θεῷ τούτῳ*).

2) Am wahrscheinlichsten ist dieses *ζωγάνης* assyrischem *šaknu*, hebr. סָגָן gleichzusetzen, wenngleich ζ = ס befremdlich ist. Movers' (a. a. O. 486) Erklärung durch *זוגנא = „der mit einem זוגנא-Kleide angekleidete“ ist natürlich von der Hand zu weisen. Ob nicht *ἀδειγάνης* (Polyb. V, 54), das dort als Name eines Magistratscollegiums in Seleucia am Tigris vorkommt, in *ζωγάνης* zu emendiren ist? Vgl. dazu Pauly-Wissowa, Realenc. s. v.

3) Dass gerade bei babylonischen Festen zuweilen die Standesunterschiede aufhören, wissen wir schon aus Gudea B Col. VII, 26 ff.: „Als er E-ninnû, sein geliebtes Haus, erbaut hatte, lösste er den Sinn, wusch er die Hände. Sieben Tage lang ward Korn nicht gemahlen, war die Magd ihrer Herrin gleich, ging der Knecht seinem Herrn zur Seite, wohnte in meiner Stadt der Starke(?) dem Schwachen zur Seite;“ s. Jensen, KB. III, 40; Meissner, *De serv. bab.-ass.* 3.

4) Eventuell lernten sie es erst später (etwa im zweiten Jahrhundert v. Chr.) durch Glaubensgenossen aus der Diaspora kennen, denn die erste sichere Erwähnung des Purims findet sich erst II. Mak. 15, 36: *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας.*

Von den Babyloniern muss dieses im Volke so populäre Fest jedenfalls sehr früh zu den Persern gekommen sein.[1]) Ktesias erwähnt es auch, wie man aus der oben angeführten Stelle des Berossus ersehen kann; leider ist aber seine genauere Beschreibung in seinen Fragmenten nicht erhalten. Nähere Nachrichten über dasselbe finden wir erst bei Strabo (XI, 511/12), die jedenfalls zeigen, dass die Feier der Sakaeen immer weitere Kreise zog und sich allmählich über den grössten Theil des vorderen Orients verbreitet hatte. Von ihrer Entstehung und der Entlehnung von den Babyloniern weiss der griechische Geograph nichts mehr, vielmehr werden sie durchweg mit dem Volksstamme der Saken zusammengebracht und als Fest der Sakenbesiegung angesehen.[2]) Nach der zweiten, jedenfalls sehr unhistorischen Tradition bei Strabo[3]) wäre die Entstehungsgeschichte des Festes folgende: Cyrus wird in einer Schlacht gegen die Saken geschlagen und flieht, lässt aber sein ganzes Lager mit allen Wein- und Speisevorräthen zurück, in der Hoffnung, dass hierdurch die Barbaren aufgehalten werden würden. Diese Hoffnung trügt ihn auch nicht. Die Saken plündern das Lager, berauschen sich an dem gefundenen Weine und werden von dem zurückkehrenden Cyrus leicht überwunden. Zur Erinnerung an diesen Sieg werden nun die Sakaeen eingesetzt, *ἑορτὴ βακχεία τις μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ, διεσκευασμένων σκυθιστί, πινόντων ἅμα καὶ πληκτιζομένων πρὸς ἀλλήλους ἅμα τε καὶ τὰς συμπινούσας γυναῖκας*. Die ganze Erzählung ist, wie man sofort sieht, nur der falschen Etymologie von *Σάκαια* zu Liebe fabricirt und nur werthvoll durch die am Schlusse folgende Beschreibung der Feier des Festes.

Etwas weiter kommt man mit dem, was Strabo an erster Stelle über den Sakaeencult berichtet: *ἐν δὲ τῷ πεδίῳ πέτραν τινὰ προσχώματι συμπληρώσαντες εἰς βουνοειδὲς σχῆμα ἐπέθηκαν τεῖχος καὶ τὸ τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβώμων θεῶν ἱερὸν ἱδρύσαντο, Ὠμανοῦ*[4]) *καὶ Ἀναδάτου*[5]) *Περσικῶν δαιμόνων, ἀπέδειξάν τε πανήγυριν κατ' ἔτος ἱεράν, τὰ Σάκαια, ἣν μέχρι νῦν ἐπιτελοῦσιν οἱ τὰ Ζῆλα*[6]) *ἔχοντες· οὕτω γὰρ καλοῦσι*

1) Wie feine Politiker die persischen Könige in dieser Beziehung waren, sieht man deutlich aus dem Cyruscylinder (VR. 35), wo er sich als babylonischer Fürst und Verehrer des Marduk aufspielt. Er und seine Nachfolger werden jedenfalls in keiner Weise, das sieht man, die Verschmelzung der babylonischen und persischen Religion gehindert haben.

2) Berossus hat wohlgemerkt davon noch nichts.

3) Ihn schreibt aus Eustathius in seinem Commentar zum Dionysius Periegetes 749.

4) = Vohumanō; s. Windischmann, Zoroastr. Studien 257; de Lagarde, Ges. Abh. 154; Purim 32.

5) = Ameretâț s. ib. Windischmann und de Lagarde schlagen vor *Ἀμανδάτου* zu lesen.

6) Im 12. Buche (p. 559) spricht Strabo noch einmal von demselben Zela und sagt dort, dass die Stadt auf einem von der Semiramis aufgeschütteten Hügel läge und sich dort ein Tempel der Anaïtis befände; s. Windischmann,

τὸν τόπον · ἔστι δὲ ἱεροδούλων πόλισμα τὸ πλέον. Vgl. noch Hesychius s. v. *Σακαία* und Stephanus von Byzanz s. v. *Ζῆλα.*

Auch Diodor erwähnt (V, 77) die Artemis als Gottheit der Perser und versichert, dass die Barbaren bis zu seiner Zeit für die persische Artemis Mysterien gefeiert hätten. Mit Berossus wiederum stimmt eine Nachricht überein, welche uns Dio Chrysostomus in der vierten Rede (*Orationes* ed. Dindorf p. 76) erhalten hat. Am Sakäenfeste wird ein zum Tode verurtheilter Verbrecher auf den Thron gesetzt und erhält königliche Kleidung. Er hat die Erlaubniss, so zu schlemmen, wie er wolle, und alles zu thun, was ihm beliebt, sogar die königlichen Kebsweiber zu gebrauchen.

Jedenfalls sieht man, dass auch bei den Persern lauter Lärm, Zechgelage und allerlei Lustbarkeiten gerade der unteren Schichten der Bevölkerung den Hauptbestandtheil der Festfeier bildeten. Was aber wichtig ist für das Verständniss des Purim, ist der Umstand, dass das babylonische Mardukfest[1]) sich hier in ein Fest der Göttin Anaïtis verwandelt hat, die der assyrischen Istar entspricht. Und das ist auch von vornherein nicht unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass an solchen Tagen der Freude die Liebesgöttin eine hervorragende Rolle gespielt haben wird; vgl. Her. I, 196, 199; Baruch 6, 43 und die oben S. 299 erwähnte Notiz, dass auch Frauen an den Zechgelagen theilnahmen.

Mit diesen von den klassichen Autoren durchweg *Σάκαια* genannten Feste ist jedenfalls die Feier der Farwardigantage der einheimischen Perser identisch, d. h. der fünf Epagomenentage, welche zwischen den Monaten Aban (Februar) und Adur (März) lagen.[2]) Thomas Hyde belehrt uns (*Veterum Persarum .... religionis historia*, 2. Ausgabe, *Oxonii* 1760 p. 266 f.), dass man dieses Fest[3]) beging, indem man die besten Kleider anzog, Gastmähler feierte und sich auf alle mögliche Weise vergnügte. Zuerst stimmt die Fünfzahl der zu feiernden Tage auffallend mit der Angabe des Berossus überein,[4]) dann fällt die Jahreszeit der Feier der Farwardintage zusammen mit der des Zagmuk- und Purimfestes in den Frühlingsanfang, und schliesslich finden bei allen vier Festen der grosse Trubel, die festliche Kleidung, die opulenten Gastmähler und die tollen Zechereien statt. Die Aehnlichkeit zwischen Zag-

---

Die pers. Anahita oder Anaïtis in d. Abh. d. phil. hist. Classe der bayr. Acad. d. Wiss. Bd. VIII (1858), 93. Das scheint wieder ein Hinweis darauf, dass dieses ganze Fest aus Babylonien stammte.

1) Ganz verschwand Marduk nicht, wie man an Mardechai im Buche Esther sieht, nur musste er die erste Stelle an die Istar abtreten.

2) Albêrûnî erwähnt in seiner Chronologie (ed. Sachau 319) auch ein persisches Fest der Loose am 15. Tage des Hilâl Tischrin; mangels anderer Angaben lässt sich jedoch mit dieser Notiz nichts anfangen.

3) Farwardin hiessen nur die fünf Epagomenentage; das eigentliche Fest hiess جشن, دروں oder میزد.

4) Für die mangelhaften Monatsangaben des Berossus s. o. S. 297.

muk, Sakaia, Farwardîn und Purim ist thatsächlich so gross, dass Hyde, der natürlich von dem babylonischen Feste noch nichts wissen konnte, schon die Identität der drei andern aussprach.[1])

Unter diesen Umständen gewinnt de Legardes Emendation פורדיא für פורים, die durch die Transcriptionen *φρουραια* und *φουρδαια* unterstützt wird, wieder an Wahrscheinlichkeit; die Glosse גורל ist indess noch ebenso unklar wie früher.

Ausser babylonischen und persischen Bestandtheilen hat Jensen[2]) noch Züge im Purim finden wollen, welche den Elamitern entlehnt seien. Er setzt Haman = Ḫumbaba, Vašti = Mašti und Zereš = Kiriša. Unwahrscheinlich ist diese Annahme an und für sich nicht; denn die ganze Esthergeschichte spielt in Susa, und deshalb wird jedenfalls nicht allein das Localcolorit dem Lande entlehnt sein, wo die Geschichte passirt. Beweisen lässt sich das aber, so weit ich sehe, noch nicht; denn die Identität von Ḫumbaba-Haman und Kiriša-Zereš ist doch keineswegs zwingend, und bei der Gleichung Mašti = Vašti ist wiederum zuerst die Weiblichkeit der Gottheit Mašti noch zu erweisen. Deshalb wird man gut thun, hieraus noch nicht zu weit gehende Schlüsse zu ziehen.

Man wird sich nach diesen Ergebnissen die Entstehungsgeschichte des Purimfestes etwa folgendermassen zu denken haben: Das babylonische Zagmukfest hatte sich allmählich zu einem grossen Volksfeste umgestaltet. Tolle Belustigungen, fröhliche Gelage und allerlei Mummenschanz bildeten einen Hauptbestandtheil desselben. Ausserdem hatte sich hierbei die auch sonst in Babylonien nachzuweisende Sitte ausgebildet, die Sclaven für diese Tage nicht nur als Freie zu betrachten, sondern ihnen sogar eine dominirende Stellung zuzuweisen. Ueber diesen Nebenumständen vergass man vielleicht schon zur Zeit des babylonischen Reiches die grosse Rolle, welche Marduk hierbei ursprünglich spielte, und Istar, die Liebesgöttin, verdrängte ihn allmählich aus seiner Position, sodass er sich mit einer Nebenrolle begnügen musste. Nach dem Falle Babels übernahmen die Perser dieses populäre Fest jedenfalls ziemlich früh[3]) und verschmolzen es mit einem der ihrigen. Später verbreitete es sich über den grössten Theil des vorderen Orients. Wohl in Susa, wo noch einige elamitische Zuthaten hinzugekommen sein werden, lernten die Juden das Fest kennen und hochschätzen, haben es dann mit einigen specifisch jüdischen Zügen *in maiorem eorum gloriam* ausstaffirt und feiern es als Purim bis auf den heutigen Tag.

---

1) Er erklärt *Σάκαια* allerdings fälschlich durch ساقية; ميزد vergleicht er mit dem מִשְׁתֶּה des Ahasver im Buche Esther. Ihn haben also de Lagarde und Hammer zum Vordermann.

2) WZKM. 6, 47 ff.; 209 ff.

3) Man muss allerdings bedenken, dass nach Berossus und den Inschriften die Göttin Anaïtis erst unter Artaxerxes eingeführt wurde; s. Ed. Meyer in Roschers Lexicon d. Myth. I, 331.

Anzeigen.

Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, in Auswahl herausgegeben, übersetzt und erläutert von Mark Lidzbarski. Bd. 1, Weimar 1896 (XXIX und 499 S. in 8⁰). Bd. 2, ib. eod. (XII und 580 S. in 8⁰). (A. u. d. T. Ergänzungshefte zur Zeitschrift für Assyriologie. Semitische Studien hg. von Carl Bezold. Heft 4—9.)

Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul von Eduard Sachau. Aus den Abhh. d. Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin vom Jahre 1895. Berlin 1895. (92 S. in 4.)

Grammar of the dialects of vernacular Syriac as spoken by the eastern Syrians of Kurdistan, North-West Persia, and the plain of Mosul by Arthur John Maclean. Cambridge 1895. (XIX und 364 S. in 8⁰.)

Als Sachau sich im Orient befand, wurde auf seine Veranlassung eine Menge Erzählungen, Gedichte und Andres in neusyrischen Dialecten von Einheimischen aufgeschrieben und zum grossen Theil mit arabischer Uebersetzung versehen. Können solche Texte dem Sprachforscher auch nicht die genauen Aufzeichnungen sorgfältiger europäischer Beobachter, namentlich aus dem Munde ganz illitterater Leute, ersetzen, so sind sie doch für unsere immer noch dürftige Kenntniss dieser Dialecte sehr wichtig. Grade die Inconsequenz der Schreibweise enthüllt uns manchmal den wahren Lautbestand. Dazu haben einige dieser, jetzt der Kgl. Bibliothek in Berlin gehörenden, Handschriften auch inhaltlich Werth. Wir sind daher, wie Sachau für die Herstellung der Sammlung, so seinem Schüler Lidzbarski sehr dankbar dafür, dass er uns aus jenen eine umfangreiche Auswahl giebt und sie mit deutscher Uebersetzung, einem Glossar und erklärenden Anmerkungen versieht.

Voran steht eine Geschichte im Dialect des Ṭūr ʿAbdīn, nämlich die Erzählung vom weisen Ḥaikār (ܚܝܩܪ), mit dem arabischen Original, aus dem sie übersetzt ist, daneben. Dieser Dialect, der von dem östlichen stark abweicht, ist uns durch die Sammlung von

Prym und Socin ziemlich bekannt, aber schon das ist wichtig, dass hier einmal ein anderer Syrer aus dem Ṭūr auftritt als der, dem jene Beiden ihre Geschichten entnahmen. Dass er natürlich ein wenig gelehrt war, macht sich nicht gerade in störender Weise geltend. Die griechischen Vocale passen für diese Mundart nicht übel. Die feinen Vocalnüancen kommen allerdings dabei nicht zum Vorschein. Im Ganzen stimmt übrigens die Sprache des Stückes mit der des Prym-Socin'schen Werkes überein. Wer dieses nicht sorgfältig gelesen hat, thut vielleicht gut daran, vor dem Studium der Ḥaikār-Geschichte meine sprachlichen Bemerkungen ZDMG, XXXV, 211 ff. oder die Guidi's, ebd. XXXVII, 295 f. anzusehen. Der arabische Text dürfte auch für die Geschichte dieser zwar im Grunde ziemlich thörichten, aber alten und weitverbreiteten Erzählung von Werth sein. Lidzbarski, der grade auf diesem Felde sehr bewandert ist, hat denn auch seiner Uebersetzung mancherlei zur Textgeschichte beigegeben.

Alles Uebrige in der Sammlung ist in östlichen Dialecten abgefasst, die von Nestorianern und Chaldäern (unierten Ostsyrern) geredet werden. Zuerst kommen (auf über 100 Seiten) Geschichten im Dialect von Ṭijārı. So erfreulich es nun wäre, wenn wir auf diese Weise endlich einmal grössere Stücke in einer neusyrischen Mundart der kurdischen Alpen empfingen, so kann ich, offen gesagt, doch diese Publication nicht recht billigen. Denn die Erzählungen sind nicht von einem Manne aus Ṭijārı selbst verfasst und niedergeschrieben. Mag der Schreiber nun auch die Sprache dieses Gaus ziemlich gut kennen, hier gilt doch wieder, was ich ZDMG. XXXVI, 673 gesagt habe. Zuverlässig sind nur die sprachlichen Mittheilungen wirklich Einheimischer oder doch solcher Leute, die sich in die betreffende Mundart völlig eingelebt haben. Dass unser Autor die Ṭijārı-Leute möglichst als Barbaren und Narren darstellt, verstärkt das Zutrauen zu ihm nicht. So zeigt die Sprache dieser Geschichten denn auch bedenkliche Inconsequenzen. Eine sehr interessante Eigenthümlichkeit des Dialects ist die Veränderung des ܬ̣ in ܫ (also wahrscheinlich derselbe Lautwandel, der aus ursemitischem ث im Hebräischen und Assyrischen שׁ gemacht hat). Wie weit dieser Wechsel geht, ist aber aus unsern Texten nicht zu ersehn, da sie sogar in demselben Worte bald ܬ̣ bald ܫ schreiben. Ich wollte, Lidzbarski hätte den Raum, den er der Sprache von Ṭijārī gewidmet hat, lieber dazu benutzt, noch mehreren der folgenden Stücke die arabische Uebersetzung beizufügen.

Diese Texte (ungefähr 300 Seiten) sind sämmtlich im F e l l ı c h ī abgefasst, d. h. in der neusyrischen Mundart der Gegend von Mosul. Wer im Lesen der Urmia-Drucke einige Uebung hat, wird sich ziemlich leicht in die Formen dieses, im Ganzen etwas ursprünglicheren, Dialects hineinfinden. Ich empfehle ihm aber, vorher die von Guidi ZDMG. XXXVII, 301 ff. in Transscription gegebenen

Texte zu lesen und sich dessen sprachliche Bemerkungen eb. 295 ff. genau anzusehn. Jetzt steht ihm ja auch Sachau's „Skizze" zu Gebote, auf die ich unten zurückkomme.

Ungefähr die Hälfte des Fellichi-Abschnitts besteht aus Geschichten und Schnurren; darunter sind viele alte Bekannte. Auch vom جُحا (Nasreddîn) — der, wie man jetzt als sicher ansehn kann, nur durch einen Schreibfehler in einen خُجا (خوجا = خواجه) verwandelt ist — finden wir einige. Die Sachen sind zum Theil aus dem Arabischen übersetzt, nicht immer mit grösster Sorgfalt. Ist doch 334 ff. خبّرني عن durch ܦܪܘܒ ܒ̣ wiedergegeben mit Beibehaltung der arabischen Präposition عن, von der im Neusyrischen sonst nie eine Spur erscheint.

Darauf folgt ein langes geistliches Gedicht aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. Es gehört zu derselben Gattung wie das bei Socin, Die neuaram. Diall. 144 ff. und bei Guidi, ZDMG. XXXVII, 314 ff. Alle haben die Eigenheit, dass der erste Vers einer Strophe Stichworte oder ganze Redensarten aus dem letzten der vorangehenden wiederholt. Auch eine metrische Form ist zu erkennen. Es scheint mir wenigstens jetzt fast sicher, dass sowohl in der volksthümlichen neusyrischen Poesie wie in der geistlichen, die wohl jene verdrängen sollte, Silbenzahl und Zahl der Hebungen bestimmt sind. Das Metrum unseres Liedes, das aus 4zeiligen Strophen besteht, geht auf das Metrum des Jacob von Sarûg zurück (4 + 4 + 4), hält jedoch nicht die darin nothwendigen Caesuren ein; diese werden aber auch schon im Altsyrischen von späteren Nestorianern vernachlässigt. Die Silbenmessung hat manche Freiheiten, z. B. braucht ein vortretendes ܕ, ܘ mit einem vocallosen Consonanten (wie ܕܡ̈ܢ, ܘܡ̈ܢ) nicht als Silbe gezählt zu werden. Jeder dieser 12silbigen Verse hat 4 durch den Wortaccent gegebene Hebungen. Welche metrische Freiheiten sich der Dichter etwa erlauben konnte, ist nicht deutlich, da der Text nicht genau genug überliefert ist. Manche Unregelmässigkeiten wären durch Vertauschung einer grammatischen Form mit einer andern gleichwerthigen leicht zu heben (z. B. durch ܕܝܠܗܘܢ für ܕܝܠܢ „eorum"), aber es ist nicht zu sagen, wie weit man darin gehn darf. Unser Dichter war des Altsyrischen mächtig und bringt bei Gelegenheit namentlich alte kirchliche Wörter an. Er wagt es selbst, aus dem arabischen دايما mit dem altsyrischen Suffixe ܕܐܝܡܐܝܬ „beständiglich" zu bilden (359, 1); „Fellichi" ist das natürlich nicht. — Ein zweites geistliches Lied

hat Strophen von 3 Zeilen im Metrum Ephraim's, nämlich zu 7 Silben mit 3 Hebungen.

Einen erfreulichen Contrast zu diesen vortrefflich gemeinten, aber eintönigen und unpoetischen Gedichten bildet der folgende Abschnitt, bestehend aus einer grossen Anzahl jener frischen Volksliedchen, wie wir sie durch Socin[1]) haben kennen lernen. So anspruchslos sie sind, sie haben einen eigenthümlichen Reiz, und ich muss sie wenigstens für das Beste dieser ganzen Sammlung halten. Im Fellichi sind diese Liedlein, soweit wir bis jetzt urtheilen können, am treusten erhalten. Was uns bei Socin und Prym-Socin in anderen Dialecten davon vorliegt, ist grösstentheils wenigstens in der Form mehr oder weniger entstellt. Und doch sollte man erwarten, dass im inneren Gebirge noch manche Perle der Art zu finden sein möchte. Es wäre zu untersuchen, wie weit diese Poesie etwa mit der kurdischen zusammenhängt. Die letzten Stücke in Prym's und Socin's „Kurdischen Sammlungen“ scheinen mir mit diesen neusyrischen Liedchen einige Aehnlichkeit zu haben. Sie bestehn meist aus 3 Versen von 7 Silben mit 3 Hebungen, so dass die Form dieselbe ist wie die des zuletzt erwähnten geistlichen Gedichts. Vielleicht ist aber die grössere Länge einiger Schlussverse ursprünglich, s. z. B. Socin nr. 23. 24 (vgl. S. 166 nr. 1 und 2, wo die Zeilen noch länger gemacht sind). Es trifft sich gut, dass von Socin's Liedern manche bei Lidzbarski ganz oder zum Theil wiederkehren. Dadurch sind wir öfter im Stande, den einen oder den andern Text zu verbessern und auch die Versform mehr zu sichern. So ist z. B. nr. 5, 3 (S. 396, 3) das überflüssige „sagte sie“ nach Socin nr. 28, 3 zu streichen, wie es auch vom syrischen Verbesserer weggelassen ist. Uebrigens betone ich, dass wir über die Kunstform — namentlich das Verhältniss der Hebungen zu der Silbenzahl — erst dann genügend werden urtheilen können, wenn competente Forscher genaue Beobachtungen über die Art gemacht haben, wie man die Lieder singt; denn nur zum Singen sind sie bestimmt. Wir wissen ja jetzt, dass auch bei neuarabischen Liedern die Versform erst beim Singen deutlich hervortritt. Zuweilen sind Stücke verschiedener Lieder zusammengerathen. So trägt nr. 80 die Frau, welche beim Steigen die Spindel mit rothem Garn in Bewegung setzt, zugleich einen Milcheimer in der Hand; diese arge Belastung fällt weg in der besseren Form Socin nr. 20. — Die beigesetzte arabische Uebersetzung ist sehr erwünscht, aber Lidzbarski sagt mit Recht, dass der Uebersetzer nicht immer den Sinn trifft, wie auch die Glossen bei Socin zuweilen fehl gehn. Der Uebersetzer hat übrigens in seiner eignen Abschrift manche Textveränderung angebracht, die meistens wirkliche Verbesserungen zu sein scheinen; einen Fall davon hatten wir eben. An einigen Stellen ist der Wortlaut wohl arg entstellt und giebt keinen Sinn mehr;

1) Die neuaram. Dialekte von Urmia bis Mosul, s. ZDMG. XXXVI, 679.

es ist aber nicht unmöglich, dass er auch so von fröhlichen Leuten gesungen wird.

An diesen Abschnitt reihen sich wieder zwei lehrhafte Gedichte: „Wettstreit der Monate“ und „Streit des Waizens mit dem Golde“, sowie ein mehr heiteres, das den Streit des Bechers, des Weins u. s. w. darstellt; dieses ist leider sehr verderbt.

Den Schluss bilden „Gespräche“ oder vielmehr zum grossen Theil einzelne Sätze, arabisch, fellichi und kurdisch; das Kurdische in syrischer Schrift.

Lidzbarski's deutsche Uebersetzung wäre selbst für den, der sich mehr mit dem Neusyrischen abgegeben hat, kaum entbehrlich. Sie bietet aber auch dem der Sprache unkundigen Freunde der Volksmärchen und Erzählungen[1]) neuen Stoff, und dazu kommen die reichhaltigen Verweisungen des kundigen Herausgebers. Männer wie Basset können immerhin vielleicht noch allerlei hinzufügen; ich habe nur ein paar Kleinigkeiten zur Hand. Die in Lidzbarski's Ḥaikār-Text aufgenommene Fabel vom Vogel und der Falle, S. 71 f. ist der erste Theil einer vielfach vorkommenden Geschichte, s. Arnold's Chrestomathie 34 ff., nach der نفحة اليمن; Salhani's Contes S. 92 ff.; Cod. Goth. 2197 fol. 16ᵃ ff.; Cod. Goth. 2652, fol. 2ᵇ ff.; Basset, Les aventures de Temim ed-Dari, pg. 12; Damîrî (Būlāq 1284) 2, 141. 284 f. Zu der Geschichte „Das Theuerste“ (Uebersetzung S. 148) vgl. Schefer's Chrestom. Persane 2, 177 (Literar. Centralbl. 1885, col. 1615); Pischel im „Hermes“ 28, 465 ff. und meine Notiz ebd. 29, 155 ff. Zur Geschichte S. 165 f. s. Sa'dî's Gulistān 1, 21 (Sprenger's Ausg. S. 48 f.).

Natürlich kann man über die Auffassung einzelner schwieriger Stellen, namentlich in den Liedchen, verschiedener Ansicht sein. So übersetze ich 221, 14 „der Kadi m e i n t e, dass der Mann von dem Kinde n i c h t belehrt worden sei“. 407, 6 = 427, 3 = Socin 132, 19 nehme ich ܓܠܟܘܡ als abgekürzten, für sich stehenden Satz (= ܐܢܐ ܡܠܟܘܡ 204, 2): „ich liebe sie — ich möchte mich für dich hingeben — o Mutter“. So fasst die Worte deutlich die arabische Uebersetzung 427 انا فداكى, und dasselbe soll die andere Uebersetzung 407 bedeuten. Dem Arabisten sind solche eingeschobene فَدَيْتُكَ u. dergl. bekannt; die Ausdrucksweise ist aus dem Arabischen ins Syrische gedrungen.

Auf das Glossar hat der Verfasser grossen Fleiss verwendet. Ganz vollständig ist es allerdings nicht. So fehlt ܡܝܟ „riechen“, das in *mèchin* 476, 7 „ich rieche“ vorliegt. Das altsyrische ܡܝܟ

1) Lässt sich kein anderer Ausdruck finden für das scheusliche „Folkloristik“, „folkloristisch“?

ist nur aus den Glossaren bekannt, denn Hormizd 87, 1816 kann nicht als voller Beleg gelten. In Urmia ist das Causativ ܦܝܫ̈ üblich; dazu ܦܝܫܝܫ Maclean 91. — Nur selten steht ein Wort nicht an der richtigen Stelle; z. B. ist ܡܚܘܐ ܚܙ ܐ „macht Eindruck“ = كار ܐܬܚܐ ܡܐ und gehört also nicht zu ܕ (S. 469), sondern unter ܚܕ. Aber meistens wird man ein anfangs vermisstes Wort doch schliesslich an der nach des Verfassers System richtigen Stelle finden. Dieser hat nämlich wegen der wechselnden Schreibweise derselben Laute die gleichwerthigen Consonanten zusammengestellt, z. B. mit ܐ gleich ܥ und ܚ zusammengefasst, mit ܘܨ ܙ u. s. w. Bei den neuäthiopischen Sprachen hat man ein solches System schon länger befolgt. Im Syrischen nimmt es sich etwas wunderlich aus, aber es ist sehr zweckmässig, und man findet sich bald hinein. — Ein empfindlicher Mangel des Glossars ist, dass es für öfter vorkommende Formen fast stets nur e i n e Stelle anführt. Man kann so z. B. aus dem Glossar nicht erkennen, welche von mehreren Formen die übliche oder doch die häufigere ist. Mindestens war z. B. bei ܐܝܟ „du“, ܒܣܪܐ „Fleisch“, ܟܕ „als“ anzugeben, dass das die einzigen, oder doch nahezu einzigen Formen der betreffenden Wörter in diesen Texten sind. — In sprachlichen Hypothesen ist der Verfasser manchmal zu vorsichtig. So hätte er das Fragezeichen oder das „wohl“ weglassen können bei seiner unzweifelhaft richtigen Erklärung von ܥܡܠ = عمل 400; ܐܡܪܛ („du reissest aus“) von ܡܪܛ 406; ܘܠܐܝܐ, ܘܠܐܝܬܐ = ولاية 417 f.; ܐܝܡܐ = ايام 449; ܫܡܥܐ = شمع 575 u. a. m.

Die Herkunft eines Fremdwortes ist oft unsicher. Persische Wörter können durchs Kurdische oder Türkische, türkische direct oder durchs Kurdische, arabische direct oder durchs Türkische oder Kurdische ins Neusyrische gelangt sein. Es schadet aber nicht, wenn etwa ein türkisches Wort als kurdisch bezeichnet wird, das vielleicht unmittelbar aus dem Türkischen entlehnt ist u. s. w. Eher ist schon zu beanstanden, dass für ܐܘܕܐ „Zimmer“ als Grundform nicht das türkische *oda*, sondern das arabisierte اوضه angegeben wird. Durch genaue Beachtung der Laute lässt sich auch manchmal entscheiden, ob ein Wort syrisch oder Fremdwort ist. Im Allgemeinen hat der Verfasser dies sorgfältig beachtet. Doch ist hier noch einiges nachzutragen. ܫܘܚܛܐ zeigt durch sein ܘ = ܒ, dass es das echt syrische ܫܚܛ ist, nicht das gleichbedeutende خبط (469). Unter ܫܒ 485 sind die echt syrischen Formen mit ܒ

oder Wegfall des 3. Radicals von den arabischen = خَرِب zu trennen, und ܚܪܘܒܐ 486 gehört zu سَخَبَ, nicht zu كَرِب. Unter ܚܪܒ ist die syrische Wurzel von صَبْرٌ zu scheiden (528). ܠܓܡܐ „Zügel“ ist wohl das auf irgend einem Umwege aufs Neue ins Aramäische gekommene persische لِگام; ܠܓܡܐ ist die arabisierte Form desselben Wortes (ausserdem haben wir noch die kurdische Form لغاب in *lgāwā* bei Sachau, Skizze 23 und das echt neusyrisch aus dem altsyrischen, in letzter Instanz allerdings auch persischen, ܠܓܡܐ umgelautete *lāmā*, bei Maclean 206). ܟܘܪܣܝ ist arabisch كُرْسِي, ܟܘܪܣܝܐ aramäisch (488). Durch die Bedeutung wird als arabisch erkannt ܡܩܐܬܠܘܬܐ „kämpfen“ 554 قَاتَلَ, ܬܡܡ „endigen u.s.w.“ تَمَّ 490, ܫܩܩ „spalten“ شَقَّ 569.

Ich gebe nun noch einige einzelne Bemerkungen zum Glossar. ܓܝܘܙܐ für ܓܠܘܙܐ ist gewiss nur eine schlechte Schreibweise, keine andre Sprachform (vgl. ܝܗܘܐ für ܝܪܚܐ) — ܥܝܦܐ „Nebel“ kann nicht aus ܥܡܡܐ (= غَيْم) entstanden sein, sondern ist sicher = ܥܒܐ, das wir im Syrischen freilich nur aus den Glossaren kennen, also wohl als Dialectwort[1]), im Talmud עֵיבָא. — Für ܥܝܥܝܬܐ haben wir folgende Erklärungen: „Wachtel“, „Falk“, „Eule“, „Rebhuhn“. Dazu bei Payne-Smith ܥܘܥܐ „nomen magnae avis“. Was für einen Vogel bedeutet es nun wirklich? — ܓܙ̈ܝܢ (1, 196, 17) ist wohl eine Nebenform von ܐܘܙ ارزان اُرْز „billig“ (wie pers. اَرْج = اَرْز). — ܚܝܡ mit Negation „noch nicht“ ist arab. بَعْد (mit لم , ما). — ܚܡ „ausschütten“ gehört zum pers. بیزیدن (= بیختن), wozu auch kurd. بیزن „Sieb“. — ܓܘܩܐ „regiment“ ist arab. جَوْق , جَوْقة = جماعة. — Wunderlich ist bei ܕ als dritte Bedeutung „Praep. „von““ an-

1) Auch sonst kommen in den Glossaren Wörter vor, die wir im Neusyrischen wiederfinden und von denen es zweifelhaft ist, ob sie je in der syrischen Schriftsprache gebraucht worden sind. Dahin gehört ܟܘܬܪܐ „Mittagessen“ (in Duval's BB ohne Vocale, in Urmia *kāwútrā* gesprochen).

gegeben. — ܘܒܝܠܐ (1, 489, 14) ist einfach das ihm auch in der arab. Columne entsprechende ضَعْ عليه. — ܕܘܐ „dicke Milch" ist = Kurd. *doe, do, dau* (= pers. *dōgh*, wovon das nur aus den Glossaren[1]) bekannte ܕܘܓܐ). — Bei ܙܪܚ „aufgehn" von der Sonne (sehr beliebt, auch im Mandäischen nachweisbar) ist der Verfasser weislich der Versuchung aus dem Wege gegangen, es mit hebr. זרח zu combinieren. Diesem entspricht (wie sabäisches דרח in Eigennamen und vielleicht ذرح mit der Grundbedeutung „hell") wahrscheinlich وريس[2]). ܙܪܚ „aufgehn" ist wohl mit ܙܪܚ „streuen" identisch; ganz so gebraucht das Arabische ذرّ „streuen" vom Aufgang der Sonne (oft in der alten Poesie). Man könnte auch daran denken, jenes ܙܪܚ mit شرق gleichzusetzen; vor dem *r* konnte das dem ش entsprechende ܫ שׁ wohl zu ܙ werden. Aber شرق heisst zunächst „spalten, durchbrechen" und ist im Aramäischen durch ܣܪܩ „kämmen" vertreten.[3]) — ܚܦܝܦܐ „schnell" gehört jedenfalls zu خفيف; ob ein von ܚܦܦ = خفّ gebildetes فعّيل? — ܚܠܝܐ „Milch" ist gewiss nicht = ܚܠܒܐ, sondern wohl „das Süsse" = ܚܠܝܐ im Gegensatz zur sauren Milch. — ܚܒܝܫܬܐ ist schwerlich „Mantel", sondern etwa „Perle" oder vielmehr „Kügelchen" zum Schmuck, resp. als Amulet. (ܡܚܒܫܬܐ). — ܟܣܪ „Schaden, Elend" wird كَسار sein. — ܟܣܝܬܐ sind „Edelsteine"; s. Maclean 53. Altsyrisch ܟܣܬܐ, talm. כסיתא (wohl כְּסֵיתָא = כְּסִיָתָא) ist „Coralle". — ܢܥܠ „Fluch" wird eine absichtliche Entstellung von نَعْل sein, wie dieses selbst von لَعْن. — ܢܡܪܘܕ ist kein Appelativ, sondern Ortsname. — ܩܠܐ „(eine Falle) stellen" ist syrisch (Peal und Pael). — ܣܠܥܬܐ „Waare" = سلْعة — ܨܦܐ „lauter sein" ist arabisch. — ܨܪܚ „schreien" = صرخ. — ܡܙܒܠܐ „Misthaufen" ist verkürzt aus ܡܙܒܠܬܐ, das allerdings weiches ܒ

1) Auch Barh. gr. 2, 94, 1007 ist in diese Classe zu rechnen.

2) Ein ܙܪܚ „aufgehn" giebt es nicht. Die betreffende Glosse erklärt den hebräischen Namen זרח.

3) ܣܪܩ „leer" ist = سرق.

hat. — ܥܐܕܐ „Fest“ ist ܥܐܘܕܐ. — ܥܫܟܬܐ „Hoden“ natürlich = altsyr. ܐܫܟܬܐ. U. s. w.

Lidzbarski hat die syrischen Texte sowie das Glossar autographiert, und zwar als ein Kalligraph, der sich neben Euting sehen lassen kann. Sowohl der jacobitischen wie der nestorianischen Schrift giebt er den richtigen Character, jener leider auch darin, dass ܒ und ܟ nicht immer deutlich zu unterscheiden sind. Seine arabische Hand ist ebenfalls elegant, und die künstlich geschriebenen Titel nehmen sich gut aus. Wir scheiden von dem Werke mit aufrichtiger Anerkennung.

Sachau's Schrift giebt sich schon im Titel bloss als „Skizze“. Wenn nicht alles trügt, ist das hier Gegebene nur zum kleineren Theil an Ort und Stelle der Sprache Eingeborener nachgeschrieben, sondern beruht es meist auf weit späterer Transscription von Texten, wie sie Lidzbarski herausgegeben hat. Natürlich ist diese aus guter Erinnerung fliessende Umschrift im Allgemeinen correct, aber doch etwas schematisch. So herrscht der reine *a*-Laut für Pthăchā weit mehr vor als in den unmittelbar nach dem Gehör gemachten Niederschriften Socin's und Guidi's, die übrigens auch wohl mehr Uebung in der Auffassung fremdartiger Laute hatten, als er sie bei seiner Anwesenheit in Mosul haben konnte. Dahin gehört ferner wohl, dass die auslautenden langen Vocale bei ihm nie verkürzt werden: in meinen Aufzeichnungen ist es eben so, aber ich zweifle nicht daran, dass in diesem Punct Socin und Hoffmann genauer gehört haben. Die Mehrzahl der Beispiele nimmt der Verfasser aus der kurzen Chrestomathie, welche er dem grammatischen Abriss beigiebt. Dieser ist als erste etwas umfangreichere Darstellung des Fellīchī sehr dankenswerth. Auf Vollständigkeit macht er natürlich keinen Anspruch. Schon aus dem, was bis dahin vorlag, lässt sich manches ergänzen, wie gleich beim Pronomen. Neben den Formen der 2. pl. auf *ītun*, *ītū* konnten z. B. auch die, wohl häufigeren, auf *ōtun*, *ūtū* aufgeführt werden[1]). Hier und da ist auch wohl etwas zu berichtigen. Ich bezweifle wenigstens, dass ܐܝܗܝ nur fürs Fem. dient, wenn es auch, wie so viele für beide Geschlechter geltende neusyrische Pronominalformen, ursprünglich Fem. sein wird. Für die Zahl 3 fem. haben alle andern Quellen ܬܠܬ *ṭillat*. Allerdings hat Sachau

1) Sie werden durch die Analogie von *ōchun* hervorgerufen sein. Die älteste mir bekannte schriftliche Quelle für das Fellīchī, die altsyrischen Paradigmen mit neusyrischen Erklärungen im Cod. Add. 25, 876 des Brit. Mus. (Wright Catal. 1178 nr. 10) vom Jahre 1676 n. Chr. hat ܝܬܘܢ. Dies Werkchen, von dem ich eine von Wright angefertigte Abschrift besitze, ist übrigens mit Vorsicht zu benutzen, da es ins Neusyrische vielfach altsyrische Formen einführt.

eigentlich nur die Mundart von Mosul im Auge, aber die Texte, aus denen er citiert, sind doch zum Theil aus anderen Orten.

In den Theorien schliesst sich Sachau im Ganzen meiner neusyrischen Grammatik an. Einigen von ihm geäusserten Ansichten kann ich nicht beipflichten. So gewiss *ājit* „du", fem. *ājat* nach Analogie des mit dem alten *at* zusammengesetzten Partic. gebildet ist (Lidzbarski 2, 395), so gewiss sind jene Formen doch nicht aus ܐܢܬܝ ܗܘܝܐ ܐܢܬܝ, ܐܢܬ ܗܘܐ ܐܢܬ entstanden (6 f.). — In dem Satze S. 10 unten ist *mā* nicht ܡ̈ܠܐ, sondern Fragewort. — Die Entstehung der Pluralendung *āwāthā* (St. abs. *āwān*; westsyrisch ـܘ̈ܳܬܳܐ, ـܘܳܢ) aus Anhängung von *āthā*, (*ān*) an die Form des St. emph. Sg. (15) ist ganz unhaltbar. — Dass die Uebersicht über die Nominalstämme nicht auf Vollständigkeit ausgeht, ist kein Fehler, aber sie ist etwas flüchtig gemacht. Unter die zweiradicaligen Nomina sind mehrere gestellt, die zwar ursprünglich auch einmal zweiradicalig gewesen sein mögen, aber in keiner semitischen Sprache mehr als solche zu erkennen sind, und andere, bei denen jene Voraussetzung sogar ziemlich bedenklich ist. Dagegen hätte *pummā* (20) zu ihnen gestellt werden sollen. *Jimma* „Mutter" ist nicht „ursprünglich فُعّل" (21); selbst das Arabische hat noch إِمّ[1]) neben أُمّ, dessen *u* erst durch den Labial hervorgerufen ist wie in نُبّ, حُمَة, ثُبَة. — Gegen die Speculation über die ursemitischen und die den einzelnen semitischen Sprachen angehörigen Wortclassen S. 20 liesse sich Einiges einwenden. — Nach S. 56 f. soll *īlē*, *īlā*, *īlun*, *īlai* „ist, sind" resp. aus ܗܘܐ ܠܗ, ܗܘܝܐ ܠܗ̇, ܗܘܘ ܠܗܘܢ, ܗܘ̈ܝ ܠܗܝܢ[2]) entstanden sein. Gegen diese Ableitung, die ganz wunderliche Lautveränderungen annimmt, muss ich meine alte Erklärung aus ܐܝܬ ܠܗ u. s. w. aufrecht erhalten. ܐܝܬ verliert sein ܬ ja grade so in *lē* = ܠܝܬ 59 und als Präfix *ī*, in gewissen Dialecten = ܒܝܬ, ܒ. Auch in *iwin* „ich bin" u. s. w. steht dies ܐܝܬ vor dem verstümmelten ܗܘܐ. — Und so könnte ich noch gegen dies und jenes meinen Dissens äussern. Aber ich wiederhole, dass die Schrift verdienstlich ist.

Besonders bin ich darüber erfreut, dass Sachau zum Schluss das von Socin 144 ff. in Transscription gegebene geistliche Lied

1) So sprachen nach Agh. 21, 62, 7 die Hudhail.

2) Richtiger wäre hier ܠܗ̈ܝܢ.

aus einem der von ihm veranlassten Codices in syrischer Schrift abdruckt. Die beiden Texte stimmen Zeile für Zeile überein, aber es finden sich wohl nur wenig Zeilen und kaum eine einzige von den, wieder 3zeiligen, Strophen ohne wenigstens irgend eine kleine Verschiedenheit zwischen beiden. Manchmal lässt sich durch die Vergleichung die für den Sinn oder das Metrum (10 Silben mit 4 Hebungen) bessere Lesart feststellen, aber bei vielen Stellen können wir mit unserer, doch lange nicht genügenden, Kenntniss des Dialects und der speciellen Redeweise des Dichters nicht sagen, welche von zwei Varianten vorzuziehen sei. Uebrigens erleichtern die Varianten auch zuweilen das Verständniss. Mit Hülfe der arabischen Erklärungen bei Socin glaube ich wenigstens das Gedicht bis auf wenige Stellen sicher zu verstehn. Meine Auffassung von *kümma dikfäne* 65, 3. 66, 1 „alles was vergänglich ist" wird durch die erleichternde Variante bei Sachau bestätigt. 68, 1, 2 übersetze ich nach Sachau's besserem Text: „alles, was vergänglich ist auf Erden, ergreifen (eigentlich „umarmen") sie nicht, und vor den Wogen[1]) der Welt fürchten sie sich nicht, (darin) zu ertrinken".

Das Werk Maclean's, der bereits eine neusyrisch geschriebene Grammatik des Neusyrischen (Urmia 1890) und ein neusyrisches Vocabular mit kurzer englischer Grammatik (eb. 1891) hat erscheinen lassen, stellt den grössten Theil der östlichen neusyrischen Dialecte dar, und zwar in weit umfassenderer Weise als Stoddard's Werk. Der Verfasser hat fünf Jahre unter den Nestorianern gelebt und verfügt über ein reiches Material. Sein Hauptzweck ist ein practischer, und er bestimmt das Buch sogar für Leute, die des Altsyrischen nicht kundig sind[2]). Aber er verweist doch beständig auf die alte Sprache und giebt auch manche, zum Theil selbst recht gewagte, etymologische Erklärungen. Vom streng wissenschaftlichen Standpunct aus wäre an der Anordnung und an der Auffassung der Spracherscheinungen allerlei auszusetzen. So fällt es uns schon auf, dass das Wichtigste an der Lautlehre ganz am Ende steht, und noch mehr, dass die Lautveränderungen da mechanisch nach der Folge der Buchstaben im Alphabet aufgeführt werden und ohne genaue Unterscheidung von Laut und Schrift. Aber für einen, der nicht eigentlich Sprachforscher ist, mag diese Anordnung doch wieder ihre Vorzüge haben. Einem solchen wird es auch recht sein, dass der Verfasser vielfach von der englischen Redeweise ausgeht, statt von der neusyrischen. Gelegentlich macht es sich geltend, dass dem Verfasser die fremden Sprachen, aus denen diese Mundarten einen grossen Theil ihres Wortschatzes entlehnt haben, nicht genügend geläufig sind. Persisch, Arabisch und gar Ādharbaiğānī-Türkisch

1) Lidzbarski 1, 200, 17. Kurdisch *pel* Jaba-Justi 90. S. unten S. 315.

2) Practisch dürfte es freilich nicht sein, Männer zur geistigen Hebung der Nestorianer auszusenden, welche nicht in deren litterarischer Ueberlieferung bewandert sind und einem beliebigen Qāšā gegenüber als ganz ungelehrt erscheinen müssen.

so weit zu lernen, um deren Einfluss aufs Neusyrische auch im Einzelnen beurtheilen zu können, ist freilich schon schwer genug; nun gar die verschiedenen kurdischen und am Ende selbst gewisse armenische Dialecte gründlich zu lernen, die hier wirksam gewesen sein mögen, wird kaum möglich sein. Und doch ist aus diesen vielleicht die Lösung mancher Räthsel im Neusyrischen zu erwarten. Uebrigens macht der Verfasser auch kaum auf tiefe Kenntniss des Altsyrischen Anspruch. Der hohe wissenschaftliche Werth des Buches liegt in den thatsächlichen Angaben. Am meisten berücksichtigt diese Grammatik begreiflicherweise den am besten bekannten Dialect, den von Urmia, aber sie giebt daneben sehr reiche Mittheilungen über manche andere, namentlich auch den von Alqōsch (Fellıchı). Ganz vollständig ist sie freilich nicht einmal für den Urmia-Dialect, und selbst ich kann aus dem, was ich vor vielen Jahren aus dem Munde des Giwärgis Hormis aufgezeichnet habe, einiges ergänzen. So erwähnt der Verfasser gar nicht, das in Urmia arbiträr an auslautendes *ī* (*ĭ*) antretende *ch* (ganz oder doch beinahe der Laut des deutschen *ch* in *ich*) z. B. ܐܘܪܡܝ *Úrmī* oder *Úrmich* und nicht die dort übliche leise Mouillierung oder Palatalisierung des *k* und *g*. Die allerdings so schon verwirrende Menge der Formen des Demonstrativpronomens könnte ich auch noch etwas vermehren. Wie weit diese Sprache noch wirkliche Verdoppelung der Consonanten hat (die z. B. in *jímma* „Mutter" scharf ins Ohr fällt), wird hier nicht deutlich gemacht.

Maclean bedient sich zur Darstellung des Neusyrischen der syrischen Schrift und giebt lange nicht genügende Auskunft über die wahren Laute (die „Aussprache"). Ja, die Mission, die er geleitet hat, lässt es sich angelegen sein, die nach unserer Auffassung schon zu wenig phonetische Schreibweise der Americaner noch zu verbessern, d. h. der wirklichen oder auch nur vermeintlichen Etymologie näher zu bringen. Was aber damit gewonnen ist, wenn man z. B. auslautendes *lē* oder *lī*, weil es aus ܠܗ̇ entstanden ist, ܠܗ̇ schreibt, statt lieber das ܠܐ der Americaner weiter auszudehnen, sehe ich nicht ein: niemand spricht hier ja mehr ein ܗ. Ebenso ist es mit ܠܗܘܢ, ܐܚܪ̈ܢܗܘܢ für das ܠܘܢ, ܐܚܪ̈ܢܘܢ der Americaner. Warum schreibt er dann nicht auch ܦܘܡܝ u. s. w.? Alte Litteratursprachen sind vielfach mit einer den Lauten nicht mehr entsprechenden historischen (zum Theil auch pseudohistorischen) Orthographie belastet[1]), aber einer ganz neuen Schriftsprache braucht man diese

1) Ganz besonders bekanntlich das Englische. Das ist auch einem Orientalen aufgefallen: اكثر لغات انكليسى در تلفّظ با صورت كتابت

Bürde doch nicht aufzulegen? Ein beachtungswerther Gesichtspunct ist allerdings der, dass die etymologische Orthographie da vorzuziehen sei, wo sie der in irgend einem Dialect noch geltenden Form entspricht. Da man z. B. in manchen Gegenden noch *richqa* „fern" sagt statt *ríqqa*, wie Giwärgis sprach, so mag man getrost etymologisch ܪ̈ܚܩܐ (aus ܪܘܚܩܐ) schreiben. Aber qui trop embrasse mal étreint! Eine Schriftsprache, welche allen diesen Syrern oder auch nur denen der östlichen Ebene und Kurdistān's ohne Weiteres verständlich wäre, lässt sich nicht herstellen, und diese kleinen Mittel, verschiedene Aussprachen in einer Schreibweise zusammenzufassen, werden den Leuten aus Kurdistān beim Lesen der doch wesentlich in der Mundart von Urmia geschriebenen Bücher nicht viel helfen. Schreibt man ܫ̈ܡܥܐ, so giebt man ein lautlich wie etymologisch falsches Bild. Denn hier ist nicht etwa ein ܥ verwandelt oder weggefallen — dann hiesse es *šmiā* oder *šmijā* —, sondern das Verb ist völlig in die Analogie der tert. ܝ übergegangen. Allein da die Americaner eben solche Schreibweisen wie ܓ̰ܒܝܐ, ܫܡܥܐ u. s. w. eingeführt haben, so mag man sie bestehn lassen. Aber man sollte darin nicht weiter gehn. ܒ̈ܥܘܪ „Aehren sammeln" *bauwir* zeigt die auch sonst vorkommende Verwandlung eines (virtuell) verdoppelten ܥ in *ww*; Maclean's ܡܒ̈ܥܘܪ hat wieder zugleich den Ersatz und das Ersetzte. Schreibungen wie ܠܓ̰ܡܐ „Zügel" (*lāma* aus *lghāmā*) sind geeignet, ein falsches Bild von dem Entstehn der Formen zu geben; ܠܓ̣ܡܐ der Americaner ist freilich noch weniger gut. ܚ̈ܒܫܒܐ „Sonntag" gesprochen „*Khōshībā*" ist ein seltsames Compromiss zwischen etymologischer und phonetischer Schreibung: die Erweichung des ܒ̣ (das dann mit dem *a* zu *au*, *ō* zusammenfloss) war erst möglich, nachdem aus ܚ̈ *chā* geworden war: das muss hier schon vor langer Zeit geschehn sein. U. s. w. Einige neue Schreibweisen bezeichnen nun gar Laute, die niemals in den betreffenden Wörtern gewesen sind. *Jālā* „Knabe, Kind" ist nicht, wie auch ich früher annahm, aus *jáldā* entstanden, sondern

---

اختلاف دارد „die meisten englischen Wörter weichen in der Aussprache von der Schreibung ab" heisst es in Rieu's Supplem. to the Catal. of the Pers. Msscs of the Brit. Mus. 121. Engländern mag daher der einfache Gedanke nicht so nahe liegen, dass eine wesentlich phonetische Schreibweise natürlich und wünschenswerth ist.

= عيال[1]), ܥܝܵܠܐ daher falsch. In ܒܪܬ̄ܐ ܕܚܕ ܝܪܚܐ „Mädchen von einem Monat“ (30) ist das ܬ̄ zu tilgen, denn hier ist nicht der St. cstr. zu ܒܪܬܐ, der ja *brā* lautet und meinetwegen ܒܪܬ̄ geschrieben werden mag, sondern das nicht mehr in seiner Bedeutung „Sohn“ gefühlte *bar* in der Bedeutung „alt“ ist gradezu auf das weibliche Geschlecht übertragen. — Nicht sicher ist es, ob *rājiš* „erwachen“ ein ܓ̰ in der Mitte hatte; manches spricht für ein ursprüngliches ܫ; die Schreibweise ܪܓ̰ܫ präjudiciert aber jene Meinung. Besonders wenig zu empfehlen war es, diese etymologische Schreibung auch auf die Fremdwörter zu übertragen. Dabei giebt es dann allerlei Missgriffe wie ܦܠܓܐ „Woge“ d. i., wie wir oben sahen, das Kurdische *pel*, während der Verfasser an πέλαγος(!) denkt (S. 103); ܡܫܥܪܙ „to acquaint, to know“ (319) aus kurd. *šārāza* „expert“ J.-J. 252; ܙܘܡܬܐ „Sommerweide“ kurd. *zōma*, *zūma*; ܡܡܪܚܨܐ ܕܟܡ „gehn lassen“ (211) für مرخص; ܟܘܟܐ ܩܘܫ „Fledermaus“ (31) für das türkische *gäčä kušy* „Nachtvogel“. Nach seinem Princip hätte er dagegen ܡܗܡܙ ܕܟܡ (206) aus مهموز und ܕܗܠܝܙ „Thorweg“ = دهليز mit einem ܗ schreiben müssen.

Man sieht, das Bestreben, möglichst „richtig“ zu schreiben, führt zu lauter unnöthigen Schwierigkeiten. Wie die Sachen liegen, wäre es gewiss am zweckmässigsten gewesen, die nun einmal eingeführte Orthographie der Americaner mit ganz geringen Aenderungen beizubehalten, dazu aber — in der Grammatik — durchwegs eine streng phonetische Transscription zu geben.

Aber nachdrücklich hebe ich noch einmal hervor, dass der Sprachforscher aus Maclean's Werk sehr viel lernen kann. Die kleinen theoretischen Verstösse können ihn nicht eben beirren und sind für den, welcher die Sprache practisch lernen will, erst recht ungefährlich. Hier und da giebt der Verfasser dazu auch gute neue Erklärungen. So deutet er *morīša* „früh morgens“, das ich nicht zu erklären wusste, unzweifelhaft richtig aus *m* (= *min*) + (*h*)*ō* + *rīša* „von dem Anfang an“ (165), vgl. ܡܟܠܠܐ „früh“ Lidzbarski 2, 504. Dass meine Grammatik vielfach durch das Buch berichtigt wird, ist selbstverständlich. Durch die Zusammenstellung

1) S. ZDMG. XXXVII, 605, wo ich noch einige andere Berichtigungen zu meiner Grammatik gebe.

der verschiedenen mundartlichen Formen wird manchmal die Grundform eines Worts von selbst deutlich.

Die Zahl der räthselhaften neusyrischen Wörter bleibt freilich auch jetzt noch ziemlich gross. Grade unter den gebräuchlichsten giebt es mehrere solche. ܢܵܬ݂ܵܐ „Ohr“ hat zwar schon Payne-Smith s. v. ܐܶܕ݂ܢܳܐ so erklärt, dass es aus dem Pl. ܐܶܕ݂̈ܢܳܬ݂ܳܐ verkürzt sei, und diese Deutung ist von Lidzbarski (doch mit ?), Sachau und Maclean angenommen, aber sie wird schon dadurch fast unmöglich, dass ܐܶܕ݂̈ܢܳܬ݂ܳܐ nicht „Ohren“, sondern „Handhaben“ heisst („Ohren“ ist ܐܶܕ݂̈ܢܶܐ, eigentlich ein Dual). Nun kenne ich aber schon durch Giwärgis die Dialectform *nāwījā*, welche Maclean als ܢܵܘܝܼܬ݂ܵܐ anführt (314) und deren regelrechten Plural wir in *nōyaih* (= ܢܘ̈ܝܵܬ݂ܐ) in Duval's Salamas-Texten 49, 15 haben. Die Erklärung wird also von der Form *nāwīthā* ausgehn müssen. ܒܲܟ݂ܬܵܐ „Frau“ und ܐܲܩܠܵܐ „Fuss“ sind auch immer noch unerklärt. Die Präposition ܛܠܵܐ, ܛܵܐ, ܬܵܐ lässt sich ja allenfalls aus ܡܛܘܼܠܬܐ herleiten — die Abschwächung der Bedeutung wäre wie im pers. *rā* aus altem *rādi* „wegen“ — aber recht bedenklich bleibt diese Annahme doch. An pers. تا ev. + ܠ habe ich früher auch wohl gedacht, aber gewiss mit Unrecht. Auch *qā*, das in Urmia dafür, aber auch noch in viel weiterem Sinne, gebraucht wird, in andern Dialecten nur in Spuren vorkommt, bleibt noch zu deuten. Das sehr verbreitete *si* „geh“, pl. *sau*, *so* lässt sich wegen des harten Zischlautes nicht gut aus אזל herleiten, wiewohl dieses dialectisch vielfach die Wurzelform אזי annimmt. Echt verbal scheint *sī* aber zu sein, anders als *háija* „komm“, das nicht zu ܐܬܐ gehört und von Sachau 53 mit Recht als „nicht verbalen Ursprungs“ bezeichnet wird; vgl. den Gebrauch von هلمّ eigentlich „hierher“.

Durch immer genauere Bekanntschaft mit den Dialecten der Syrer und der zwischen und neben ihnen wohnenden Stämme wird mit der Zeit wohl noch mancher dunkle Punct aufgeklärt werden. Einstweilen freuen wir uns des durch die hier besprochenen Bücher gebrachten grossen Zuwachses zur Kenntniss des Neusyrischen.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Nachschrift. In den Sitzungsberichten der Berliner Academie vom 27. Febr. ds. J. hat Sachau noch einige ältere Lieder im Fellichī-Dialect veröffentlicht.

Publications of the University of Pennsylvania. Series in Philology, Literature and Archaeology Vol. III, No. I. ***Assyriaca.*** Eine Nachlese auf dem Gebiete der Assyriologie von *Dr. H. V.* ***Hilprecht*** *etc.*

Der Inhalt der vorliegenden Schrift, die der um die Hebung, Veröffentlichung und Verwerthung der in Nippur begrabenen antiquarischen und inschriftlichen Schätze so hochverdiente Verfasser als eine Nachlese bezeichnet, weil die Beantwortung der hier erörterten Fragen „meistens schon von anderen Assyriologen versucht wurde", lässt sich passend in drei Gruppen sondern:

1. Philologisches (Assyriologisches im engsten Sinne); 2. Fragen der babylonisch-assyrischen Geschichte (meist chronologischer Natur); 3. über das babylonisch-assyrische Gebiet hinausgreifende Erörterungen über Fragen der vorderasiatischen Ethnologie und Geschichte. Die letztere Gruppe hat für die Leser dieser Zeitschrift weitaus das grösste Interesse und wird deshalb in dieser Besprechung verhältnissmässig am Eingehendsten behandelt werden.

Als der ersten Gruppe angehörig sind zu nennen: Nr. II „Eine missverstandene Tafel aus Sippar": die Erkenntniss, dass der auf der Rückseite eines von Pinches behandelten Quittungstäfelchen dargestellte Buckelochse der in dem Texte erwähnte *alpu šunû* ist, (*šunû* = Höcker), verhilft zu einer richtigeren Deutung des Ausdrucks *gammale ša šunai(a) ṣîrišina* (Obelisk Salmanassar's II): „Kameele, deren Rücken zwei Höcker (*šunaj* Dual) sind, aus zwei Höckern bestehen". Nr. III behandelt ein „neues Zahlwörterfragment aus *Nippur*", durch welches Lücken in unserer Kenntniss der assyrischen Cardinalzahlwörter ausgefüllt werden. Nr. I „Die Urkunde aus der Zeit des Königs Bêlnâdinapli und Herrn Professor Oppert's Textemendationen", wozu Oppert's Replik ZA X 58 ff zu vergleichen, gehört ebenfalls (abgesehen von S. 21—32, die unter Gruppe II entfallen) hierher.

In der Seite 104 anmerkungsweise berührten Frage der Lesung und Deutung gewisser altbabylonischer Königsnamen wie *Ḳât-Sin* „Hand des Sin" oder *Gimilli-Sin* „Geschenk des Sin", *Îni-Sin* „Auge des Sin", *Rêš-Šamaš* „Kopf des Šamaš" etc. ist Referent erfreut, Seite an Seite mit Hilprecht fechten zu können. Den entgegenstehenden Ausführungen von Delitzsch ist Referent seinerseits in der Zeitschr. f. Assyr. X, 84 ff., 268 ff. gegenüber getreten. Hilprecht betrachtet diese Namen als Verkürzungen, z. B. *Ḳât-Sin* [*ištakan*] „Sin's Hand [hat geschaffen]". Es ist aber zu bemerken, worauf Referent von Herrn Prof. Nöldeke hingewiesen wurde, dass Namen wie „Hand, Mund, Kopf, Augen Christi" etc. bei den Aethiopen an der Tagesordnung sind; der Brauch geht gewiss in vorchristliche Zeit zurück: ihm auch bei einem anderen semitischen Volke zu begegnen, erschiene daher nicht überraschend.

Was sodann die zweite Gruppe anlangt (der Nr. IV „Be-

merkungen zu Winckler's Altorientalischen Forschungen, II", Nr. V „Die Ergänzung der Namen zweier Kassitenkönige" und Nr. VI „König AN-MA-AN der Königliste und Fürst AN-A-AN von Erech" ganz, ausserdem Theile von Nr. I s. o. angehören), so haben sich die chronologischen Erörterungen, bisher (mit gewissen bedeutsamen Ausnahmen) als der mindest glückliche Theil von H.'s an die Funde von Nippur geknüpften Untersuchungen erwiesen.

Referent ist gegenwärtig mit der Ausarbeitung eigener chronologischer Untersuchungen beschäftigt, in der auch Hilprecht's Aufstellungen ihre eingehende Beurtheilung erfahren werden, so weit dies nicht bereits von anderer Seite in ausreichendem Masse geschehen ist. Hier sei nur folgendes bemerkt: Die Assyriaca (vergl. S. 95 f. Anm. 1) lassen allerdings gegenüber den Old Babylonian Inscriptions (I 1) in einiger Hinsicht einen Fortschritt erkennen, aber zu der für die chronologischen Dinge erforderlichen Klarheit und Unvoreingenommenheit hat Hilprecht sich noch nicht durchgerungen

Unanfechtbar fest steht, dass unter den mit a priori gleicher Authenticität überlieferten chronologischen Daten der babylonisch-assyrischen Inschriften sich Widersprüche finden, die absolut unvereinbar sind und die den, der nicht überhaupt auf eine Chronologie vollständig verzichten will, nöthigen, sich für die eine gegen die andere zu entscheiden. Dies hat Winckler klar erkannt, wenn man auch hätte wünschen können, dass er seine Entscheidung (ob sie die richtige ist, steht hier nicht zur Erörterung) näher begründet hätte, und dass er in seinem Aufsatze „Die babylonische Kassitendynastie" (Altorientalische Forschungen Heft II, S. 109 ff.) von vornherein etwas deutlicher hervorgehoben hätte, was er (Heft III, S. 268) Hilprecht gegenüber anführt, dass Zweck seiner Untersuchungen gewesen sei; „nicht die Schwierigkeiten zn lösen, sondern sie aufzuzeigen". Dass aber jene Winckler'sche Abhandlung das Vorhandensein von Schwierigkeiten anerkennt und in das schärfste Licht setzt, ist nicht zu bestreiten. Hilprecht aber hält die thatsächlich unüberbrückbaren Widersprüche noch immer für vereinbar und führt von dieser Anschauung aus eine wenig berechtigte Polemik gegen Winckler.

Im Verlauf dieser Ausgleichsbestrebungen schiebt H., um einer Angabe *Nabonid*'s gerecht zu werden, zwischen *Burnaburiaš* II und *Karaḫardaš* (d. h. zwischen Vater und Sohn!) den *Kudur-Bêl* (von Hilprecht, weil *Turgu* der kassitische[1]) Bêl, *Kudur-*

1) Den Namen *Kaššû* der Inschriften giebt H, wie alle Neueren, mit Ausnahme von Jensen, der bei der früheren Wiedergabe durch Kossäer verbleibt, durch Kassiten wieder. Diese Bezeichnung ist unverfänglich und präjudiziert nach keiner Richtung. Ich selbst bin mit Oppert der Ueberzeugung, dass wir in den *Kaššû* die Kissier zu erblicken haben. Mit den Kossäern ist in den späteren Zeiten nur *Sanherib* in Berührung getreten. Damals musste dann für dieses medische Bergvolk, der dem Klange nach verwandte Name des, seit Jahrhunderten den Babyloniern mehr a's wohlbekannten, in einem Theile Susianas heimischen Volke der Kassiten herhalten. Vergl. vorläufig oben Band 49 S. 306. Verhandl. Berl. anthropol. Gesellsch. October 1895 S. 588 f. Litterarisches Cen-

Turgu gelesen) und dessen Sohn *Šagaraktiburiaš* ein, die zusammen nach seiner Schätzung cr. 26 Jahre regiert haben sollen. Das heisst den Knoten zerhauen, nicht ihn lösen[1]).

Ferner: Hilprecht verficht mit Beharrlichkeit die Ansicht, dass Nebukadnezar I., der erste König der vierten Dynastie der babylonischen Königsliste sei. Nun sind aber von dem Namen des ersten Königs der vierten Dynastie, der 18 Jahre regiert hat, auf der Königsliste Spuren erhalten, die nach den übereinstimmenden Lesungen sämmtlicher Forscher, die den Text im Original gesehen haben, Pinches, Winckler, Delitzsch, Knudtzon, zu denen Referent[2]) hinzutritt, unmöglich zu dem Zeichen für den Gott Nebo ergänzt werden können, folglich kann dieser Name nicht Nebukadnezar sein. Das hätte schon genügen müssen, um H. von seiner Behauptung abzubringen. Zum mindesten hätte er eine weitere Vertretung dieser Anschauung suspendiren müssen, bis er selbst das Original hätte einsehen können, um dann ev. den Nachweis zu führen, dass alle die von einander zum grösseren Theil unabhängigen Beobachter geirrt hätten. Nun kommt aber hinzu, dass H.'s Ansicht nicht bloss paläographisch, sondern auch chronologisch und historisch vollkommen unhaltbar ist und auch nicht gestützt werden kann, durch die auf einem Lesefehler und anderweitigen Irrthümern beruhende Identification des bei *Bêl-nâdin-apli* (s. Aufsatz Nr. I) genannten *Gir*(nicht *Gul*)-*ki*-, Königs des Meerlandes, mit *Gul-ki*- (so, nicht , bietet das Original), dem sechsten König der zweiten Dynastie der babyl. Königsliste, und die in sich höchst anfechtbare Verwerthung einer auf den erstern bezüglichen chronologischen Angabe (vgl. Winckler Altor. Forsch. S. 265 ff.). — Die Annahme schliesslich (S. 75) *Kadašman-Turgu*, der Sohn *Kurigalzu's II.* sei identisch mit dem in dem Texte Hilpr. OBI I 1, Nr. 68 genannten *Kadašman-Bêl*, beruht auf einer irrigen Ergänzung in Z. 5 dieses Textes.[3])

Den wichtigsten Bestandtheil der dritten Gruppe bildet der letzte Aufsatz Nr. VII: „Die keilschriftliche Legende auf dem 'Boss of Tarkondemos'", (vgl. die Abbildung dieser Silberplatte in Jensen's Abhandlung, diese Zeitschrift Bd. 48, S. 261).

Betreffs des Schrifttypus kommt H. zu dem Ergebniss, dass 7 von den 11 Keilschriftzeichen der Legende Eigenthümlichkeiten

tralblatt 1896 Sp. 934. — Wie ich nachträglich sehe, deutet Tiele, Bab.-Assyr. Gesch. S. 314 Anm. 2 im Kapitel über Sanherib, bereits die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung an: „über die Kaššî, welche hier gemeint sind."

1) Dem Bericht Nabonid's über die Auffindung des Grundsteins des Tempels *Ebarra* von der Restauration des *Sagaraktiburiaš* lassen sich (gegen H., S. 97) keine chronologischen Folgerungen entnehmen. Der Bericht zeigt deutlich, dass Nab. an einer ganz anderen Stelle mit schliesslichem Erfolge gegraben hat, als u. A. *Kurigalzu* II. Näheres a. a. O.

2) Vgl. einstweilen Deutsche Litteraturzeitung 1896 (Rec. über *Knudtzon's* „Assyrische Gebete").

3) S. vorläufig Litter. Centralblatt 1896, Sp. 933

zeigen, welche für die „sogenannte Uebergangsperiode der babylonischen Schrift" characteristisch sind, d. h. nach unseren jetzigen Kenntnissen diejenige Periode, welche mit der Zeit der ersten babylonischen Dynastie ihren Anfang nimmt und „erst mit und nach der vierten Dynastie", also nach 1000 v. Chr., „ihren Abschluss findet". Am nächsten stehen sie (so bereits Amiaud) den Keilschriftzeichen der Urkunde von *Za'aleh*- und des *Michaux*-Steines, die aus der vierten Dynastie stammen. Sie gehören also nach H.'s Untersuchungen, nicht, wie Jensen annahm, dem Mischtypus Sargons an. Zu letzterem Ergebniss war auch auf ziemlich abweichendem Wege Ref. gekommen, worüber er demnächst ein Näheres in seinen „Bemerkungen zur Cilicier-Frage" bringen wird [1]).

Den chronologischen Schlüssen, die H. aus diesen richtigen paläographischen Beobachtungen zieht, kann ich jedoch nicht rückhaltlos beistimmen. Er ist geneigt den Silberknauf in eine etwas ältere Zeit als die genannten beiden Documente zu verlegen, weil diese für gewisse Zeichen eine jüngere Form aufweisen. Dagegen ist jedoch, wie hier nur angedeutet sei, zweierlei einzuwenden.

Erstens erscheint es mir principiell recht fraglich, ob wir das, was für das Mutterland (im culturellen, hier schriftgeschichtlichen Sinne) gilt, ohne weiteres für die Diaspora — um einmal diesen Ausdruck zu gebrauchen — annehmen dürfen. Veränderungen und Umgestaltungen im Schrifttypus, die sich in Babylonien in den Priesterschulen herausbildeten, dürften — im günstigsten Fall, einen ständigen Schriftverkehr angenommen — einige Zeit gebraucht haben, bis sie in der Diaspora Aufnahme und Nachahmung fanden, im minder günstigen Falle könnte dieser Prozess Jahrzehnte und mehr in Anspruch nehmen. (Dasselbe gilt mutatis mutandis auch von der Form der (hier der bab.-assyr.) Sprache in der Diaspora.) Dieser Erwägung wird man bei der chronologischen Zuweisung von Documenten, die in der Diaspora geschrieben sind, Rechnung zu tragen haben. Der Silberknauf braucht daher nicht nur nicht älter zu sein als der *Za'aleh*- und der *Michaux*-Stein, sondern er könnte aus der gleichen und selbst aus einer nicht unerheblich späteren Periode

1) Die genannten „Bemerkungen" wurden kurz nach dem Erscheinen von Jensen's Abhandlung und vor der Veröffentlichung der Assyriaca niedergeschrieben. Da sie sich grossentheils auf die auch von H. behandelten Punkte beziehen und ihre Ergebnisse sich mehrfach mit denen von H. berühren, so hätte eine Verschmelzung dieser (in ihrer Publication verzögerten) Bemerkungen mit der gegenwärtigen Recension nahe gelegen. Ich habe aber schliesslich aus verschiedenen Gründen darauf verzichtet, und begnüge mich im vorliegenden Zusammenhange nur, wo dazu Anlass ist, meine Ansichten und Ergebnisse mitzutheilen, für die Begründung aber auf diese „Bemerkungen" zu verweisen, die baldmöglichst unter dem genannten oder einem etwas veränderten Titel in dieser Zeitschrift veröffentlicht werden sollen: Das Gleiche gilt von einer aus jenen „Bemerkungen" hervorgewachsenen Abhandlung „über Schriftentstehung und Schriftverwandtschaft mit besonderer Berücksichtigung der semitischen Buchstabenschrift und der kleinasiatisch-syrischen Hieroglyphen".

herrühren, als jene einheimischen Documente trotz ihrer etwas fortgeschrittneren Zeichenformen.

Zweitens aber ist die Schrift zwar im wesentlichen babylonisch, sie zeigt aber gewisse — auch von H. (S. 118) berücksichtigte, aber m. E. nicht scharf genug gefasste — Eigenthümlichkeiten, namentlich die Rückläufigkeit wagrechter Keile, die in den verschiedenen Entwickelungsstadien der Schrift im Zweistromlande selbst niemals zu beobachten sind. Wir haben es hier also, was Jensen für ausgeschlossen ansah, mit einem eigenartigen oder doch wenigstens durch Variationen ausgezeichneten, in einem Gebiet des westlichen Vorderasien gebräuchlichen Typus der Keilschrift zu thun. Dadurch wird noch deutlicher, dass die Schrift zum Theil ihre eigenen Wege gegangen ist.

Somit ergiebt sich aus H.'s Ermittelungen kein Argument gegen Jensen's Ansetzung der pseudohethitischen Inschriften in die Zeit etwa zwischen 1000 und 600, die sich trotz verschiedener ernster Bedenken, die gegen J.'s chronologische Argumentationen im Einzelnen zu erheben sind, im Wesentlichen doch wohl bestätigen dürfte.

Sehr bedeutsam ist H.'s Nachweis, dass der Name des von ***Tarkûdimme*** beherrschten Landes in der keilinschriftlichen Legende ***Me-tan*** gelesen werden kann, d. h. dass wir darin, das uns namentlich aus dem Funde von ***el Amarna*** bekannte Gebiet ***Mitanni*** (auch ***Mi-ta-an*** geschrieben, worauf H., S. 127 Anm. 3, nach Zimmern hinweist) zu erkennen haben würden. H. ging zwar zu weit, wenn er (S. 122) leugnete, dass sich überhaupt in der veröffentlichten babylonischen keilinschriftlichen Litteratur das Zeichen *e* (neuassyr. 𒂊) je mit drei horizontalen Keilen geschrieben fände. Denn dagegen hat Boissier[1]) mit Recht geltend gemacht, dass auf einem kyprischen Cylinder[2]) ein Zeichen, das fragelos den Lautwerth *e* hat, zweimal mit drei wagrechten Keilen erscheint. Da jedoch dieser Cylinder altbabylonische Schrift von sehr altem Typus zeigt, also jedenfalls in eine ganz andere Zeit gehört, so kommt er für die nähere Erörterung der vorliegenden Frage nicht in Betracht. Für die Periode der babylonischen Schrift, mit der wir es hier zu thun haben, bleibt H.'s Beobachtung, dass das Zeichen für *e* mit drei wagrechten Keilen nicht nachzuweisen ist, in Kraft. Und wenn es Hilprecht's Verdienst bleibt, überhaupt auf die Möglichkeit, dass hier eine Form des Zeichens 𒆗 (*kal*, *lab*, *dan*, *tan*) vorliege, hingewiesen zu haben, so stimme ich ihm auch darin bei, dass rein paläographisch 𒆗 die weitaus

---

1) Revue sémitique 1896 p. 162 s.

2) Veröffentlicht bei Luynes: Numismatique et inscriptions cypriotes pl. VII.

wahrscheinlichere Lesung ist. Gegen Jensen's [1]) Einwendungen (diese Ztschr. Bd. 48, S. 482 f. 8 sub 6) sind namentlich H.'s beide Nachträge S. 133 ff. zu vergleichen.

Aber selbst wenn man die beiden Lesungen *e* und *tan* als paläographisch gleichwerthig behandeln wollte, so würde doch *tan* m. E. entschieden den Vorzug verdienen.

Zunächst werden wir nämlich dadurch von der, unter den bisherigen Voraussetzungen allein denkbaren Lesung, König des Landes *Î(E)r-me-e* und damit von der durch sie bedingten bedenklichen Annahme befreit, dass das überwiegend als Ideogramm für „Stadt" verwandte Zeichen hier die Silbe *er* (*ír*) repräsentiren sollte,[2]) wie es schon in den einheimischen bab.-ass. Inschriften verhältnismässig nicht allzu oft vorkommt. Sodann gewinnen wir, statt eines gänzlich unbekannten Landesnamens *Er-me-e*, in *Me-tan* = *Mitanni* ein wohlbekanntes Land.

Die Titulatur des Herrschers lautet also in der Legende *šar* (*mât ali*) *Me-tan:* König des Landes (Reiches) der Stadt *Me-tan.* „Die zwei Determinative lehren uns" (H., S. 126) dass das Land *Metan* sich aus der Hegemonie der gleichnamigen Stadt entwickelt hat. Damit stimmt, was Winckler schon früher für Mitanni wahrscheinlich machte, wenn er richtig (trotz Jensen's Ausstellungen in ZA. VI, 57 f., vgl. o. Bd. 48, S. 482, sub 8, 7) in I R 45, col. II, 22 ff. (III R 15, col. III, 13 ff.) die meist Pitânu gelesene Stadt durch *Mitânu* transscribirte.[3]) Jensen's Einwand (diese Zeitschr. Bd. 48, S. 482), eine Ausdrucksweise wie „König des Landes von (der Stadt) Metan sei nicht nur im Assyrischen sondern gleichfalls im Cilicischen und Mitannischen absolut unerhört", kann nicht als stichhaltig anerkannt werden. Darüber, was im „Cilicischen" und Mitannischen möglich und erhört ist, haben wir doch einstweilen so wenig Kenntnisse, dass wir das, was uns die Inschriften bieten, als Belehrung hinnehmen müssten, selbst wenn es zunächst überraschen und befremden sollte. Ausserdem aber ist in den Briefen aus Jerusalem[4]) (el Amarna, Berlin Nr. 102

1) Jensen war (s. Bd. 48 a. a. O.) in der Lage H.'s Ansichten vor Publication der „Assyriaca" berücksichtigen zu können.

2) Für reines *ir* giebt es ein durchaus geläufiges besonderes Silbenzeichen: [Neuerdings will Jensen das Zeichen *ur* lesen (WZKM. X, 1896, S. 8 sub VI) und „das Land *Urme*" mit dem der Urumäer identificiren. Gegen diese Lesung gilt in verstärktem Masse das doppelte Bedenken, dass der Lautwerth *ur* des Zeichens noch viel seltener ist als *er*, sowie dass für *ur* das landläufige Zeichen zur Verfügung stand.]

3) Ueber die Lautwerthe des Zeichens PI vgl. u. A. meinen „Šamaššumukîn" Th. I, S. 143 f.

4) Von Zimmern behandelt Z. f. Ass. VI, 245 ff.

bis 106) thatsächlich von *U-ru-sa-lim*, vom Land der Stadt Jerusalem, die Rede (103, 25, 46; 106, 14 umgekehrt *U.*), neben *U.* „die Länder der Stadt J." (103, 63) und einfachem *U.* (103, 61)!

Hinsichtlich des Königsnamens der Legende, für den (oben Bd. 48, S. 260 ff. und passim) von Jensen die Lesung *Tar-bi-bi* (*BI-BI*)-*u-aš-ši-mi* gefordert wurde, kommt H., nachdem er die bisherigen Lesungen einer eingehenden und umsichtigen Kritik unterzogen hat (S. 109 ff.) zu dem Ergebniss, dass als einzig mögliche Lesungen *Tar-ḳu-u-mu-me* oder *Tar-ḳu-u-dim-me* = *Ταρκόνδημος* anzusehen sind, von denen er der letzteren den Vorzug giebt.

Referent ist auf anderem, in seinen „Bemerkungen" näher zu schilderndem Wege[1]) zu einem entsprechenden Resultat gekommen, nur dass er auch *Tarḳumume* für ausgeschlossen hält.

Für das lange *û* der keilinschriftlichen Wiedergabe des Namens gegenüber dem *νδ* der griechischen Namensform bietet Hilprecht (S. 119 f.) die folgende Erklärung. Der Namen hätte den Accent auf der drittletzten Silbe gehabt (cf. *Ταρκόνδημος*). Dieser konnte im Assyr. entweder durch Doppelschreibung des *d*: *dd*, durch *m*(*n*)*d* oder durch Verlängerung des Vocals ausgedrückt werden. Der Schreiber der keilinschriftlichen Legende wählte in diesem Falle die Verlängerung des Vocales, während die griechische Transscription (ebenso wie die keilinschriftl. im Falle des *Tarḫunda-raduš* von *Arzapi*) statt dessen Verdopplung und Auflösung desselben durch *n* + *d* verwerthete.

Namen, die mit *Tarḳû*, *Tarḫu* beginnen, haben anerkanntermassen eine Präsumption cilicischer Herkunft für sich. Dass wir durch den Namen des Königs von *Metan* ebenfalls nach oder in

1) Für jetzt sei vorläufig nur Eins, das Wichtigste, hervorgehoben. Jensen zog nicht genügend in Betracht, dass wir bei dieser Legende, mit einer ungewöhnlichen Zerrung der Zeichen zu rechnen haben. Keine der von Jensen als zwei Zeichen betrachteten Keilgruppen sind weiter aus einander gezerrt als die beiden Bestandtheile des Zeichens *šarru* „König", die jedes für sich ein gebräuchliches Zeichen darstellen: (Silbenzeichen *dab*, *tap*, Ideogramm für *amelu* „Mensch"), gleichwohl aber von Jensen, und mit vollem Recht, zu dem Einen Zeichen für *šarru* zusammengefasst werden. Was aber dem Zeichen *ŠARRU* recht, ist *KU* und *DIM* billig. [Vgl jetzt WZKM. 1896, S. 19 f., wo Jensen die Lesung *Tar-BI-BI-u-mu-mi* in Betracht zieht und auch die Möglichkeit, statt *Tar-BI-BI Tar-ḳû* zu lesen, in's Auge fasst.]

die Nähe von Cilicien geführt werden,[1]) erscheint mir von besonderer Bedeutung aus folgendem Grunde. Obwohl mir nämlich an den Argumenten, deren Jensen sich bei seinen höchst scharfsinnig und mit bewundernswerther Beharrlichkeit geführten Entzifferungsversuchen bedient, manches theils Bedenken erregt, theils direct irrthümlich erscheint, so hielt ich es doch von vornherein für nicht unwahrscheinlich, dass Jensen trotzdem zu einem theilweise richtigen und werthvollen Ergebniss gekommen sei.

Dieser Eindruck stützte sich u. A. und vornehmlich auf die von Jensen vermuthete Gleichung: [Hieroglyphen] = **Συέννεσις**, deren relative Wahrscheinlichkeit, wie Jensen (S. 320) mit Recht hervorhebt, in die Augen springt, da der Stamm des Wortes mit **σ** beginnt und endet, gerade wie die angeführte hieroglyphische Gruppe, da [Hieroglyphe], als Zeichen der Endung nicht in Betracht kommt, mit [Hieroglyphe] beginnt und endet.

Aus diesem Grunde scheint mir jeder Umstand besonders zu begrüssen, der die Zuweisung eines weiteren pseudohethitischen Documents nach Cilicien unterstützt.

Was aber im Uebrigen die Beziehung dieser gesammten Inschriftengattung auf die Cilicier und ihre Bezeichnung als „cilicische" schlechthin anlangt, so muss ich, soweit sie sich auf die von mir hervorgehobene Nachricht bei Solinus stützt, bemerken, dass Jensen (Bd. 48, S. 252, vgl. hierzu S. 539) zwar mit Recht betonte, dass unsere beiderseitigen Ermittelungen einander bis zu einem gewissen Grade zu stützen schienen, dass jedoch das Zustandekommen dieses Ineinandergreifens insofern nicht zutreffend gekennzeichnet ist, als eine „Hypothese, dass das Hittiterreich in der Wissenschaft dem Cilicierreich Platz zu machen hat", wie sie mir Jensen (a. a. O.) zuschreibt, von mir nicht ausgesprochen worden ist und nach Lage der Dinge zu der Zeit, als ich mich zur Sache äusserte, nicht formulirt werden konnte.

Ich war zunächst, wie aus dem Schlusssatz der den Hinweis auf Solinus enthaltenden Mittheilung [2]) zu ersehen, durchaus nicht sicher, dass die alte Quelle mit der Bezeichnung *Cilicier* ethnisch das Richtige getroffen habe, rechnete vielmehr mit der Möglichkeit, dass wie so häufig, nur eine geographische Bezeichnung vorliege nach einem der Länder, in welchen die betreffende Völkerschaft sich festgesetzt hatte, — eine geographische Bezeichnung „ohne Rücksicht

1) Die Lage von *Mitanni* ist (vgl. auch H., S. 125) nicht genau bestimmbar. Sicher ist, dass es grossentheils auf dem östlichen Euphratufer gelegen haben muss. Dass es sich aber auch über den Euphrat hinaus nach Westen erstreckt haben und mehr in der Gegend von 37,5 als von 36 Grad zu suchen sein könnte, ist von mir (wie von Belck) schon seit langem erwogen und erhält durch das Erscheinen des specifisch cilicischen Eigennamens eines Herrschers von *Mitanni*, eine weitere Bestätigung. Es hätte dann einen Theil des östlichen Ciliciens mit umfasst.

2) Sitzungsberichte der archäol. Gesellschaft zu Berlin, März 1893, S. 29.

auf ihre Nationalität"[1]) (vgl. Jensen S. 248). Ich wollte überhaupt, soweit die Bezeichnung des Volkes, von dem die nordsyrisch-kleinasiatischen Hieroglyphen herrühren, von mir gestreift wurde, zunächst nicht positiv einen neuen Namen vorschlagen, sondern für mich lag der Nachdruck auf der Negation des bisher giltigen Namens. Wenn wirklich der Nachweis erbracht werden konnte — das war die ausdrücklich betonte Voraussetzung — dass die Inschriften eine indogermanische Sprache auszudrücken bestimmt waren, so war es m. E. unmöglich, sie fürderhin den Hethitern zuzuschreiben, weil, nach meiner und vieler Anderer Ueberzeugung, die Hethiter nach Allem, was wir von ihnen wissen, keine Indogermanen gewesen sein können.

Bemerkt sei nur noch, dass, wenn die Sprache der pseudohethitischen Inschriften sich, wie es Jensen darzuthun bestrebt ist, als verwandt mit dem indogermanischen Armenisch herausstellen sollte (— was, trotz auch hier obwaltender Bedenken gegen Vieles in Jensen's Beweisführung[2]), doch [s. bes. Recueil XVIII, p. 119 f.] an Erwägungsfähigkeit und, bis zu einem gewissen Grade, an Wahrscheinlichkeit zu gewinnen beginnt[3]) —), sie dann mit der cilicischen Sprache, der die im griechischen Gewande überlieferten von Sachau behandelten Eigennamen angehören, nicht verwandt sein, sondern ihr höchstens Lehngut entnommen haben kann. Denn jenes (West-)Cilicisch, dessen Ueberbleibsel von vornherein einen sehr wenig indogermanischen Eindruck machen, ist erweislich keine indogermanische Sprache.[4])

Die keilinschriftlichen kappadokischen Thontafeln setzt H. (S. 124, Anm. 1) aus paläographischen Gründen in die Zeit zwischen 2000 und 2400, nähert sich also dem von Jensen aus sprachlichen Gründen geforderten Ansatz: „mindestens Mitte des 3. vorchristlichen Jahrtausend". Peiser[5]) dagegen vertritt neuerdings aus historischen und paläographischen Gründen die Zuweisung in die Zeit Salma-

1) Bei Solinus heisst es allerdings, dadurch wird Jensen dazu veranlasst sein, „sub imperio Cilicum". — Dass der Wortlaut der Stelle bei Solinus zunächst von der Ausdehnung Ciliciens im politischen Sinne (nicht im ethnologischen) die Rede ist (Kretschmer, „Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache", S. 306, Anm. 3) ist richtig. Da uns aber von einer solchen politischen Ausdehnung des cilicischen Reiches nichts bekannt ist, so war es eben die Frage, ob hier nicht vielleicht eine der häufigen Verwechselungen zwischen politischer und ethnischer Ausdehnung vorläge. — Die Möglichkeit, dass hier in einer etwas übertriebenen Weise die politische Ausdehnung des Reiches des oder eines der Syennesis' geschildert wird, ist aber doch vielleicht nicht ganz von der Hand zu weisen. Näheres anderen Ortes.

2) Einiges Nähere zunächst im Recueil XVIII, Heft 3.

3) [Das ist ungefähr auch das Ergebniss von Reckendorf's eingehender Nachprüfung, s. „Die Entzifferungen der hettitischen Inschriften" Zeitschr. f. Assyriologie XI, S. 1 bis 40.]

4) S. Kretschmer a. a. O. S. 396 f.

5) Keilinschriftliche Bibliothek IV, p. VIII. „(Vgl. Delitzsch, Beitr. zur Entzifferung der kappadokischen Keilschrifttafeln, 1893, S. 269[65])".

nassars I. von Assyrien und seiner unmittelbaren Vorgänger, also die Zeit um 1300. Dieser Gegensatz beweist jedenfalls die Berechtigung der oben S. 320, Abs. 3 geäusserten und verwandter Bedenken.

Eine der wichtigsten Fragen der altorientalischen Geschichte wird S. 33, Anm. 1 gestreift. Ein Text aus der Zeit des Königs *Mardukaḫe-irbâ*, der der vierten Dynastie zuzuweisen ist, nennt neben einem *Kaš-ša-a* (Eigenname, der mit Wahrscheinlichkeit auf kassitische Nationalität seines Trägers deutet) einen *Ku-dur-ra*, der als *Ḫa-bir-aia*[1]) bezeichnet wird. Nach H.'s und Scheil's Ansicht macht dieser Umstand die von verschiedenen Seiten (Zimmern, Jastrow etc.) vertretene oder doch in Betracht gezogene Anschauung, dass die *Ḫabiri* (*Ḫabiraia*) der el Amarna-Tafeln etc. mit den עִבְרִים[2]) zu identificiren seien, unmöglich. Er erhebe „Halévy's Hypothese fast zur Gewissheit, dass die auch auf den el Amarna-Tafeln neben den *Kaši* erwähnten *Ḫabiri* mit den ersteren verwandt sind, d. h. mit den babylonischen Kassiten zusammengehören". Diese Schlussfolgerung erscheint mir keineswegs nöthig. So gut wie *Kassiten* und *Ḫabiräer* in den aus Palästina stammenden el Amarna-Briefen neben einander genannt werden, so gut wäre es auch denkbar, dass Angehörige beider Stämme in späterer Zeit, als Ausländer in Babylonien angesiedelt wären. In vorliegendem Falle ist der *Ḫabiräer* noch dazu ein Sclave![3]) Bis jetzt liegt kein zwingender Grund vor, aus dem Nebeneinander von *Kassiten* und *Ḫabiräern* auf eine nähere ethnische Zusammengehörigkeit der beiden Völkerschaften zu schliessen.

Nach meiner, bereits in meinen Vorlesungen im Sommer 1895 ausgesprochenen Ueberzeugung, haben wir es in den *Ḫabiri* allerdings mit den Hebräern, den עִבְרִים zu thun. Da jedoch der Aufenthalt der Israeliten in *Gosen* (— an dem nach meiner Ansicht kein Zweifel mehr gestattet war,[4]) seitdem die in doppelter Niederschrift vorhandene Tradition des AT. durch die Ausgrabungen bestätigt worden ist[5]) und nachdem von Wellhausen in glänzender Weise die

1) So, nicht *Ḫa-bi-ra-aia* (Assyriaca a. a. O.), ist der Name geschrieben, wie jetzt H.'s Publication des Textes (Old Babylonian Inscr. II, 1 Nr. 149 Pl. 65—67) zeigt.

2) Keilinschriftliches *ḫ* ist bekanntlich in den el Amarna-Briefen regelmässiger Nothbehelf für kanaanitisches etc. ע.

3) Viel eher könnte stutzig machen (aber auch nicht mehr als das), dass (IV R. 34, Nr. 2, 5) ein *Ḫa-bir-aia* mit dem entschieden kassitischen Namen *Ḫar-bi-ši-ḫu* erscheint (Delitzsch, Zimmern, Scheil). Die betreffende Urkunde ist übrigens, wie Winckler in seiner der Ḫabiri-Frage gewidmeten eingehenden Darlegung mit Recht bemerkt, in ihrem Zusammenhange noch nicht verständlich („Geschichte Israels S. 20 Anm. 1"). „Es kann nicht festgestellt werden, ob sie sich auf westländische Verhältnisse bezieht."

4) Gegen Winckler „Geschichte Israels" S. 30 ff.

5) Vgl. Wachsmuth „Einleitung in das Studium der alten Geschichte", S. 342, 348.

über die Einwanderung vorhandenen Berichte als, historisch und sachlich, verständlich erwiesen worden sind —) sicher in eine wesentlich spätere Periode als el Amarna gehört,[1]) so ist der Name *Ḫabiri* in dem zuletzt von Wellhausen betonten weiteren Sinne zu verstehen, als Bezeichnung (zum Mindesten[2])) der Gruppe, zu der die Ammoniter, Moabiter und Edomiter gehören und die auch Israël „im embryonischen Zustande" (Wellhausen S. 9) mit umfasst. —

Wir empfehlen die (Delitzsch und Sayce gewidmeten) „Assyriaca" der eingehenden Beachtung der Assyriologen, Semitisten und Historiker. Abgesehen von den unhaltbaren chronologischen Aufstellungen wird man den Darlegungen des Verfassers, — der uns inzwischen durch den zweiten Theil seiner „Old Babylonian Inscriptions" eine weitere höchst werthvolle Gabe dargeboten hat, — auch da wo man ihm nicht beizupflichten vermag, stets reiche Anregung und Belehrung entnehmen.

C. F. Lehmann.

Grammatik des Tunisischen Arabisch von Hans Stumme, Leipzig (Hinrichs), 1896, *besprochen von K. Vollers.*

Mit dem vorliegenden Buch hat Stumme seinen verdienstvollen Forschungen über die westarabischen Mundarten einen gewissen Abschluss gegeben, insofern wir hier eine auf die höchsten Anforderungen der gegenwärtigen Sprachforschung berechnete Skizze einer städtischen Mundart, nach St.'s Meinung (S. IV) „des trefflichsten der maghrebinischen Dialekte", besitzen. Bei den früheren Publicationen des Verf. über Lieder, Märchen und Gedichte jener Provinz durfte man sich nicht verhehlen, dass — wie St. auch zugiebt, S. IV — zwischen der volksthümlichen Literatursprache und der einfachen Prosa der Strasse und des Hauses noch ein erheblicher Unterschied bestehe und dass nur diese Alltags-Prosa den „Dialect" echt und unverfälscht wiedergebe.

Was den Character der Grammatik angeht, so war es sicher des Verfassers Absicht, ein praktisches, auch für Nichtarabisten verständliches Handbuch herzustellen. Ob ihm dies gelungen ist, ist freilich zweifelhaft; ich meine, hauptsächlich verständlich ist die Arbeit bloss für den, der mit der arabischen Schriftsprache vollkommen vertraut ist. Ich bin weit entfernt, hieraus dem Verf.

1) Vgl. jetzt die Erwähnung eines feindlichen Zusammenstosses mit Israel in einem Document aus der Zeit des Merneptaḥ (Spiegelberg, Sitzungsber. Berl. Akad. 1896, S. 593f.) und Spiegelberg's und Erman's Bemerkungen dazu.

2) Vgl. Winckler a. a. O. S. 20f.

einen Vorwurf zu machen. Andererseits ist es gewissermassen Schade, dass Stumme diesem praktischen Gesichtspunkte zu sehr Rechnung tragend, die Lautverhältnisse nicht auch bei dieser Gelegenheit ausführlicher dargestellt hat. In weniger als sechs Seiten werden sämmtliche Lautfragen behandelt; davon entfallen nur zwei Seiten auf die Consonanten, der Rest auf den Vocalismus und die Betonung. St. verweist uns (§ 2) für phonetische Fragen des Weiteren auf die Einleitung zu den „Tunisischen Märchen und Gedichten, 1893“, aber schon vom praktischen Standpunkt liesse sich die Frage aufwerfen, ob dieser Theil nicht etwas weiter hätte ausgeführt werden sollen. Noch mehr gilt dies, wenn wir vom rein wissenschaftlichen Standpunkt an das Buch herantreten. Grammatiken dieser Art müssen hauptsächlich als Bausteine für eine künftige vergleichende Grammatik der arabischen Mundarten betrachtet werden, die ihrerseits wieder den Unterbau für eine geschichtliche Grammatik des Arabischen abgeben soll. Nun liegen die massgebenden Unterschiede der Mundarten nicht etwa in der überaus eintönigen Morphologie, auch nicht in der Syntax, sondern theils im Wortschatz, teils in den Lautverhältnissen. Für eine rein wissenschaftliche Grammatik wäre die Forderung berechtigt, dass der den phonetischen Fragen gewidmete Abschnitt sämmtliche sicher oder auch nur wahrscheinlich aus lautlichen Faktoren zu erklärende Erscheinungen registrirte, auch diejenigen, die einstweilen noch nicht erklärt werden können.

Widerspruch möchte ich erheben in Betreff von S. 38, 64, 165 *dăržaḥ*, sich schaukeln und *duržîḥa* Schaukel, ferner Tun. Märchen und Gedichte 51, 3 دراجيج lang wallend. St. will diesen Stamm aus einer Verschmelzung von درج mit رجج erklären. Ehe ich diese etwas künstliche Erklärung zulasse, versuche ich es mit der Möglichkeit einer lautlichen Entartung von درجيحة aus dem in andern Mundarten verbreiteten مرجيحة Schaukel. Diese Erklärung gewinnt schon an Wahrscheinlichkeit, wenn man das bei St. wenige Zeilen später (165) genannte *da'mâš*, Augenbutter, vergleicht, das schon Dozy aus عمش erklärte. Ebenso kann aeg. *duḥdêra*, abschüssige Bahn, am besten aus حدر begriffen werden, wie دعث und دعثر aus عثر stolpern. Durch diese Parallelen verliert die von St. gegebene Erklärung von درجج sehr an Wahrscheinlichkeit und das als erster Radikal fungirende د scheint bald — wohl durch *n* hindurch — aus *m*, bald aus *t* geworden zu sein (vgl. درمس neben ترمس, درغل neben ترغل). Hier und in ähnlichen Fällen würde durch die blosse Zusammenstellung der fraglichen Erscheinungen die Erklärung, wenn nicht geradezu gegeben, so doch nahe gelegt werden. — Ueber Einzelheiten über die Lautwerthe

des Tunisischen ist nach den gründlichen Bemerkungen Nöldekes[1]) wenig zu sagen. In der Auffassung der „Ausnahmen" bin ich mit St. nicht in allen Punkten einverstanden. Dass in *neffed* (23, 181[b]) und *fedelka* (63, 175[a]) die Nähe des *f* das ذ in د verändert hat, will mir nicht einleuchten. *Żbid* = جذب (7; 162[a]) hat schon Nöldeke beanstandet. Auffällig ist, dass das mit Tunis sich oft berührende Omani auch *gedeb* neben *geḏeb*, schöpfen, hat[2]). Das Aegyptische (*gabaz* u. *gabad*) entscheidet nichts, da hier das Nebeneinander des vulgären د und des hocharabischen *z* = ذ ganz gewöhnlich ist. Aehnlich liegt der Fall mit *heder* neben هذر (11 u. ö.; 182[a]). Da in allen diesen Fällen das *d* als Abweichung von der herrschenden Lautstufe phonetisch nicht befriedigend erklärt werden kann, so werden wir zu der Annahme gedrängt, dass in Tunis eine anscheinend schwache mundartliche Schicht mit der Lautstufe ذ = *d* sich findet. Diese Annahme würde auch sporadisch auftretende Nebenwerthe bei anderen Lauten am besten erklären, z. B. ض = *ḍ* (*d*) in *segged* = سقّض (168[b]) und *karḍûn*, *cardone*, Distel, neben dem herrschenden interdentalen Werth des ض (und ظ), der sich genau mit dem von den alten Philologen angegebenen Werth des ظ deckt.[3]) Ebenso fasse ich das ق = *g* neben dem häufigeren ق = *q* als jüngere Nebenschicht, die wahrscheinlich der mittelalterlichen hilalitischen Einwanderung entstammt. Lautlich unwahrscheinlich ist mir S. 48 *zmâm* = اضمام, da *z.* sich auf's Beste aus زمام „Grundbuch" erklärt. Zu den lautlichen Desideraten rechne ich noch die Aufzählung der Fälle, in denen ق den Werth eines einfachen (nicht hintergutturalen) *k* hat, z. B. in *ḥukka* (46; 163), *ksîl* (50; 178), *šekšek* (37; 170), *kruk* (10; 178 ebenso das Omani, Reinhardt S. 144; Jayakar s. v. brood), *ksâḥ* (31; 178); unsicher ist *ḥakkar* (23; 163). Umgekehrt steht tun. und spanisches ق neben dem gewöhnlichen ك in *qûfijä*, Haube (57 vgl. Dozy II 500[a]).

Bemerkenswerth sind die Berührungen des Tunisischen und weiterhin der westarabischen Idiome mit der Mundart von 'Omân und öfters von Südarabien. Dahin rechne ich den häufigen Ersatz des س durch ص[4]), des *û* durch *ô* z. B. *maḳṣôra*, *maṭmôra*, '*arôs* u. s. w.[5]), die Erhaltung der Admirativform (Stumme § 37;

1) Wiener Zeitschrift VIII (1894), 250 ff.

2) Wenn nicht ein Druck- oder Gehörfehler vorliegt vgl. ZDMG. 1895, 515 zu Reinhardt S. 145.

3) Ohne die gutturale Nebenartikulation (الاطباق) würde ظ ein ذ sein (Ibn Jaïsch ed. Jahn B. II S. 1466, 5 f.).

4) Vgl ZDMG. 1895, 493.

5) Vgl. ib. 499.

Reinhardt § 104), die Vocalfüllung oder Anaptyxis[1]), Partizipien wie mâkel, essend u. s. w. vgl. S. 23 *maṣṣaḫ* beschmutzen[2]), lexikalisch z. B. *hâïša*, Tier (54; 182), *tašš*, besprengen, in 'Omân „springen", (Reinhardt S. 103; Jayakar s. v. jump), das in der Schriftsprache wohlbekannte, aber in den Mundarten seltene *ḥaba*, kriechen (18), ferner عرّس heirathen (23 vgl. ZDMG. 1895, 510), in Aegypten nur erhalten als عرّص, *'arraṣ*, „kuppeln"; *ḥûma*, Stadtviertel (47), ebenso in Jemen (Manzoni p. 101), ähnlich in Ḥaḍramût (van den Berg p. 282) in Aegypten mit veränderter Bedeutung, vgl. aber חוּמָה, Mauer; *nižda*, Frage (45; 181) vgl. Reinhardt S. 137, 152. *Maḫwar*, schnüffeln (63; 180), lässt auf *môḫar* (*môḫra*) Nase, schliessen vgl. Reinhardt 24; ZDMG. 1895, 497, wie das 'Omani andererseits aus nominalen فاعول-formen verbale فوعل-formen bildet (ZDMG. 1895, 493, Anm. 3). Ueber die auffällige Berührung seltener, anscheinend localer Quadrilitera in weit aus einander liegenden Mundarten vgl. Stumme S. 170 zu شلقح sich hinstrecken; meine Bemerkung: ZDMG. 1895, 506 zu تفلفص.

Im Glossar hat St. mit einem grossen Aufwand von Fleiss und Scharfsinn jüngere Wurzeln aufzuklären gesucht und u. a. mehrere Verbalformen II als aus den Formen VIII und X anderer Wurzeln entstanden gedeutet, z. B. *rattaḥ*, ausruhen lassen (166) aus ارتاح, *sennes*, gewöhnen (169) aus استانس. Seine Auffassung ist principiell richtig; im Aegyptischen erkläre ich auf diesem Wege صنّى warten, aus استنّى und ستّف ordnen, aus اصطفّ; in Spanien wurde schon frühe ختّر wählen, aus اختار und vielleicht ist das رتّع der alten Schriftsprache so aus ارتعى geworden. Unsicher scheint mir das von St. aus استقصى erklärte *segged*, ordnen (168[b]) zu sein und *kessem*, ordnen (178[b]) erklärt sich weit bequemer aus türk. *kesim*, als aus استقام. Bei der Deutung der Lehnwörter ist St. öfters in den auch von Dozy nicht selten begangenen und bei ihm begreiflichen Fehler verfallen, romanische Entlehnungen einseitig aus dem Spanischen herzuleiten, während es bei Tunis viel näher liegt, an Italien zu denken z. B. bei 179 *kwadru*, Gemälde; 52 *lâbyṣ*, Bleistift; 57, 173 *ṯimûn*, Steuerruder. Eigenartig ist die Wiedergabe fremder Affrikaten in Tunis. Während andere Mundarten in der Regel Affrikaten einfach ihres ersten Elements berauben, wird *č* (*tš*) in Tunis bald zu *ž* z. B. 175 *ǵânžu* = gancio, Haken; 179 *kûžîna* = cucina, Küche, bald

1) Stumme § 46, vgl ib. 499 ff.
2) Stumme § 23; Reinhardt § 315, vgl. ZDMG. 1895, 504.

zu *š* z. B. *marša* = marcia; *ṣṭûš* = astuccio. Mit ص wird sowohl fremdes *dz* als *ts* wiedergegeben vgl. 78, 159 *bālâṣ* = palazzo; 65, 180 *maṣṣu* = mazzo; 56, 178 *karrûṣa* = carrozza; 64, 179 *kalṣyṭa* = calzetta.

Da ich für die grammatische Eigenart dieses Idioms auf die mit Meisterhand entworfene Skizze Nöldeke's verweisen kann, begnüge ich mich hier mit einigen zerstreuten Bemerkungen, die sich mir meist aus einer Vergleichung der ägyptischen Mundart ergeben. S. 15, 178 *kabb*, die Hand küssen, ist wohl reducirtes أكبّ sich bücken, beugen. S. 24, 162 *żedded*, erbetteln, erklärt sich besser aus der Münze جديد als aus „neu", also eigentlich „um einen *żedîd*, Pfennig (Heller, Soldo u. s. w.) bitten". § 32 die Art, wie die Form XI des Verbums einfach nach قال abgewandelt wird, erinnert an hebräische Nifʿal-formen wie נָסַב, die wie Ḳalformen behandelt werden. § 36; Ich gebe Stumme Recht, wenn er *istanna*, warten, als eine aus II und X combinirte Form von أنى betrachtet; ägyptisch entsprechen Formen wie *istaraijaḥ*, *istaḥamma*, *istaḥabba*, und (II und VII) *indaijan*. S. 46 *baḫra*, stinkmäulig, ist ein Euphemismus, von بخور Räucherwerk. S. 47; Dem *żîha* Seite, entspricht aeg. *gîha*, daraus II *geijih*, eine Richtung geben, ib. *fâra*, Wade = فرة. Ich glaube eher, dass sowohl dies *fâra*, als aeg. *fâra*, Hobel, einfach Uebertragungen von *fâra*, Maus, sind und erinnere nur an Ausdrücke wie Bock, Krahn, grue, arab. حمار u. s. w. S. 52. 62 *zîber*, Faser, ist زئبر mit mehreren Nebenformen, vgl. *zêbaḳ*, Quecksilber = زئبق. S. 60 die Ableitung des *murkâḍ*, Pferdemarkt, von mercato scheint sich mir mit einer etymologischen Anpassung an ركض recht wohl zu vertragen, vgl. S. 179 *lûbînä*, Wolfsmilch. S. 92 *maʿnâ helklâm* neben *mâʿant h.*, die Bedeutung dieser Rede und 113 *maʿnâjä* neben *mâʿanti*, meine Bedeutung d. h. die hocharabische Ueberlieferung neben der rein vulgären. In Aegypten hat dasselbe Wort sich in drei Formen erhalten a) *miʿnâ* in *iš-miʿnä*, mein Lehrbuch § 10, 1 Anm. b) als مفعل von عنى in *maʿnâhâ*, nämlich, ib. S. 130 c) als فعلة von معن rein vulgär z. B. *maʿnatên*, zwei Bedeutungen vgl. S. 91. — S. 120 § 152 u. S. 159 *aškûn*, wer? wird von St. als أش (ايش) + *kôn*, Wesen, von Nöldeke (a. a. O. 267) als ايش يكون gedeutet. Ich zweifle nicht, dass diese Deutungen sich mit der jetzigen Auffassung decken; aber die Analogien von aeg. اىّ زىّ *ezzêî* (*izzêî*) und syr. ايش لون drängen mich zu der Annahme, dass كون ur-

sprünglich pers. گون Farbe; Art ist. Die Vertretung des pers. *g* durch ar. *k* ist nicht gerade häufig; gerade گون wird aber sowohl mit ج in زرجون Wein, als mit ك in كلكون „rosenfarben" wiedergegeben. §§ 153—154 *âna*, welcher? was für ein? wird S. 159 als أيّ gedeutet in Uebereinstimmung mit Nöldeke's Auffassung[1]). Ich möchte hier eher Spitta zustimmen, der dies dem aeg. *ĕn* entsprechende *âna* (Spitta § 38c; Lehrbuch S. 21) als أَيْنَ auffasst. — § 165 Präpositionen. Ich glaube nicht, dass عن verloren gegangen ist, wie Nöldeke meint (a. a. O. 264), sondern es ist infolge des lautlichen Charakters von على (Stumme S. 133 unten) damit zusammengefallen, so dass dann Halbwisser على setzen, wo wir عن erwarten und umgekehrt. § 173 ﻓ als Exponent des Accusativ — in Aegypten werden ب und ﻓ ganz vulgär ebenso pleonastisch häufig verwendet.

§ 177 und S. 165b. Ich glaube nicht, dass *dîmä* (*dîme*) aus دائما entstanden ist, da wir in Aeg., wo *âĭ* allenfalls zu *ê*, aber nicht zu *î* wird, neben dem hocharabischen دائما ganz gewöhnlich *dôm* und *dîmâ* finden. S. 160a *bärta*', bocken, aeg. برطع scheuen, Reissaus nehmen (ZDMG. 1891, 74, 31). S. 162a *tauwa*, jetzt, ist altarabisch, fast in allen Mundarten bekannt und ebenso in der gegenwärtigen Prosa sehr beliebt, vgl. Fleischer, Kleinere Schriften II, 2, 489; Reinhardt, Omani §§ 170; 225; 258; Landberg, Arabica III, 69, 23; mein Lehrbuch S. 87. Fast überall wird es auch mit Suffixen verbunden. S. 162 *ierbôa*', Ratte, ist jedenfalls jünger als يربوع von ربع springen (ZDMG. 1895, 510). Der auch der alten Sprache bekannte[2]) Uebergang von ى in ج liegt auch vor in جيلكة = türk. يلكى (Dozy I, 239b: Barbarie). S. 162 *ǵild ennâr* = général. In Aegypten habe ich den holländischen Namen Spillenar als *zibl en-nâr* sprechen hören. S. 65, 163 *ḥërfi*, eitel, ohne Zuthat (Brot). Der entsprechende Ausdruck in der alten Sprache (zur Zeit in Aegypten, Mittelarabien [Doughty: unseasoned] und 'Omân [Jayakar s. v. arid] üblich) ist حاف *ḥâf*; begrifflich verwandt ist حاف stumpf. Diese Ausdrücke scheinen unter sich zusammenzuhängen, vielleicht derart, dass *ḥâf* als alte

1) Bei W. Wright, comparative grammar S. 120 n. 2.
2) Vollers, the Arabic Sounds p. 144.

Reduction von *ḥâfi(n)* betrachtet werden muss, wie in der jüngeren Sprache *'âl* für عالٍ *'âṣ* für عاصٍ. S. 54, 164 *ḫammâs*, Pachter. Hier wie bei مرابع[1]) ist die Möglichkeit zu erwägen, ob nicht der Begriff „fünf" durch spätere, volksthümliche oder juristische Deutung in dies Wort erst hineingetragen ist. Bei خميس „Heer" dürfte dies sicher sein, da wir bei der Truppe der alten Beduinen[2]) schwerlich eine so ausgebildete Taktik erwarten dürfen. S. 15. 165 *däzz*, stossen, schicken, kaum, wie St. meint, verwandt mit دسّ hineinstecken bes. heimlich (Gift in Speisen), sondern eher mit درز[3]), dessen arabischer Character allerdings Zweifeln unterliegt. S. 23, 54, 165. Wenn der Ausdruck *deggez* wahrsagen, überhaupt arabisch ist, liegt es wohl am nächsten, an eine Entartung aus كدس „Haufe" zu denken, um so eher, als dies *gdis* II *geddes* lautet, und Umstellung der Radicale im Maġrib nicht selten ist. S. 61, 166 ربش und ربج legen durch ihre schwankende Form die Möglichkeit der Entlehnung nahe. *ž* neben *š* lässt auf fremdes *č* (*tš*) schliessen (vgl. oben). Aus andern Mundarten lässt sich allenfalls omanisches ربشة Strassenauflauf, vergleichen. S. 56. 166 *zabbûr*, vulva. Gewiss ist زبر älter als زبّ und زبّور kann als kleiner زبر ursprünglich — wie aeg. *zanbûr* — nur die Clitoris bezeichnet haben, vgl. S. 176 *fanṭûr*. S. 50, 168 *sḥâba*, Schirm, ursprünglich „beschattende Wolke", wie die bei dem aegyptischen Ḥagg ehemals übliche Pracht-saḥâba zeigt. Für arme Pilger wurde und wird noch jetzt eine zeltartige Bedachung dieses Namens von frommen Personen gestiftet[4]). S. 51, 169 *šbûr*, Sporn, in Algier, Marokko und Spanien شبير, شابير, gehen wohl auf ital. sprone, sperone oder altspan. esporon zurück. S. 62, 171 *ṣoḥlyb* (ço'lob), Buchweizengrütze, erklärt sich wohl aus سحلب Salepschleim. S. 172 *ṭarbûša*, Kapuze. Dies bisher nicht befriedigend erklärte Wort fasse ich als türk. *ter* und pers.-türk. *pûš*, Schweisskappe. S. 137, 174 *ġâdi*, dort, ist nicht berberisch, sondern urarabisch; in der Gegenwart überwiegend beduinisch, in Aegypten, Palästina, bei den

1) Vgl. ZMDG. 1895, 510 über die Gruppe ربع.

2) خميس z. B. bei Ḫansâ, Aus, in den مفضّليّات u. s. w.

3) Vgl. ZDMG. 1895, 493. Zu درز vgl. Socin, arab. Sprichwörter n. 435.

4) Vgl. ausser Dozy (I 635) Notices et Extraits I 181. 192; Chronik des Ibn Ijâs I 315, 4 über die Stiftung des Sultan Barkûk.

Anäzä, in ʿOmân. Die Schriftsprache hat غدى vorzugsweise auf die Zeit angewandt, in den Mundarten wird es meist räumlich gefasst. S. 175 *frîsä*, Rumpf. Die Uebertragung von *f.*, Leichnam, auf den lebenden Körper und Körper überhaupt (vgl. *f.* = Corpus Christi, Wiener Zeitschr. III 246) ist wie hebr. פגר neben aram. פגרא. S. 176 *feggez*, sich hinkauern, ist wohl ققص brütend sitzen. S. 177 قالب = *καλόπους* vgl. aber Fr. Müller (Wiener Zeitschr. V. 263). S. 177 *gelṭa*, Pfütze ist als قلت altarabisch, und noch jetzt beduinisch gebräuchlich[1]). Ich vergleiche aeth. ቆላ, Thal, Niederung. S. 177 *galfa*, Altgeselle, hat nichts mit كلف und كفل zu thun, sondern ist türkische Entstellung aus خليفة. S. 160 *mirgâsa*, Wurst, ist nur im Maġrib bekannt, und also kaum arabisch. Will man dennoch etymologisiren, so scheint mir Fleischer's Vorschlag[2]), darin eine Nachbildung von farcimen zu sehn, den Ansichten Dozy's (von *μάζης κρέας*) und Stumme's (von رقص, tanzen) vorzuziehen zu sein. S. 180 *mešmeš*, knabbern. Mit der früher von Stumme (Beduinenlieder S. 151) angeführten maltesischen Bedeutung deckt sich die ägyptische sowohl der Gegenwart als der Vergangenheit[3]), nämlich einen Markknochen zerbrechen, aussaugen und wegwerfen. S. 180 *mälla* = أمّا لا entspricht dem aeg. *ummâl* (*ummalê*). Einmal ist also der Anlaut, ein anderes Mal der Auslaut der Formel geschwunden[4]). S. 181 *mellâs*, Töpfer, erinnert an aeg. بلّاص jetzt *ballâṣi*, Krug. S. 181 *neff*, schnupfen, kann schwerlich direct aus *nîf*, Nase, abzuleiten sein. Ich nehme an, dass *nîf* = أنيف ist und würde also sagen, dass نفّ sich zu أنف verhält wie z. B. ar. ملّ zu hebr. אמל. S. 183 *ḥaṣra* = حصرة, besser = حسرة.

Clermont-Ganneau hat neulich[5]) den in Stumme's Beduinenliedern (v. 267) vorkommenden Pflanzennamen *ṭaijibet el-ism* glück-

1) Bei Jâkût, al-Hamdâni, Usâma u. a., Chalef elahmar's Qasside S 250. قلت Augengrube. Vgl. E. A. Floyer, le Nord Etbai p. 5 galt, réservoir.

2) Kleinere Schriften II, 2, 534 f.

3) Ibn Taghribardi II, 12 und die Parallelstelle bei Ibn Said ed. Vollers 38, 16

4) Vgl. übrigens W. Spitta's Grammatik S. 170 und seinen Hinweis auf Gawâliki. Miḥâil Ṣabbâġ's Grammatik ed. Thorbecke 44, 13; 50, 1. Sibaweihi ed. H. Derenbourg v. I, p. 123 f.

5) Revue Critique XXIX (1895) no. 49 p. 410 f.

lich als eine Uebersetzung von *εὐώνυμος* gedeutet und zugleich vermuthet, dass der Ortsname Ṭaijibe in Syrien dem gr. *Εὐωνύμεια* nachgebildet sei. Ich möchte noch hinzufügen, dass ein Ort mit dem entsprechenden vollen Namen nämlich *Ṭaijibet-ism* von Lady A. Blunt[1]) ein wenig n. ö. von Hâïl erwähnt wird. Da hier aber an ein griechisches Vorbild nicht gedacht werden kann, müssen wir den Namen als eine von syrischen Karawanenführern herrührende Analogiebildung des obigen Ortes betrachten.

Mills, Lawrence H., A study of the five Zarathushtrian (Zoroastrian) Gâthâs, with texts and translations, also with the Pahlavi translation .... with Neryosangh's Sanskrit text .... also with the Persian text ... together with a commentary .... Leipsic, 1894, pp. XXX, 622. 4⁰.

Auf dem Gebiete der Avestāforschung ist der Werth der Tradition lange Zeit hindurch fast noch abfälliger beurtheilt worden als auf dem des Veda. Die Schwierigkeiten, die Ueberlieferung kennen zu lernen und zu verstehen, sind beim Avestā ja bedeutend grösser, als beim Veda, da das Pahlavī zu bemeistern ist, von dem die Gegner der Tradition gar nichts oder fast gar nichts verstanden. Seit Darmesteter in seinen Uebersetzungen die einheimische Erklärung überall herangezogen hat, ohne sich sklavisch an sie zu binden, ist die Erkenntniss immer allgemeiner geworden, dass, gerade wie in den indischen Commentaren zum Veda, so auch in der Tradition der Parsen ein werthvoller Rest des richtigen Verständnisses enthalten ist, den man nicht ungestraft vernachlässigen darf. Geldner hat kürzlich im Grundriss der iranischen Philologie II, 1 der Methode, die er als berufenster und geschicktester Interpret viele Jahre verfochten hat, endgültig den Abschied gegeben. Wer heute im Avestā selbständig und mit Erfolg arbeiten will, muss sich die gesammte Tradition dienstbar machen. Das hat Mills in seinem Werke: „A Study of the five Zarathushtrian (Zorostrian) Gâthâs" an dem schwierigsten und dunkelsten Theile des Avestā gethan. Er giebt erst den Text in Originalschrift, im ersten Theile bis p. 153 und im dritten Theile bei Yasna 51 u. 53 auch in lateinischer Umschrift; dann folgt eine wörtliche lateinische Uebersetzung, der Pahlavītext und dessen Uebersetzung, Neryosanghs Text in Umschrift und Uebersetzung, der Text einer modernen Pārsi-Uebersetzung des Pahlavītextes in Umschrift und eine freie englische Uebersetzung des Grundtextes. Der vierte Theil p. 393 bis 622 enthält einen ausführlichen Commentar, der als Erläuterung

1) Voyage en Arabie, traduction Derome, p. 335.

dienen soll zu der Uebersetzung der Gāthās, die Mills in den Sacred Books of the East Vol. XXXI gegeben hat. Theil 1 und 4 waren schon 1892 ausgegeben worden.

Mills' Werk, das Ergebniss langjähriger, mühe- und entsagungsvoller Arbeit, vereinigt bis auf ein Wörterbuch, das in Aussicht gestellt wird, alles was für die Erklärung der Gāthās nothwendig ist. Man mag im einzelnen noch so viel abweichen, immer wird es die Grundlage bilden, auf der sich jede weitere Forschung aufbauen muss. Mills hat mit ihm der Avestāforschung einen hervorragenden Dienst geleistet, und es gebührt ihm dafür der wärmste Dank und die vollste Anerkennung.

Halle (Saale). R. Pischel.

Personalnachrichten.

Zum Ehrenmitgliede wurde ernannt:

66 Herr Prof. Dr. S. L. Reinisch in Wien.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1896:

1247 Herr Joh. Hertel, Hilfslehrer a. Real-Gymnasium zu Zwickau, Leipzigerstrasse 11.

1248 „ Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium zu Zürich, V, Gloriastrasse 76.

1249 „ Dr. Jyun Takakusu, 207 Motomatchi, Kobe, Japan.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist eingetreten:

42 Die Grossherz. Badische Universitäts-Bibliothek in Freiburg i./Br.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft:

Die ordentl. Mitglieder: Herrn Prof. W. Gerber in Prag, † 11. Sept. 1896.
„ Prof. Dr. Ludwig Mendelssohn in Dorpat, † Ende Sept. 1896,

und das correspondirende Mitglied:

Herrn Īśvara Candra Vidyāsāgara in Calcutta.

Ausgetreten ist:

Herr Prof. Dr. J. König an der Universität in Freiburg i./Br.

Internationaler Orientalistencongress.

Der XI. Internationale Orientalistencongress wird in Paris vom 5. bis 12. September 1897 stattfinden. Mitgliedskarten (cartes de membre) zum Preise von 20 Francs = 16 Mark können schon jetzt bei der Firma F. A. Brockhaus (Leipzig, Querstr. 16) gelöst werden, der von dem Trésorier et Éditeur du Congrès M. Ernest Leroux in Paris der Verkauf der Karten für Deutschland und die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft übertragen worden ist

Ueber die Organisation des Congresses enthält No. I der officiellen Mittheilungen Folgendes:

Protecteur du Congrès

M. le Président de la République.

Commission permanente.

Président: M. Charles Schefer, Membre de l'Institut, Administrateur de l'École des Langues Orientales vivantes, rue de Lille, 2.

Vice-Président: M. Barbier de Meynard, Membre de l'Institut, Président de la Société Asiatique. Professeur au Collège de France. boulevard de Magenta, 18.

Secrétaires: MM. Maspero, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France, avenue de l'Observatoire, 24.
Henri Cordier, Vice-Président de la Commission Centrale de la Société de Géographie, Professeur à l'École des Langues Orientales vivantes, place Vintimille, 3.

Membres: MM. E. Aymonier, Directeur de l'École Coloniale, rue du Général Foy, 46.
Em. Guimet, Directeur du Musée Guimet, place d'Iéna.
Jules Oppert, de l'Institut, Professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
G. Schlumberger, de l'Institut, avenue d'Antin, 27.
Em. Senart, de l'Institut, rue François I[er], 18.
Marquis de Vogüé, de l'Institut, rue Fabert, 2.

Trésorier et Éditeur du Congrès: M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28.

Commission générale d'organisation.

Première Section.

Langues et Archéologie des Pays Aryens.

a) Langues et Archéologie de l'Inde:

MM. Barth,
Bréal,
Senart,
Vinson.
Secrétaire: M. Sylvain Lévy.

b) Iran:

MM. Carrière,
Dieulafoy,
Drouin,
Blochet.
Secrétaire: M. Meillet.

c) Linguistique:

MM. Bréal,
V. Henry,
Ed. Specht.
Secrétaire: M. Louis Duvau.

Deuxième Section.

Langues et Archéologie de l'Extrême-Orient.

a) Chine et Japon:

MM. Cordier,
Devéria,
Guimet,
de Rosny,
Ed. Specht.
Secrétaire: M. Ed. Chavannes.

b) Indo-Chine, Malaisie et Polynésie:

MM. Aymonier,
Bonet,
Cordier,
Marre.
Secrétaire: M. P. Lefèvre-Pontalis.

Troisième Section.

Langues et Archéologie Musulmanes:

MM. Barbier de Meynard,
Derenbourg,
Houdas,
Schefer.
Secrétaire: M. Casanova.

Quatrième Section.

Langues et Archéologie Sémitiques.

a) Araméen, Hébreu, Phénicien, Ethiopien:

MM. Ph. Berger,
Rubens Duval.
Marquis de Vogüé.
Secrétaire: M. L'Abbé Chabot.

b) Assyrie:

MM. Heuzey,
J. Oppert,
L'Abbé Quentin,
Thureau Dangin.
Secrétaire: R. P. Scheil.

Cinquième Section.

Égypte et Langues Africaines.

MM. Guieysse,
Le Général Hanoteau,
Lefébure,
Maspero.
Pierret.
Secrétaires: MM. René Basset et Moret.

Sixième Section.

Orient, Grèce. — Relations de l'Hellénisme avec l'Orient. Byzance:

MM. D. Bikélas,
E. Legrand,
G. Schlumberger.
Secrétaires: MM. Jean Psichari et Théodore Reinach.

Septième Section.

Ethnographie, Folk-lore de l'Orient:

MM. Le Prince Roland Bonaparte.
Le Docteur E.-T. Hamy.
Girard de Rialle.
Secrétaire: M. F. Grenard.

Der Geschäftsführende Vorstand der D. M. G.

Verzeichniss der vom 18. Juli bis 18. November 1896 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. July, 1896. London.
2. Zu Nr. 155a. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 50. Band. II. Heft. Leipzig 1896.
3. Zu Nr. 202. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième série. Tome VIII. No. 1. — Juillet—août 1896. Paris.
4. Zu Nr. 239b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1896. Heft 1. Geschäftliche Mittheilungen. 1896. Heft 2. Göttingen 1896.
5. Zu Nr. 294a. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe. CXXXII. CXXXIII. Band. Jahrgang 1895. Wien 1895. 1896.
6. Zu Nr. 295a. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 82, 1. 2. 83, 1. Wien 1895. 1896.
7. Zu Nr. 295f. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Herausgegeben von der Historischen Commission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. XLVIII. Band. 1. Hälfte. Wien 1896.
8. Zu Nr. 594a (40). Ápastamba, The Śrauta Sútra of, belonging to the Black Yajur Veda, edited by *Richard Garbe.* Vol. III. Fasc. XIII. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 873.
9. Zu Nr. 594a (45). Tattva-Cintámaṇi. Edited by *Kámákhyá-Náth Tarka-Vágíśa.* Vol. V. Fasc. III. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 875.
10. Zu Nr. 594a (67). Márkaṇḍeya Puráṇa, The. Translated by *F. E. Pargiter.* Fasc. IV. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 872.
11. Zu Nr. 594a (72). Aitareya Bráhmaṇa, The, of the Ṛig-Veda, with the Commentary of Sáyaṇa Áchárya. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sámaśramí.* Vol. III. Fasc. I—III. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 874. 878. 879.
12. Zu Nr. 594b [20]. 'Abdu-l-Qádir ibn i Muluk Sháh known as al-Badáóní, Muntakhabu-t-tawárikh. Translated from the original Persian by *G. Ranking.* Vol. I. Fasc. II. Calcutta 1896. — B. I., N. S., No. 876.
13. Zu Nr. 609f. Journal, The Geographical. Including the Proceedings of the Royal Geographical Society. August—November 1896. Vol. VIII. No. 2—5. London.
14. Zu Nr. 1044a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXV. Part I, No. 1. 2. — 1896. Calcutta 1896.

15. Zu Nr. 1044 b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. II —V. 1896. Calcutta 1896.

16. Zu Nr. 1422 b. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Deel XXXIII. — 1895. Afleveringen 3 en 4. Batavia 1896.

17. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXIX. Aflevering 2. Batavia | 's Hage 1896.

18. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie . . . . Septième série. — Tome XVII. 1er. 2e trimestre 1896. Paris 1896.

19. Zu Nr. 1521 a. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1896. No. 13 et 14. Paris.

20. Zu Nr. 1674 a. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks-Tweede Deel. (Deel XLVI der geheele Reeks). Aflevering III. IV. 's-Gravenhage 1896.

21. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1896. Heft II. München 1896.

22. Zu Nr. 2452. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. Alex. *Bertrand* et G. *Perrot*. Troisième série. Tome XXIX. Juillet—août 1896. Paris 1896.

23. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Herausgegeben vom historischen Vereine für Steiermark. 27. Jahrgang. Graz 1896.

24. Zu Nr. 2852 a. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XXXII. 1896. Выпускъ I. II. С.-Петербургъ 1896.

25. Zu Nr. 2938. Közlemények, Nyelvtudományi. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottsága. Szerkeszti *Simonyi* Zsigmond (von 1896 an *Szinnyei* József). XXV. kötet 3. 4. füzete 1895. XXVI. kötet 1. 2. füzete 1896. Budapest 1895. 1896.

26. Zu Nr. 2940. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MDCCCXCVI-re. [Budapest] 1896.

27. Zu Nr. 3100. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. Kiadja a Magyar Tud. Akadémia. Az I. osztály rendeletéből szerkeszti *Gyulai* Pál. XVI. kötet. VI. VII. szám. Budapest 1895. 1896.

28. Zu Nr. 3209 Q. Chijs, J. A. van der, Catalogus der Numismatische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Vierde Druk. Batavia | 's Hage 1896.

29. Zu Nr. 3641 F. Catalogue, Bengal Library, of Books. Appendix to the Calcutta Gazette. 1896. Quarter 1. 2. [Calcutta.]

30. Zu Nr. 3645 F. [2392]. Catalogue of Books registered in the Punjab . . . . during the quarter ending 30th June 1896.

31. Zu Nr. 3648 F. [2384]. Assam Library. Catalogue of Books registered for the quarter ending 30th June 1896. Shillong 1896.

32. Zu Nr. 3769 b. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. V. Fasc. 4⁰ —9⁰. Roma 1896.

33. Zu Nr. 3877 b. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von O. *Seesemann*. Leipzig 1896. Nr. 4.

34. Zu Nr. 3880. Tára, Régi Magyar költök. VI. kötet. 1545—1559. Budapest 1896.

35. Zu Nr. 3937. [aṭ-Ṭabarī] Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M. J. de Goeje. Prima Series X. Recensuit *E. Prym.* Lugd. Bat. 1896.

36. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXI. — 1896. — No. 3. 4. Herausgegeben . . . von . . . Georg *Kollm.* Berlin 1896.

37. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXIII. — 1896 — No. 7. Herausgegeben . . . von . . . Georg *Kollm.* Berlin 1896.

38. Zu Nr. 4203 Q. Annales du Musée Guimet. Tome 27. Paris 1895.

39. Zu Nr. 4204. Revue de l'histoire des religions publiée sous la direction de Jean *Réville.* 16. année. Tome XXXII. No. 2. 3. Paris 1895.

40. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue internationale. Études de linguistique, d'histoire et de philosophie publiées par des professeurs de différentes universités. Tome XV. — No. 4—5. Août—novembre 1896. Louvain.

41. Zu Nr. 4458 Q. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXIV—XXXIX. Berlin 1896.

42. Zu Nr. 4626 Q. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 156—159. Juli—October 1896.

43. Zu Nr. 4821 Q. Powell, J. W., Thirteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1891—92. Washington 1896.

44. Zu Nr. 5192. Mitteilungen, Ethnologische, aus Ungarn. . . . Redigirt und herausgegeben von Anton *Herrmann.* Band 3. 4. Budapest 1894. 1895.

45. Zu Nr. 5193 Q. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Издаваемыя подъ редакціею управляющаго отдѣленіемъ Барона В. Р. Розена. Томъ VIII. Выпуски III—IV. С.-Петербургъ 1894.

46. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische, (begründet von August *Müller*). . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman.* IX. Jahrgang. Zweites Halbjahrsheft. Berlin 1896.

47. Zu Nr. 5231 Q. Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ VII. Выпускъ I и II. Новая серія. С.-Петербургъ 1894.

48. Zu Nr. 5310 F. *Hultzsch,* E., [Report on epigraphical work accomplished from July 1895 to June 1896]. Government of Madras. Public Department. Nos. 814, 815, Public, 6th August 1896. (Von Dr. E. Hultzsch).

49. Zu Nr. 5346. Усларъ, Баронъ П. К., Этнографія Кавказа. Языкознаніе. VI. Кюринскій языкъ. Тифлисъ 1896. (Von Herrn Janoffsky, Curateur de l'arrondissement scolaire du Caucase.)

50. Zu Nr. 5396 Q. Radloff, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. 7. Lieferung. 1. Lieferung des 2. Bandes. St.-Pétersbourg 1895.

51. Zu Nr. 5441 Q. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch.* Vol. IV. Part IV. June, 1896. Calcutta.

52. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Vol. X. Nr. 8. 9. 10. 11. Wienna 1896.

53. Zu Nr. 5555 a. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XVIII. Part 6. [London] 1896.

54. Zu Nr. 5570 Q. South-Indian Inscriptions .... Edited and translated by E. *Hultzsch.* Volume II. — Part III. Supplement to the first and second volumes. Madras 1895. [Archaeological Survey of India.]

55. Zu Nr. 5849. Munkácsi, Bernát, Lexicon linguae Votiacorum. A Votják nyelv szótára. Negyedik füzet. Budapest 1896.

56. Zu Nr. 5879 Q. Wiener, Samuel, Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus librorum impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico Imperialis Academiae Scientiarum Petropolitanae asservatorum. Fasc. II. Petropoli 1895.

57. Zu Nr. 5907. Szily, C. Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des Sciences en 1895. Budapest 1896.

58. Zu Nr. 9089. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben und redigirt von G. *Bühler*, J. *Karabacek*, D. H. *Müller*, F. *Müller*, L. *Reinisch.* X. Band. — 2. 3. Heft. — Wien 1896.

59. Zu Nr. 10203. Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stämme gesammelt und übersetzt von W. *Radloff.* VII. Theil. Die Mundarten der Krym. St. Petersburg 1896.

60. Zu Nr. 10262 Q. *Brandstetter*, Renward, Malaio-Polynesische Forschungen. V. Die Gründung von Wadjo (Paupau Rikadong). Eine historische Sage aus Südwest-Selebes ins Deutsche übertragen. Luzern 1896. (Vom Uebersetzer.)

61. Zu Nr. 10314. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von H. *Derenbourg* und dem Commentar des Sîrâfî übersetzt und erklärt und mit Auszügen aus Sîrâfî und anderen Commentaren versehen von G. *Jahn.* 14. Lieferung. Berlin 1896.

62. Zu Nr. 10342 Q. Inschriften, Die alttürkischen, der Mongolei. Von W. *Radloff.* 3. Lieferung. St.-Petersburg 1895.

63. Zu Nr. 10390 Q. *Χρονικα Βυζαντινα. Τομος δευτερος τευχος α'—δ'. Τομος τριτος τευχος α'.* Византійскій Временникъ издаваемый при Императорской Академіи Наукъ подъ редакціею В. Г. Васильевскаго и В. Э. Регеля. Томъ II. Вып. I—IV. Томъ III. Вып. I. Санктпетербургъ 1895. 1896.

64. Zu Nr. 10396. Vidyodayaḥ māsika-saṃskṛta-patram | The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute-Woking, England. Edited by *Hrisikesa Sastri.* Vol. XXVI. March, June, July, 1896. No. 5. 6. 7. 8. 9.

65. Zu Nr. 10404 Q. Grundriss der iranischen Philologie .... herausgegeben von Wilh. *Geiger* und Ernst *Kuhn.* Awestasprache und Altpersisch von Chr. *Bartholomae.* Separat-Abdruck aus Band I, Lieferung 2. Strassburg 1896. (Von Herrn Prof. Dr. Bartholomae.)

66. Zu Nr. 10413 Q. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. Herausgegeben ... von A. *Seidel.* II. Jahrgang, 3. Heft. Berlin 1896.

67. Zu Nr. 10424 Q. S. Gregorii Theologi liber carminum iambicorum. Versio syriaca antiquissima e Codicibus londinensibus Musaei Britannici. Pars altera. Edidit Henricus *Gismondi.* Beryti 1896. (Von der Imprimerie Catholique in Beirut.)

68. Zu Nr. 10481 Q. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale ... Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier.* Vol. VII. No. 4. Octobre 1896. Leide 1896.

69. Zu Nr. 10496 Q. Ibn as-Sikkīt, Kanzu 'l-ḥuffāẓ fī kitāb tahḏībi 'l-alfāẓ ... haddabahu .... at-Tibrīzī ... waqafa 'alā ṭab'ihi ... Louis *Cheikho.* Beirūt 1896. (Von der Imprimerie Catholique in Beirūt.)

70. Zu Nr. 10505 Q. [Majjhimanikāya.] Die Reden Gotamo Buddho's, aus der mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons, zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen *Neumann*. Lieferung 2—5. Leipzig. Verlag von Wilhelm Friedrich. 1896. (Vom Verleger.)

II. Andere Werke.

10566 Q. Zand î Javît Shêda Dâd, The, or the Pahlavi Version of the Avesta Vendidâd, . . . edited . . . by Darab Dastur Peshotan *Sanjana*. Bombay 1895. (Vom Herausgeber.)

10567. Горяевъ, Н. В., Сравнительный этимологическій словарь Русскаго языка. Тифлисъ 1896. (Von Herrn Geheimrath Janoffsky in Tiflis.)

10568. Бартольдъ, В., Нѣсколько словъ объ арійской культурѣ въ Средней Азіи. Отдѣльные оттиски изъ журнала „Средне-Азіатскій Вѣстникъ". Іюнь, 1896 года. Ташкентъ 1896. (Vom Verf.)

10569. [Vaikhānasa.] *Bloch*, Theodor, Über das Gṛhya- und Dharmasūtra der Vaikhānasa. Leipzig 1896. (Vom Verf.)

10570 Q. *Kuhn*, Ernst, Die Sprache der Singpho oder Ka-khyen. [S.-A. aus der Bastian-Festschrift.] Berlin 1896. (Vom Verf.)

10571 Q. [Dinkart.] A Fragment of the Dinkart (III, fol. 2, q. 2). By L. C. *Casartelli*. [Extrait des Mélanges Charles de Harlez.] [Leide 1896.] (Vom Verf.)

10572. *Casartelli*, L. C., The Oriental Schools of Louvain. I. Two English Scholars and the Beginnings of Oriental Studies at Louvain. Reprinted from the Dublin Review, July 1896. (Vom Verf.)

10573. *Meyer*, Eduard, Die Entstehung des Judenthums. Eine historische Untersuchung. Halle a. S. 1896. (Vom Verf.)

10574. Çukasaptati, Der textus ornatior der. Ein Beitrag zur Märchenkunde von Richard *Schmidt*. Stuttgart 1896. (Vom Verf.)

10575 Q. Schrift, Die Heilige, des Alten Testaments . . . übersetzt und herausgegeben von E. *Kautzsch*. Zweite, mehrfach berichtigte Ausgabe. 2 voll. Freiburg i. B. und Leipzig 1896. (Vom Herausgeber.)

10576. *Peterson*, P., A Fifth Report of Operations in Search of Sanscrit MSS. in the Bombay Circle. April 1892—March 1895. Bombay 1896.

10577. Czimjegyzéke, A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában megjelent munkák és folyóiratok. 1831—től—1895 végeig. Budapest 1896.

10578. *Kont*, J., La Hongrie littéraire et scientifique. Paris 1896.

10579. *Heller*, August, Katalog der Elischer'schen Goethe-Sammlung. [Goethe-Zimmer der Ungar. Akademie der Wissenschaften.] Budapest 1896.

10580. *Loebel*, D. Théophile, La femme turque et la vie de famille chez les Turcs. [Bibliothèque de la „Société Osmanie". Paris [1896]. (Vom Verf.)

10581 Q. Daniel, The Book of. Critical edition of the Hebrew and Aramaic Text . . . with Notes by A. *Kamphausen*. English translation of the Notes by B. W. *Bacon* and D. B. *Macdonald*. Leipzig 1896. [= The Sacred Books of the Old Testament. Part 18.] (Vom Herausgeber.)

10582. *Kamphausen*, Adolf, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion. Sonder-Abdruck des Programms zur Geburtstagsfeier des hohen seligen Stifters der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Bonn 1896. (Vom Verf.)

10583Q. [Qazwīnī.] Das Steinbuch aus der Kosmographie des Zakarijâ ibn Muḥammad ibn Maḥmûd al-Ḳazwīnī übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Julius *Ruska*. Beilage zum Jahresbericht 1895/96 der prov. Oberrealschule Heidelberg. Kirchhain N.-L. [1896]. (Vom Uebersetzer.)

10584. *Hommel*, Fritz, Geschichte des alten Morgenlandes. Stuttgart 1895 [Sammlung Göschen]. (Von Herrn Prof. Dr. E. Kuhn, München.)

10585Q. *Kobert*, Rudolf, Zur Geschichte des Bieres. SA. aus Band V (1896) der Historischen Studien aus dem pharmakologischen Institute der Kaiserlichen Universität Dorpat. Halle a. S. 1896. (Dgl.)

10586. *Baumstark*, A., Babylon. — Babylonia. [A. aus Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft. Band II.] (Vom Verf.)

10587Q. çrî-Râmacandra-kṛtaṃ Rasikarañjanam (Râmacandra's Ergötzen der Kenner). Sanskrit und Deutsch zur Vertheilung an Fachgenossen und Freunde herausgegeben von Richard *Schmidt*. Stuttgart 1896. (Vom Herausgeber.)

10588. [Qazwînî.] Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10. Jahrhundert über Fulda, Schleswig, Soest, Paderborn und andere Städte des Abendlandes. Artikel aus Qazwînîs Āthâr al-bilâd aus dem Arabischen übertragen, mit Commentar und einer Einleitung versehen von Georg *Jacob*. 3. vermehrte und verbesserte Auflage. Berlin 1896. (Vom Uebersetzer.)

10589. *Hahn*, Ed., Demeter und Baubo. Versuch einer Theorie der Entstehung unsres Ackerbaus. Lübeck [1896]. (Vom Verf.)

10590Q. *Serrurier*, L., Bibliothèque japonaise. Catalogue raisonné des livres et des manuscrits japonais enrégistrés à la Bibliothèque de l'Université de Leyde. Leyde 1896. (Von den Kuratoren der Universität Leiden.)

10591Q. *Grimme*, Hubert, Grundzüge der hebräischen Accent- und Vocallehre. Mit einem Anhange: Ueber die Form des Namens Jahwae [= Collectanea Friburgensia. Fasciculus V] Friburgi Helvetiorum 1896.

10592Q. *Winkler*, Heinrich. Die sprache der zweiten columne der dreisprachigen inschriften und das altaische. Breslau s. a. (Vom Verf.)

10593. Sudhákara Dvivedí, Calarāśikalana. A Treatise on the Integral Calculus. Ilāhābād 1895. (Von der Government Press, N.-W. Provinces & Oudh.)

10594. Kârnâmê î Artakhshîr i Pâpakân . . . . The Original Pahlavi Text edited for the first time . . . by Darab Dastur Peshotan Sanjana. New edition, revised and enlarged. Bombay 1896. (Vom Herausgeber.)

10595. *Durand*, A., et *Cheikho*, L., Elementa grammaticae Arabicae cum chrestomathia, lexico variisque notis. Pars prior. Beryti 1896. (Von der Imprimerie Catholique.)

10596F. *Schrenck*, Leopold v., Reisen und Forschungen im Amur-Lande in den Jahren 1854—1856. Band III. 3. Lieferung. St. Petersburg 1895.

10597Q. Сборникъ Трудовъ Орхонской Экспедиціи. II. Санктпетербургъ 1895.

10598. al-Rāzī, Abū Bekr Muḥammed ibn Zakarīyā, Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie. Traduction accompagnée du texte par P. de *Koning*. Leyde 1896. (Vom Herausgeber.)

10599Q. ʿAbdulqâdiri Baġdâdensis Lexicon Šahnâmianum cui accedunt eiusdem auctoris in Lexicon Šâhidianum commentariorum Turcici particula prima, Arabici excerpta. Ad fidem codicum manuscriptorum recensuit annotationibus indicibus instruxit edidit Carolus *Salemann*. Tomi I. Pars 1. Lexicon Šahnâmianum continens. Petropoli 1895.

10600. *Jacob*, Georg, Studien in arabischen Geographen. Heft I—IV. Berlin. Mayer & Müller 1891—1892. (Von den Verlegern.)

10601. *Jacob*, Georg, Studien in arabischen Dichtern. Heft II. Berlin. Mayer & Müller 1894. (Von den Verlegern.)

10602. *Jacob*, Georg, Welche Handelsartikel bezogen die Araber des Mittelalters aus den nordisch-baltischen Ländern? 2. gänzlich umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage. Berlin. Mayer & Müller 1891. (Von den Verlegern.)

10603. *Jacob*, Georg, Die Waaren beim arabisch-nordischen Verkehr im Mittelalter. Supplementheft zur zweiten Auflage von „Welche Handelsartikel bezogen die Araber des Mittelalters aus den nordisch-baltischen Ländern?" Berlin. Mayer & Müller 1891. (Von den Verlegern.)

10604. *Serrurier*, L., Museum of Mesthoop? Leiden s. a. (Von Herrn Dr. Jacob.)

10605. Миньчжулъ Хутуктъ, Географія Тибета. Переводъ изъ тибетскаго сочиненія Миньчжулъ Хутукты. В. Васильева. Санктпетербургъ 1895.

10606 Q. Sureçamatibhadra, Die Berechnung der Lehre. Eine Streitschrift zur Berichtigung der buddhistischen Chronologie verfasst im Jahre 1591. Aus dem Tibetischen übersetzt von Emil *Schlagintweit*. Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissensch. I. Cl. XX. Bd. III. Abth. München 1896. (Vom Uebersetzer.)

Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen.

Preisschrift der Academie des Inscriptions.

Von

Moritz Steinschneider.

Zweiter Abschnitt: Mathematik.

§ 125. **Autolykos,** arab. *Utuluks* und *Atul.*[1])

[Quellen: Fihrist 268, II, 123 (Suter S. 21, 52); Kifti (Casiri I, 345), H. Kh. VII, 1045 n. 1735 (hinzuzufügen VII, 847 ad V, 48); Wenr. 208; Pusey p. 599; ZfM. X, 473, 476; Leclerc I, 228; II, 416, 491; Wüstenfeld, Uebersetz. 65.][2])

Nadim's Artikel, copirt von Kifti (bei Casiri I, 34) besteht in 2 Titeln; beide Werke gehören zu den mittleren Büchern, und in ms. Bodl. Uri 908 (s. Nicoll p. 260) wird ausdrücklich gesagt, dass das erste das 5. der mittleren Bücher ist.

1. *Al-Kura al-muta'harrika*, über die Sphäre in Bewegung (H. Kh. V, 140, auch *al-Akurr* I, 389,[3]) s. VII, 612 und p. 847 zu V, 48), „verbessert von Kindi"; Nadim und Kifti sagen Nichts über den Uebersetzer. H. Kh. (V, 140) berichtet, wahrscheinlich nach einigen mss., dass Thabit diese Abhandlung verbesserte und Tusi sie redigirte (*'harrarahu*). Es ist anzunehmen, dass sich Tusi's Redaction in den mss. finde,. welche die Sammlung der mittleren Bücher enthalten und gewöhnlich Thabit als Redacteur angeben, z. B. die mss.: Bodl. 875, 906, 960, Florenz Medic. 271, 286, Berl. 559 Qu. (Ahlwardt 5932), Paris, Suppl. ar. 995 (Lecl. I, 228, Slane 2467[15])[4]), Brit. Mus. 1346[4], Ind. Office 744[1] („in the version," Loth p. 217), Khedive V, 199 (Suter S. 19 n. 6). Der Namen des Ueber-

---

1) *Li-Tulukus*, ms. Leyden 1642; *Atâkus* bei Casiri I, 345.

2) Cantor, Vorles. über Gesch. d. Mathem. 1, 380, citirt Wolf, Gesch. d. Astronomie I, 113.

3) Ueber den Titel s. Hebr. Uebersetz. S. 503.

4) Woepcke, L'Algèbre d'Omar p. 76, 77.

setzers Honein findet sich in ms. Bodl. 908 nach Uri, auf den man sich nicht verlassen kann. Die lateinische Uebersetzung des Gerard von Cremona (ms. Paris 9335 und wahrscheinlich Venedig St. Marcus n. 184) scheint den arabischen Uebersetzer nicht zu kennen.[1]) Jakob b. Machir's hebräische Uebersetzung (1273) floss aus einer arabischen, von Thabit corrigirten (תקון). Der Autor wird darin טולוקיס genannt, eine Corruption, die sich bereits in einer der Schriften des Abraham b. Chijja um 1116—30 findet, also aus arabischen Quellen stammt.[2])

2. *Al-Tulu' wal-Gurub.* Die Aufgänge und Niedergänge der Sterne, III Tractate, ebenso Kifti (aus ihm Bar Hebräus).[3]) Diese Anzahl der Tractate ist noch nicht erklärt.[4]) Nach H. Kh. V, 112 redigirte Tusi das Buch nach der Verbesserung des Thabit in II Büchern, welche 36 Figuren enthalten. Diese Redaction findet sich wahrscheinlich in den folgenden mss.: Bodl. Uri 875, 895; Medic. 271, 286; Berlin 559 Qu. (Ahlw. 5647); Ind. Off. 743[4]; Khedive V, 202 (Suter S. 29 n. 1), Leyden 1042, worin der Uebersetzer Costa b. Luca genannt wird. Diese, schon von Harless, Bibl. gr. IV, 18, bemerkte Angabe ist Wenrich, Chwolson und Leclerc, I, 228, entgangen.

Wenrich erwähnt noch 2 Commentare, s. § 126. — Ueber das Buch der Kegelschnitte s. meinen Artikel Apollonius § 102.

§ 126. Simplicius (*Sinblikios Rumi*).[5])

Es ist zu verwundern, dass Nadim den Simplicius als Commentator der Bücher der Kategorien und der Seele von Aristoteles, im Verzeichniss der Commentatoren (S. 255) mit dem blossen Namen abfertigt, andererseits ihm einen Artikel (S. 268, Suter S. 21, 53) unter den Mathematikern widmet, wo er ihm die folgenden Schriften beilegt:

1. Einen Commentar zum Anfang des Euklid (*Schar'h 'Sadr Kitab* . . .), „das ist die Einleitung (*al-Mudkhil*) in die Geometrie" das Wort „*Sadr*" (Anfang) fehlt in einigen mss. und bei Kifti.[6])

2. Einen Commentar zum IV. Tractate (!) der Kategorien (des Aristoteles).[7])

1) Leclerc II, 416 n. XXX hebt das Wort *meguar* (arab. *Mikhwar*) hervor; Wüstenfeld, Uebersetz. S. 65.

2) Nicht identisch scheint: de „sphaera *volubili*" von Costa („quasti filius Lucae"), ZfM. XVI, 377.

3) ZfM. X, 476, n. 9.

4) Ich habe l. c. gefragt, ob sie vielleicht ursprünglich für beide Werke galt. Suter bemerkt Nichts zu der Zahl.

5) Ausführlicher in Biblioth. Mathem. 1892, S. 7, 67, wo die weiteren Quellen.

6) In den Lesarten des Fihrist S. 24 (zu 368) Z. 7 ist das Wort „und" vor „Ibn al-K." zu setzen.

7) Die Kategorien zerfallen bekanntlich in 3 Tractate.

Es ist noch seltsamer, dass Wenrich, im Artikel Autolykus p. 208, diese beiden Titel angiebt. Fand sich die Ueberschrift (Simplicius) nicht in seinem Exemplar des Fihrist? Er lässt aber auch den 2. Titel in seinem Artikel Simplicius p. 297 weg, obgleich er sich bei Hagi Khalfa VI, 97 findet, weil Kifti für diesen Titel das Wort „*wageiruhu*“ (und Anderes) substituirt. Für Kifti ist jedoch Simplicius garnicht der Philosoph, sondern ein griechischer Geometer, von welchem er in vagen Redensarten spricht.

Leclerc I, 219, bemerkt, dass der Commentar über die Elemente (mit Vernachlässigung der Einschränkung auf den Anfang) citirt sei in ms. Paris suppl. arabe 955. Dieses Citat könnte jedoch dem Fihrist oder Kifti entlehnt sein. Es sind aber kürzlich Citate eines Commentars von Simplicius zu Euklid's Elementen, u. A. in dem Commentar des Neirizi (s. oben § 90), nachgewiesen worden. Hier ist eine positive Ergänzung der griechischen Literatur aus der arabischen unbestreitbar.

§ 127. **Dorotheus** (Sidonius).

[Quellen: Fihrist 268, II, 123 (Suter S. 21, 53); Kifti ms.; H. Kh. VII, 1065 n. 245, nur I, 198; Wenrich p. 292; Nicoll p. 273; Leclerc I, 230, II, 492; Hebr. Bibl. III, 33; ZDMG. XIII, 628, XVIII, 125, 133, 156 n. 43, XXIV, 380, XXV, 399; ZfM. X, 462 n. 20 (XII, 37).]

Der Artikel Dsuruthius des Fihrist, welchen Kifti wiederholt, bietet einige Schwierigkeiten. Weder Wenrich p. 292, noch Leclerc I, 230, giebt ihn genau wieder. Dorotheus, sagt der Fihrist, ist der Verfasser eines Werkes, welches eine Anzahl von Büchern umfasst; es ist benannt: „das Buch der Fünf“ (Pentateuchus); „es wurde hinzugefügt (*jundhâf*), was ich erwähnen will.“ Das I. Buch über die Geburten; II. über Ehe und Kinder [Wenrich setzt dafür, nach Kifti, über Epochen und Perioden, und Flügel, Fihrist II, 123 hält diese Lesart für richtiger, wegen der Verbindung mit den anderen Titeln; ich glaube aus demselben Grunde das Gegentheil; die andern Bücher enthalten ebenfalls Themata der Astrologie in Bezug auf die Individuen]; III. Ueber Hiladj und Kodkhoda; IV. Umlauf der Geburtsjahre; V. Anfang der Handlungen. Hier bleibt Wenrich stehen, ohne Zweifel, weil der Pentateuch durch diese V Bücher erschöpft ist; allein Nadim fährt fort: VI. (Lücke, welche bei Kifti ignorirt wird); VII. die Fragen und Geburten; man hätte demnach zwei Bücher zum Pentateuch hinzugefügt. Allein die Geburten im VII. scheinen ja eine Doublette des ersten! Es folgt auch noch ein XVI. über den Umlauf der Geburtsjahre, anscheinend wieder eine Doublette von IV. Wie ist aber die Zahl XVI überhaupt zu erklären?[1]) Der Text

1) Suter berührt diese Schwierigkeit nicht.

scheint jedenfalls corrumpirt. Nadim bemerkt noch, dass Omar b. Farrukhan al-Thabari diese „Bücher“ commentirte. Wenn es gestattet wäre, diesen Plural in einen Singular zu verwandeln, so dürfte man annehmen, dass Nadim Omar's Buch *de nativitatibus* im Auge habe, dessen lateinische Uebersetzung von Johannes Hispalensis in einer grossen Zahl von Handschriften und in einigen Ausgaben vorliegt, wo der Namen meist verstümmelt ist in *Haomar* oder *Aomar, filius Alfragani*[1]) *Tiberiadis*. Der II. Tractat dieses Buches handelt vom „Hylech“ und von den Umläufen der Geburten. Dorotheus („*Dorothius*“) ist darin genannt, wie schon in einigen Werken von al-Kindi und Maschallah, und letzterer wird häufig von Omar citirt. Der Titel „Dorotheus *de occultis*“ bei Leclerc II, 492 scheint nur ein Fragment des Buches der Fragen von Maschallah zu sein, welches in hebräischer Uebersetzung unter den astrologischen Werken des ibn Esra, vielleicht von letzterem übersetzt, vorkommt[2]) und in Bezug auf verborgene Dinge Dorotheus citirt. 12 Zeilen aus diesem Buche sind lateinisch unter dem Titel „*de Interpretationibus*“ gedruckt (das Ganze in Handschriften, z. B. Digby 51^{19}, 149^{28}, 195^{12}), worauf ein „*tractatus Dorothei in occultis*“ folgt, der in der That nur die Fortsetzung jenes Buches ist. Es ist merkwürdig, dass der genannte ibn Esra in seinem eigenen Buch „*de Interrogationibus*“ (p. LXVI) den Artikel „de occulto“ mit den Worten beginnt: „Non inveni aliquid in eo a Doronio. Sed Ptolomeus dicit.“ Der Namen Dorotheus findet sich nämlich in arabischen, hebräischen und lateinischen Schriften als *Dorobius, Doromus, Doronius, Dorochius* etc., sogar als ägyptischer König — vielleicht nach Analogie von Ptolemäus?[3])

H. Kh. I, 198 (vgl. VII, 574) erwähnt Dorotheus unter den Verfassern von *Ikhtijarat* (Electiones). In der That enthält ms. Leyden 1046 ein Buch mit corrupter Ueberschrift, welche vielleicht Dorotheus über *Firdarijat* (Perioden) zu lesen ist.[4]) Nach dem Cataloge wäre das nicht eine Uebersetzung eines griechischen Textes. (Cum vero constet Dorotheum scripsisse oratione ligata vix dubito quin Arabs quidam ignotus, . . . Dorothei nomine usus fuerit.“); allein es handelt sich hier nicht um eine wörtliche Uebersetzung, sondern um eine Bearbeitung?

Wir besitzen noch Fragmente, welche dem Dorotheus beigelegt werden, in einer astrologischen Compilation unter dem Titel *Novem judices* (d. h. Astrologen), gedruckt Venedig 1509, Basel 1571. Diese Sammlung ist ohne Zweifel aus dem Arabischen übersetzt, angeblich auf Befehl Friedrichs II., der ein arabisches ms. von einem Sultan erhalten haben soll.[5])

1) „*Verekali*“ ms. Digby 149, 9; andere Verstümmelungen übergehe ich.
2) Hebr. Uebersetzungen S. 600.
3) ZfM. X, 462, die Citate ZDMG. XLVII, 380 A. 1.
4) ZDMG. XVIII, 156 etc., s. Hebr. Uebersetz. S. 448, 922.
5) ZDMG. XVI, 394; zu Baldi p. 59; ms. Digby 149^{31} (Macray p. 149).

In dem von Labbeus, p. 257, u. Libri (Histoire des sciences mathémat. I, 245) mitgetheilten Verzeichniss der orientalischen Werke, welche Raimondi herausgeben wollte (s. § 119, 120) findet sich der sonderbare Titel: Dorothaeus „*de quadratis Almicantarae.*" Wenn es sich hier um einen Quadranten der Almikantarat handelt, so wäre der Namen des Autors schwerlich richtig.

§ 128. **Theon**, der Alexandriner.

[Quellen: Fihrist 268, 223 (Suter S. 21, 53); Kifti ms.; H. Kh. VII, 1242 n. 8928 (cf. VII, 747); cf. Theon Smyrnensis VI, 97 mit dem Alexandriner III, 470, 563; Wenrich p. 297, 306, abgekürzt bei Leclerc I, 230); ZDMG. XXIV, 335, 351; ZfM. XVI, 382; Cantor, Vorlesungen I, 417, a. 365—72.]

Nadim und Kifti geben unter Theon 4 Titel an:

1. über den Gebrauch der Armillarsphäre (*al-'Amal bi-Dsât al-'Halak*).

2. Kanon (*Djadawil zidj Batalmius al-ma'aruf bi'l-Kanun al-musir*(?) oder *al-musajjir?*); Wenrich p. 197 lässt das letzte Wort weg und Suter fasst es irrig als Substantiv auf, indem er den Artikel des Wortes Kanon weglässt.[1])

In dem oben (§ 119, 120, 127) erwähnten Catalog des Raimondi heisst es bei Libri: „Theonis Alexandrini astronomicae tabulae Mohamed Hoarzinai (oder Hoarzuni) correctiones in tabulas (Theonis Alex.)." Hier ist wahrscheinlich Muhammed (b. Musa) al-Khowarezmi, wie man wohl lesen muss, gemeint (vgl. oben S. 193, A. 4); allein dieser Verfasser der Tafeln, genannt „Sind-Hind," hat, soweit bekannt ist, nicht den Kanon corrigirt.

Bei H. Kh. III, 470 n. 64, 71 (s. VII, 747) findet sich ein Artikel *Ra'sad Tha'ûn* (Beobachtungen des Theon) i. J. 921 vor der Flucht. Die Tafeln (*Sidj*), welche aus diesen Beobachtungen hervorgegangen sind, rechnen nach der Aera Philipps, des Griechen (*Rumi*), des Gründers (al-Bânnâ), Bruders(!) des Dsul-Karnein (Alexanders M.). Dieses sonderbare Datum für die Zeit des Theon findet sich in Kifti's Artikel Theon nicht. Ahmed b. Abd Allah, genannt 'Habasch (829—30), wendete in seinen ersten Tafeln nach dem System Sind-Hind die sogen. Trepidationstheorie des Theon an, welche man später auch dem Thabit beigelegt hat.[2])

Theon wird bei H. Kh. IV, 496 als Verfasser eines „Canon über die Tafeln" aufgeführt. Hat H. Kh. den Canon des Theon gekannt? s. weiter unten n. 4. Albertus Magnus (ZfM. XVI, 382)

---

1) Nach Dozy, Supplem. I, 212 heisst *Masir* chemin étendu; das Wort scheint particip der 2. oder 4. Form und hängt wohl mit dem astrologischen „*Tasjir*" (Fortschreiten der Sterne, „*ataçir*") zusammen. — S. auch Jul. Lippert, Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Uebersetzungsliteratur, Heft 1, 1894, S. 40.

2) ZDMG. XXIV, 335, XXV, 420; Hebr. Uebers. 588.

citirt einen lib. *Canonis*, welchen man irrthümlich dem Ptolemäus beilege, anfangend: „Intellectus climatum;“ ist zwischen diesem Buche und dem des Theon irgend ein Zusammenhang?

Thabit b. Korra verfasste eine Abhandlung über das, was Theon in der Berechnung der Finsternisse vernachlässigt hat.[1])

3. Ueber die Anwendung des Astrolabs. In dem oben erwähnten Verzeichnisse Raimondi's findet man bei Libri folgendes: „Theonis instrumentum astronomicum“ und „Theon de astrolabio;“ bei Labbeus p. 52 geht dem ersten Titel noch folgender voran: „Mesir [lies Nasir] ed-din Tusi de Astrolabio“ (vgl. Libri p. 238: Nascendini Tusini). Ist vielleicht das angebliche Werk von Theon nur ein Citat in dem persischen Werke des Tusi über das Astrolab?

4. Einleitung (*Mudkhil*) in den Almagest, und zwar nach Nadim in einer alten Uebersetzung, ohne Angabe des Verfassers. Wir besitzen im Griechischen einen Commentar Theon's über fast den ganzen Almagest; Suter zweifelt nicht, dass dieser gemeint sei.

§ 129. Valens (? Vettius) Rumi.

[Quellen: Fihrist 269, II, 123 (Suter S. 21, 53, wo über die Zeit); H. Kh. VII, 1244 n. 9008; ZDMG. XXV, 399 mein zur pseudepigraph. Litteratur S. 31—33; Noten zu Baldi, Vite p. 43; Günther, Handb. S. 21.]

Der betreffende Artikel des Fihrist bietet wiederum einige Schwierigkeiten, weshalb wohl Wenrich und Leclerc denselben ganz ignorirt haben. Nadim nennt einen Autor: *Fâlîs al-Rumi* (der Grieche); für letzteres setzt Kifti: *al-Mi'sri* (der Aegypter), indem er hinzufügt, dass derselbe meistens *Wâlîs* al-Rumi genannt werde. H. Kh. (I, 198 unter *Ikhtijarat*) giebt Wâlîs al-Mi'sri und an einer anderen Stelle (V, 35: *Kitab al-A'hkam*) die Bezeichnung *al-Iskandari* (der Alexandriner), Varianten, welche auch sonst nicht selten sind, wenn es sich um einen griechischen Autor handelt.[2]) Man hat unter diesem Namen den des Vettius Valens Antiochenus erkannt, welchem man verschiedene Abhandlungen oder Fragmente über Astrologie in griechischen Handschriften beilegt, unter anderen eine Einleitung in die Apotelesmata des Ptolemäus von Prophyr, welche identisch sein könnte mit der „Einleitung in die Kunst der Sterne“ [der Sterndeutung] bei Nadim als erstes Werk genannt.[3])

Die arabischen Astrologen citiren manchmal einen Autor „*Wâlîs*“ (wofür in den lateinischen Uebersetzungen: *Wellius,*

1) Kifti bei Casiri I, 388; Wenrich 306; Chwolsohn, Ssabier I, 564; Hammer IV, 350 n. 58: Thoron! Leclerc I, 230 . . „erreurs . . . soleil“! Oseibia I, 220 ist im Index S. 58 confundirt.

2) Mein: Zur pseudepigr. Lit. S. 33; zu Baldi p. 43.

3) ZDMG. XXV, 400.

Guellius, *Mellius* und sogar *Wilhelmus*)[1]), manchmal, „*Antikus*“ (*Anticos*, *Antiochus*, *Antyhesis*). Letzterer Namen wird u. A. in einem Werke citirt, welches in dem arabischen ms. 1108 der Leydener Bibliothek dem Buzurg-Mihr beigelegt wird. Der Catalog, III, 116, identificirt das Werk nicht ohne Grund mit den *Masaîl* (Fragen oder Untersuchungen) des Abu Jusuf Ja'akub al-*Ka'srani*, jedoch mit einer irrthümlichen Zeitangabe. Ka'srani wird als Astrolog erwähnt im Fihrist p. 284 (in den Anmerkungen II, 124 sind die Nachweisungen über diesen Autor in der ZDMG. XXV, 386 unbeachtet geblieben). Ich vermute irgend einen Zusammenhang zwischen dem, dem Buzurg-Mihr beigelegten Werke und dem des Fâlîs mit dem Buche al-*Zabradj*(?), welches nach dem Fihrist von Buzurg-Mihr commentirt sein soll.

Ich habe keinen bestimmten Titel eines angeblichen Werkes von Valens in den Citaten der Astrologen gefunden, und man kennt auch kein ihm beigelegtes arabisches Manuscript.

Ich bemerke noch, dass Vellius in der lateinischen Uebersetzung der astrologischen Schriften des Abraham ibn Esra (*Avenare*) nicht Valens ist; denn das hebräische Original hat dafür abu Ali, also wahrscheinlich ibn al-Khajjat.

Ueber die Identification von Valens mit *Bts* s. § 131.

§ 130. Theodosius (Tripolitanus).

[Quellen: Fihrist 269, II, 123 (Suter S. 21, 53); Kifti ms. zwei Artikel, einer bei Casiri I, 345; bei Cantor, Vorlesungen S. 346 scheint das Citat ungenau; H. Kh. VII, 1242 n. 8927; Wenrich p. 206; ZfM. X, 472, 475, 476 n. 10; Leclerc I, 229, II, 410; vgl. 392, 410, 491; Zu Werk 1 s. Bollettino Italiano N. S. p. 336; Günther, Handb. S. 35.]

Nadim schreibt: *Thajûdurus*; Kifti wiederholt denselben Artikel mit der Namensform *Thajudsurus* und noch einmal, jedoch nur bis zum ersten Werke, unter dem Namen *Thaûdsusius*, welches die richtige Lesart ist, nicht *Thajudusius*, wie Flügel zu Fihrist II, 124 angiebt; man vgl. die arabische Umschreibung des Namens Theon (durch Thaûn) und anderer mit „Theo“ zusammengesetzten griechischen Namen. Bradwardin[2]) citirt irrthümlich: „Themistius de speris.“

Nadim giebt nur die Titel von drei Werken; die Einzelheiten über die Uebersetzung derselben muss man in den Handschriften suchen, und zwar mit wenigen Ausnahmen in denjenigen, welche die „mittleren Bücher“ nach der Redaction des Tusi enthalten (vgl. § 92); aus ihnen stammen auch die Nachrichten bei H. Kh. II, 213 unter *Ta'hrir*. — Die 3 Werke sind:

---

1) Spanisch *Veles*, *Vellix*; Serapeum 1870, S. 296.

2) E. L. W. M. Curtze, Analyse der HS. Probl. Euclidis explicatio (aus ZfM.). Leipz. 1868, S. 43.

1. *Kitâb' al-Ukar*, Sphärica, III Tractate. Ueber dieses Buch im Allgemeinen s. den Artikel im *Bollettino Italiano* di studii orientali N. S. p. 32. Kifti bezeichnet dieses Buch als das vorzüglichste unter den mittleren Schriften. Die bis dahin bekannten mss. sind im Catalog Leyden zu n. 986 angegeben (s. auch das. n. 964/65), nämlich Bodl. Uri 875 (cf. Pusey p. 599), 980², Nicoll 295¹, Florenz 271, 286; Algier;[1]) dazu kommen ms. Khanykow in Petersburg 143^c, Berlin, Ahlw. 5933, Brit. Mus. 1346, Cambridge, Kings-College 13 (Catal. von Palmer p. 20), Trinity Coll. R. 13, 52 (Palmer p. 139), India Off. 144², Paris 2467 Slane, ferner 2 mss. in hebräischem Schriftcharacter, nämlich Florenz 503 (124) und Paris 1101.

Nach allen diesen mss., nach H. Kh. I, 389, (vgl. VII, 612 und V, 48, vgl. VII, 848), sowie nach der hebräischen Uebersetzung des Moses ibn Tibbon (um 1271), wurde dieses Werk übersetzt, aber nicht vollendet von Costa b. Luca für den Prinzen Almusta'în (um 864). Wer diese Uebersetzung vollendete (Tractat III, 15 bis Ende), ist nirgends genannt; die vollständige Uebersetzung wurde von Thabit corrigirt.

Das einzige Leydener ms. 984 nennt als Uebersetzer abu Zeid Honein, aber irrthümlich ben Nocta genannt im alten Cataloge und danach bei Wenrich p. 207 und sogar noch bei Leclerc I, 229. Diese isolirte Angabe verdient wohl kaum beachtet zu werden. Mss. Leyden 985 und Paris 2408 Slane enthalten eine Redaction (*Tahdsib*) derselben Uebersetzung von dem Spanier ibn abi Schukr (X. Jahrh., s. § 90).

Eine Bearbeitung von al-Magrabi mit französischer Uebersetzung von Carra de Vaux findet sich im Journal Asiat. Serie VIII t. XVII (1891) p. 287—322.

H. Kh. I, 390 erwähnt eine Redaction der Sphärica von Taki al-Din Muhammed b. Ma'aruf, genannt *al-Râ'sid*, d. h. Beobachter der Sterne (gest. 1586 — fehlt bei Wenrich).

Eine lateinische Uebersetzung aus dem Arabischen, zweimal 1578 gedruckt, ist wahrscheinlich von Gerard v. Cremona; man hat sie ohne genügenden Grund dem Plato aus Tivoli beilegen wollen.[2])

2. *Kitab al-Masakin*, de Habitationibus in I Tractat. Zu den, im Leydener Cataloge (III, 79 n. 1041)[3]) aufgezählten mss. Bodl. und Florenz (s. oben n. 1) sind hinzuzufügen: India Office 744 und Berlin Ahlw. 5649—50. Die von Tusi (in den „mittlern Büchern") redigirte Uebersetzung rührt von Costa b. Luca her (H. Kh. V, 150). Gerard v. Cremona hat das Buch in's Lateinische übersetzt.

1) n. 1446 enthält nach dem Catal. *Auszüge* aus Theodosius, Menelaus, Archimedes, Eutocius, Apollonius.

2) Wüstenfeld, Uebersetz. S. 41 u. 59.

3) Gegen Fabricius-Harless, Bibl. gr. IV, 22 s. ZfM. X, 475.

Leclerc I, 229, spricht von einem Commentar von al-Kindi, ohne irgend eine Quelle anzugeben.

3. *Kitab al-Ajjam wa 'l-Lajali*, Buch der Tage und der Nächte; H. Kh. V, 56, 143, giebt auch den umgestellten Titel *al-Leil wa 'l-Nahar*. Auch dieses Buch wurde von Costa übersetzt und findet sich in den obigen beiden Handschriften (Berlin, Ahlw. 5648).

§ 131. Pappos (?).[1]

[Quellen: Fihrist p. 269, II, 124 (Suter S. 22, 54); Kifti bei Woepcke, Essai d'une Restitution, p. 16; H. Kh. VII, 1047 n. 1787 u. 1809, nämlich I, 383 (VII, 611 *Balis*, V, 62 *B[a]ts*); ZfM. X, 489; ZDMG. XXV, 399; Leclerc I, 226, II, 412, 512; Wüstenfeld, Uebersetz. S. 61; Heiberg, Studien über Euklid 1882 S. 169.]

Nadim führt unter dem Namen *B[a]ts* einen zweifelhaften Autor an, welchen Wenrich weggelassen hat. Es kommen hier 2 Werke in Betracht.

1. Commentar über das Buch des Ptolemäus über das Planisphaerium (*Tasti'h al-Kurra*), in's Arabische übersetzt von Thabit. Eine, vom Fihrist unabhängige Quelle dafür ist bisher nicht bekannt.

2. Commentar (*Tafsir*) über den X. Tractat der Elemente des Euklid, in II Tractaten. Nadim erwähnt dieses Buch nicht unter Euklid, aber Kifti (bei Casiri p. 342) berichtet, dass er einen Commentar über den X. Tractat, von Balis in's Arabische übersetzt, besitze. Ausserdem wiederholt er einfach den Artikel des Fihrist unter den Namen *B[a]ts*, oder *B[a]ns*, und H. Kh. I, 383 (vgl. VII, 611 und V, 62 wahrscheinlich nach Kifti) nennt diesen Commentator *B[a]ts* oder *B[a]lbs*.

Woepcke hat diesen Commentar in der Handschr. Suppl. arabe 952 in der Pariser Bibliothek entdeckt, wo der Commentator *B[a]ls*, der arabische Uebersetzer abu Othman (Saîd), der Damascener, heisst. Woepcke hat ohne seinen Namen den ersten Theil dieses Commentars 1855 abdrucken lassen. Der Abdruck scheint jedoch nicht in den Buchhandel gekommen zu sein. Schon 1864 habe ich eine lateinische Uebersetzung dieses Commentars in dem Pariser ms. 7377 A (fol. 68) vermuthet, wo Chasles „Tractatus Yrinius“ (nach seiner Vermuthung Heron) für „primus“ gelesen hatte. Den Anfang dieser lateinischen Uebersetzung habe ich in der ZDMG. XXV, 399 mitgetheilt. Ich enthalte mich einer

1) Lebte nach Cantor (Vorl. üb. Gesch. d. Mathem. I, 374) Ende des II. Jahrh. — Ich erinnere hier daran, dass die Araber nur die Consonanten der Namen bieten, was bei unserer Namensfrage mit in Betracht kommt, so dass ich unten nur das wahrscheinliche *a* des 1 Consonanten in Klammer eingeschoben, die anderen Consonanten ohne Vocale wiedergegeben habe.

Kritik der Ansichten Leclerc's (I, 226, II, 412, 512) und Wüstenfeld's (Uebersetzung S. 61) über die Autor-Frage. Nach Woepcke, welchem Cantor (I, 299, 359) einfach folgt, wäre er Vettius Valens, nach Flügel (zu Nadim II, 124) wäre es Pappos. Heiberg (l. c. 169) spricht sich entschieden gegen Valens aus, der kurz vor Ptolemäus gelebt zu haben scheint, allerdings ohne jenen Commentar studirt zu haben, worauf es doch schliesslich ankommt.

§ 132. **Heron** (der Jüngere).[1]

[Quellen: Fihrist 269, II. 124 (Suter 22, 54); Kifti (bei Flügel zu H. Kh., VII, 611); H. Kh. VII, 1082 n. 3105, wo 334, und VI, 509 nicht Heron sondern Harun b. Ali al-Munadjdjim (ZfM. XII, 32); Wenrich p. 213, im Auszuge bei Leclerc I, 225, II, 495; cf. ZfM. X, 463 n. 22 (lies H. B. 1864 S. 92), S. 489, XII, 32; Günther, Handb. S. 37; Bibl. Mathem. 1892 S. 65, 1894 S. 88, 92.]

Nach den „Recherches sur la vie et les ouvrages d'Héron d'Alexandrie" von M. H. Martin (Mém. présentés à l'Académie 1854) sind die Werke, welche den Namen des Heron tragen, entweder einem Alexandriner (um 100 v. Chr.) oder einem Byzantiner des X. Jahrh.[2]) beigelegt. Bei den Arabern findet sich überall der Namen *Iran* mit einer einzigen Ausnahme, von welcher bald die Rede sein wird.

Der kurze Artikel des Fihrist über Heron findet sich mit zwei Weglassungen bei Kifti, dessen Artikel von Flügel zu H. Kh. VII, 611 (der Anfang zu Fihrist II, 124) mitgetheilt ist. Im Index zu H. Kh. unter Heron sind zwei Stellen zu streichen, wie bereits erwähnt ist.

Die von Wenrich erwähnten mss. von Schriften Heron's sind fast alle zweifelhaft. Nadim erwähnt folgende Schriften:

1. Lösung der Zweifel (*'Hall Schukuk*) in Euklid, welcher Titel bereits unter Euklid (S. 265) erwähnt ist. Der alte Leydener Catalog beschreibt n. 1061 in folgender Weise: Heronis scholia in Euclidis problemata quaedam (vgl. Martin l. c. p. 97); der neue Catalog III, 38 n. 965 und Klamroth, der jenes ms. genau untersucht hat, erwähnen Nichts von den Glossen des Heron; meine Vermuthung (in der Preisschrift), dass solche im Commentar des Neirizi citirt sein dürften, bestätigt sich jetzt bei Herausgabe des letzteren.[3])

2. Buch des Verfahrens (*'Amal*) mit dem Astrolab, sonst unbekannt, von Kifti nicht erwähnt.

1) Cantor, Vorl. üb. Gesch. d. Mathem. I, 313. Nach Tannery (Bulletin des sciences mathem. XVII, 1893 p. 318) lebte Heron im 3. Jahrh.

2) Cantor l. c.

3) S. die Anzeige Suter's in ZfM. 1893, S. 194; vgl. Biblioth. Mathem. 1892, S. 65.

3. *Schil* (oder *Scheil?*) *al-Athkâl* (das Heben der Gewichte, fehlt bei Kifti und Wenrich, ohne Zweifel der *Barulcus* in III Büchern) wurde in's Arabische übersetzt von Costa b. Luca auf Befehl des Kalifen al-Musta'in (862—66)[1]) und findet sich in ms. Leyden 983, Khedive V, 199 (wo „Constantin für Costa", Suter S. 19). Der Barulcus ist auch wahrscheinlich nach einer jungen Quelle erwähnt bei H. Kh. II, 589 unter dem Artikel *Ilm Djarr al-Athkal* (Wissenschaft des Schleppens der Gewichte). Heron beweist darin, dass man 10 000 Ratl mit einer Kraft von 500 bewegen könne. Vielleicht finden sich Auszüge aus dem Barulcus in ms. 954 der Bodleiana, betitelt: Sammlung von Instrumenten und Mechanik, an deren Anfang es heisst: Dies ist das, was Heron aus dem Buche der beiden Griechen *Philon* und *Archimedes* in Bezug auf das Schleppen der Gewichte ausgezogen hat (wie bei H. Kh. l. c.).[2])

Ein Specimen der lateinischen Uebersetzung des Barulcus von Golius nach der arabischen Uebersetzung des Costa edirte August Brugmans.[3])

4. *Kitab al-'Hijal al-ru'hanijja* über die pneumatischen Maschinen, nicht „de viribus", wie Wenrich übersetzte. Die Mechanik des Heron, nach der arabischen Uebersetzung des Costa b. Luca französisch von Carra de Vaux (aus dem Journal Asiatique), Paris 1894, ist mir noch nicht zugänglich (im Journ. As. 1894, Mai, p. 146 sind nur Stellen mitgetheilt); s. ZfM. XL (1893), Histor. Abth. S. 57.

5. Später (pag. 285) giebt Nadim folgenden (von Kifti, Wenrich und Leclerc I, 225 weggelassenen) Titel: Ueber die Dinge, welche sich ihrem Wesen nach (*Min Dsatihi*) bewegen.

6. H. Kh. V, 48 n. 9884 (vgl. VII, 848) giebt unter dem Namen Harun[4]) folgenden Titel: *Kitab fi-'Âlât al-'Harab*, was Wenrich mit den *βελοποιικά* identificirt; allein die Identität von Harun mit Heron, dem Alexandriner, ist noch nicht sicher. Heron, der Byzantiner, verfasste ein ähnliches Buch (*πολιορκητικά*, Martin p. 243). Wie dem auch sei, so erwähnt H. Kh. nicht eine „arabische Uebersetzung" (wie Martin p. 37).

§ 133. Die letzten Artikel des Fihrist.

Die letzten Artikel des Fihrist in diesem Kapitel kennzeichnen sich durch Mangel an Ordnung und durch Kürze; die Verfasser aus verschiedenen Nationen sind unter einander gemengt; man begegnet da räthselhaften Namen und sehr sonderbaren Angaben,

1) Das Datum ist wichtig für die Zeit Costa's, s. Serapeum 1870, S. 293.
2) Vgl. Martin l. c. p. 49; V. Rose, Anecdota II, 286.
3) Martin, l. c. p. 51, vgl. p. 34.
4) Diesen Umstand erwähnt Wenrich p. 214 nicht, dem Suter A. 96 folgt, ohne ihn zu nennen. — Vgl. auch Martin l. c. p. 25.

z. B. dieselben Namen für verschiedene Autoren. Das ganze Stück scheint aus Notizen entstanden zu sein, welche der Verfasser am Ende des Kapitels vorläufig angemerkt hatte, um sie später zu redigiren, wozu er aber nicht gekommen ist.

Kifti vertheilte diese *moles indigesta* mit zu wenig Kritik in seine biographischen Artikel, welche wiederum, wie auch an anderen Orten, die Grundlage für Wenrich's Angaben geworden sind.

Noch weniger als Kifti wird uns H. Kh. zur Herstellung eines zulässigen, oder plausibeln Textes behilflich sein können.

So bleibt denn für das, was hier folgen soll, nur noch das letzte Surrogat der Kritik, die Vermuthung.

§ 134. Hipparch (*Abrkhus*).

[Quellen s. Günther, Handb. S. 40.]

Flügel zu Nadim II, 124 (Suter S. 22, 54) hat die Schwierigkeiten, welche dieser Artikel des Fihrist darbietet, richtig hervorgehoben. Nadim fügt zum Namen des Hipparch den Beinamen *al-Zafani* hinzu, welchen Wenrich, p. 212, weglässt, und giebt die Titel von 2 Werken, welche man auch bei Kifti ms. in einem Artikel findet, mit der Ueberschrift „*Aristikos*, genannt al-Schami, al-Zafani aus Kyrene". Casiri I, 346 giebt eine corrupte Uebersetzung des Textes, worin die arabischen Namen lauten „Aristarchus, Samius, Zaphaeus (legendum *Zenonis* sectator)". Kifti leitet den Namen Zafani von einem Orte Zafana in Syrien, nahe von Emessa, ab.[1]) Wenrich legt dieselben Werke 2 verschiedenen Autoren bei, nämlich dem Aristarch (p. 210 nach Casiri), oder dem Hipparch (p. 213 nach Nadim mit Verweisung auf Aristarch) und dem Aristipp (p. 291 nach Kifti, diese Stelle ist Flügeln entgangen).[2]) H. Kh. (V, 73 n. 1043, p. 136 n. 10391, vgl. VII, 850, 856) giebt den einfachen Namen *Arstikas*, welchen Flügel das erste Mal mit Aristipp wiedergiebt; das 2. Mal setzt er den obigen arabischen Namen in den Text, wie man ihn auch in einer Abhandlung von al-Farabi in einem der beiden mss. derselben liest, wobei jedoch zu beachten ist, dass in einer Stelle (Porphyr's?) bei Oseibia I, 43 unten, der Namen *Arstibus al-Mu'haddath* (?) lautet; der arabische Buchstabe *b* entspricht sehr oft dem griechischen π. Kifti hat also ohne Zweifel den Philosophen Aristipp mit dem Verfasser der beiden mathematischen Werke bei Nadim identificirt; hat er den Namen in dieser Form etwa im Fihrist gefunden? Andrerseits

1) ZfM. X, 476 sage ich: „die Beinamen *Schami* (lies Sami) und Zafani (lies Zenoni) von dem Samier, Schüler Zeno's"; darüber bemerkt Suter (S. 55): „Steinschneider macht aus Zafani der Samier"; soll wohl heissen aus „Schami"; die Conjectur ist Casiri's. Den Art. des Kifti citire ich in meinem Alfarabi S. 127.

2) A. Müller, Die griech. Philos. S. 44 vermuthet in *Ars* bei H. Kh. V, 544 (fehlt im Index VII, 1043) Aristipp?

sagt Nadim Nichts von dem, was man in einem Artikel über Hipparch erwarten durfte. In der That kam Flügel (II, 124) zu der Annahme, dass nach der Ueberschrift *Abrkhs* bei Nadim ein Artikel über Hipparch folgte, der jetzt fehlt, ebenso eine Ueberschrift *Aristiphus*, die jetzt fehlt, und zu welcher die bei Nadim folgenden 2 Titel gehörten. Dabei war es Flügel nicht unbekannt, dass der Fihrist an einer anderen Stelle (s. weiter unten) einen dieser beiden Titel unter dem Namen des Hipparch bringt; wer ist nun dieser Mathematiker Aristipp? Seine Identität mit dem angeblichen Aristarch ist schon von Roeper (Lectiones Abulfar. 1844) vorgeschlagen worden, aber meine früheren Versuche, diese Confusion durch Vermuthungen zu erklären, sind nach der Ausgabe des Fihrist in der That nicht mehr stichhaltig. Ich hoffe, dass die Vermuthung, welche ich hier für eines der beiden Werke vorschlage, einfacher und annehmbarer erscheinen werde.

1. *'Sana'at al-Djabr wa-ju'araf bi'l-'Hudud* (dieses Buch) wurde übersetzt, und *abu'l-Wafâ* corrigirte und erklärte es, indem er geometrische Beweise hinzufügte. Bei Casiri I, 346 heisst es: *Kitab al-Djabr*, *Kitab al-Kadr wa'l-'Hudud*, *nakalahu* etc.; das übersetzt er folgendermaassen: „Liber de Arithmetica, liber de *magnitudinibus* et *distantiis* (Solis et Lunae) quem vertit Abulvapha" etc. Danach handelte es sich nicht um 2 Titel eines Werkes, sondern zweier Werke, welche abu'l-Wafâ übersetzt hätte! Die Uebersetzung des 2. Titels rührt von der Voraussetzung Casiri's her, dass es sich hier um Aristarch handle (s. § 138). Wenrich p. 213 lässt den 2. Titel ganz weg. Ich wiederhole nicht erst die, theilweise einander widersprechenden Angaben Leclerc's in seinen beiden Artikeln über abu'l-Wafâ (I, 138, 188) und über die 3 hier in Betracht kommenden griechischen Autoren (I, 199, 228 *bis*). — H. Kh. V, 73 unter *'Hudud* (Definitionen) fügt den andern Titel *al-Djabr* hinzu.

Ich vermuthe, dass *Zafani* eine Corruption von Bythinia (Vaterland Hipparch's) sei, dass Nadim's Artikel bei den Worten „und ihm gehören von Schriften" abgebrochen und dann die beiden Titel irrthümlich hinzugefügt worden, wovon der 1. jedenfalls dem folgenden Artikel über Diophant gehört (s. § 135).[1]) Das Buch *al-Djabr* des letzteren wurde von abu'l-Wafâ commentirt, wie Nadim unter letzterem, S. 283 (Suter S. 39), angiebt. Nachdem aber einmal dieser Zusatz unter Hipparch gerathen war, wurde der Irrthum auch an zweiter Stelle unmittelbar hinter der richtigen Angabe (Diophant) wiederholt. Bei Kifti im Artikel abu'l-Wafâ (Casiri I, 434, cf. Slane, ibn Khallikan, III, 321) ist *Abrkhs* zu *ibn* Ja'hja (nicht *abu*)[2]) geworden; allein Kifti hätte dafür *Aristifas*

1) Zu einer ähnlichen Ansicht ist auch Suter, S. 55 gekommen.
2) Hammer V, 307 n. 4 lässt den Namen weg; S. 314 n. 5 setzt er dafür Hasan!

setzen müssen. Er hat wohl gesehen, dass Hipparch nicht der Verfasser der mathematischen Schriften sei; vielleicht hat der Beinamen Zafani ihn verleitet, diese Werke unter Aristipp aufzuführen, welchen Nadim gar nicht kennt.

Der 2. Titel al-'Hudud, über Algêbra, welchen wir auf Diophant beziehen, ist noch zu erklären.

2. *Kismatu' l-A'adad*, Eintheilung der Zahlen;[1]) D'Herbelot hat bei Hagi Khalfa V, 136 den Verfassernamen *Arisficus* gelesen. Nadim lässt uns, oder vielmehr versetzt uns, in Bezug auf Hipparch in Verlegenheit. Wir kennen nicht die Quellen, woraus Kifti (bei Casiri I, 346) seinen Artikel geschöpft hat, dessen wesentlicher Inhalt folgender ist. Hipparch übernahm (*akhadsa*, nämlich einige Doctrinen, oder Lehrsätze) von babylonischen Weisen (H. Kh. 1, 71 macht Hipparch selbst zum Babylonier!); er blühte ungefähr 300 Jahre nach Meton und Euktemon[2]) (H. Kh. III, 469 giebt für Hipparch's Beobachtungen das Datum 743 vor dem Islam, oder 1400 Jahre vor den Beobachtungen von Meraga; das führt darauf, dass die betreffende Notiz dem Tusi entnommen sei). Kifti belobt ein Werk des Hipparch, welches arabisch erschien (*kharadja*, d. h. also übersetzt wurde); bei H. Kh. I, 282 heisst es im Texte: „Man hat es arabisch übersetzt"; Flügel übersetzt ungenau: „extat quodque . . . versio" etc. Dieses Werk führt den Titel: Kitab Asrâr al-Nudjum etc., d. h. Geheimnisse der Sterne u. s. w.; der arabische Uebersetzer ist nicht genannt. Dasselbe scheint astrologische Partien enthalten zu haben; die Echtheit ist daher sehr zweifelhaft.

§ 135. Diophantes.

[Quellen: Fihrist S. 269, II, 125 (Suter S. 22); Kifti (Casiri I, 371); H. Kh. erwähnt ihn nicht; Wenrich p. 272: „sec. II [lies IV init.; Cantor I, 393]; ZfM. X, 499; Leclerc I, 225, vgl. 138, 188! Vgl. ZDMG. XXIV, 380 Anm. 79; Günther, Handb. S. 27. Ueber T. L. Heath, Diophantes of Alexandria, a study in the history of greek Algebra, Cambridge 1885, s. Tannery in Bulletin des sciences mathem. X, 1886, P. I, p. 148—56.]

Nadim giebt nur den einfachen Titel des Buches '*Sana'atu' l-Djabr*, und Kifti fügt hinzu, dass es ins Arabische übersetzt sei. Ich habe bereits bemerkt (§ 134), dass ein Zusatz Nadim's sich in den vorangehenden Artikel des Fihrist verirrt habe. In der That erwähnen im Artikel „abu'l-Wafâ" Nadim (S. 283) und Kifti (bei Casiri, I, 433), dessen Commentar über unser Buch ausser einer Abhandlung (*Kitab al-Barâhin* etc.) „über die Beweise, welche

1) ZfM. X, 477. — Nach Suter, S. 55, könnte das Buch über die Polygonalzahlen von Diophant gemeint sein.

2) Casiri I, 346; cf. *ha-Jona* (hebr. herausg. von S. Sachs, Berlin 1851), S. 32; cf. Leclerc I, 229.

Diophant in seinen Propositionen und diejenigen, welche er in seinem Commentar anwendete". Die letzten Worte fehlen bei Kifti, daher bei Wenrich p. 273, obwohl dieser den Fihrist citirt.

Abu'l-Wafâ hat durchaus Nichts aus dem Griechischen oder einer anderen Sprache übersetzt; Alles, was man hier und da von seinen Uebersetzungen vorgiebt, zerfliesst bei näherer Untersuchung in Nichts.

Der Uebersetzer des oben erwähnten Buches von Diophant ist Costa b. Luca; diesmal ist es Oseibia, I, 245, übersehen von Wenrich, der die Lücke bei Nadim und Kifti ausfüllt. Er giebt zwei Titel, 1. *Kitab fi Tardjama Dsiofants*, 2. (hier nach Nadim S. 295) *Tafsir* (Commentar) über III Tractate und ein Stück des Buches von Diophant über numerale Fragen, ein Factum, welches bereits 10 Jahre vor dem Erscheinen von Leclerc's Geschichte hervorgehoben worden ist.

Oseibia, II, 98, giebt auch in seinem Artikel über ibn Heitham[1]) folgenden Titel: „Anhang (oder Zusatz: *Ta'alik*), welchen Ishak b. Junis, der Mediciner in Cairo, hinzufügte zu ibn al-Heitham in dem Buche des Diophantes über algebraische Fragen". Der hier genannte Verfasser des Scholion, oder der Scholien, Ishak b. Junis war ein Schüler des ibn al-Sam'h (XI. Jahrh., Oseibia II, 99, vgl. Leclerc I, 520, 532). Wenrich kennt auch diese Commentatoren nicht.

§ 136. **Nikomachos** von Gerasa (*al-Djahrasini*).

[Quellen: Ja'akubi S. 129 (bei Klamroth S. 9—16) mit einer Analyse der Arithmetik; Fihrist 269, II, 125 (wo ein Auszug aus Kifti) (Suter S. 22); H. Kh. IV, 461. Wenrich p. 306; Leclerc I, 227, vgl. mein „Alfarabi" 261; — um 100, nach Cantor, Vorles. I, 362.]

Dieser, bei H. Kh. neben Pythagoras erwähnte, mystische Mathematiker, auch als Pythagoräer bezeichnet, spielte eine Rolle in der arabischen Litteratur, z. B. in der Encyklopädie der „Lauteren Brüder"; dennoch vermisst man bei Wenrich, p. 306, die Artikel Nadim's und Kifti's, welcher den Gerasier mit dem Vater des Aristoteles vermengt, wie schon Ja'akubi;[2]) Nadim giebt folgende 2 Titel:

1. Das Buch der Arithmetik in II Tractaten, ms. 426[15] des Brit. Museum (p. 208 des Catalogs), enthaltend die Uebersetzung des Thabit b. Korra, führt den genaueren Titel: *al-Mudkhil ila Ilm al-'Adad* (= εἰσαγωγὴ ἀριθμητική), „welches (Buch) die Arithmetik genannt wird". Wenrich setzt dafür nach Casiri I, 387: Compendium, oder Auszug (*Djawami'u*).

1) Schon bei Woepcke, L'Algèbre d'Omar p. 76 n. 90, mit irriger Vermuthung über ibn Junis.

2) Mein Alfarabi S. 261.

Fünf mss. in Paris und München enthalten eine Paraphrase, oder Erklärung des Nikomachos von Rabi' b. Ja'hja, Bischof von Elvira (Recemundus?), hebräisch übersetzt von Kalonymos b. Kalonymos in Arles (1317).[1] In der Vorrede spricht der Verfasser von einer arabischen Uebersetzung der Arithmetik aus dem Syrischen von dem Nestorianer 'Habib b. Bahriz für Tahir b. al-Husein (gest. 822/3). Al-Kindi hatte begonnen, diese Uebersetzung zu corrigiren, und seine Bemerkungen werden von Rabi' citirt.

Die Existenz der hier bezeugten syrischen Uebersetzung ist von einer allgemeinen Bedeutung, welche an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden kann.

Der Titel „Arithmetik" scheint für die Bezeichnung des Werkes von Nikomachos ausreichend gewesen zu sein, daher bezieht z. B. Woepcke[2]) den Titel „Erklärung der Arithmetik" von Ali b. Ahmed abu'l Kasim al-Modjtabi, genannt al-Antaki (gest. um 376, s. Fihrist S. 284; Flügel II, 134 hat den Autor nicht erkannt) und den fast gleichen Titel eines Werkes von ibn al-Heitham[3]) auf das Werk des Nikomachos. Hankel, in seiner Abhandlung über die Geschichte der Mathematik bei den Arabern warf dagegen den Zweifel auf, ob die Araber überhaupt mit dem Werke des Nikomachos bekannt waren; die obigen Nachweisungen kannte er allerdings nicht. Das angebl. „Schreiben" des Nik. an Pythagoras (Ahlw. V, 331 n. 5970) ist die Arithmetik des „Pythagoräers"!

§ 137. Teukros.

Ein Wort über 2 Artikel des Fihrist S. 270 (Suter 22, 55), welche ohne Zweifel denselben Autor betreffen. Flügel's Anmerkungen II, 105, 125 nehmen keine Notiz von den Untersuchungen Ewald's, Renan's und Gutschmidt's,[4]) deren negative Resultate wir als richtig annehmen. Der vollständige Text des Fihrist wird uns dazu dienen, einige positive Resultate mit grösserer Sicherheit zu erzielen.

1. *Tinkalus*, der Babylonier, verfasste nach Nadim ein Buch *al-Wudjûh wa'l-'Hudûd*; Casiri, I, 441, übersetzt in dem, aus dem Fihrist gezogenen Artikel Kifti's das Wort *Wudjûh* mit *Physiognomia.* Wir kommen auf diesen Titel unter 2. zurück.

Ibn Wa'hschijja behauptet, ein Werk von Tankaluscha, oder nach Kifti's Lesart Tinkaluscha, aus dem Arabischen in's Naba-

---

1) Hebr. Uebersetz. S. 516; Monatsschr. f. d. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1893/94, S. 68.

2) Mémoire sur la propagation des chiffres p. 160 (vgl. oben § 89).

3) Oseibia II, 98; Woepcke, L'Algèbre d'Omar, p. 76 n. 84.

4) Gutschmid in ZDMG. XV, 47; Ewald in Gött. Gel. Anz. 1859, S. 239 (vgl. mein: Zur pseud. Lit. S. 6). Ueber Teucer s. H. Martin, Mém. sur cette question: La précision des équinoxes etc. (Mém. présentés t. VIII pt. 1, 1869) p. 406 (Sonderabdr. p. 104); Lenormant, La Magie etc. II, 123. Vgl. auch Zur pseud. Lit. 93 (H. Kh. VI, 247 n. 909) u. 97. — T. ist angeführt in *Sirr al-maktum*, ms. Petermann 207.

taeische übersetzt zu haben, dessen Titel: „Buch über die Figuren der Stufen (lies Duradj?) der Himmelssphäre und über das, was auf den Zustand der Geborenen hinweist“. Von diesem Werke kannte man nur das schlechte Leydener ms. 1047; der Catalog III, p. 81 identificirt dieses Werk mit dem Commentar über das Buch *Kanz al-Asrar* (Schatz der Geheimnisse) von Hermes, bei H. Kh. V, 247. Ein anderes ms. fand sich im „Institut des langues orientales“ in Petersburg n. 191. Ich füge ein 3. hinzu, nämlich der Medicea in Florenz n. 312; im Catalog ist der Namen „Trankluscha“ wahrscheinlich Druckfehler, denn man liest Tankaluscha im Catalog von Magliabecchi, welchen Schelhorn veröffentlicht hat (Amoenit. III n. 105). Chwolsohn (Ueber die Ueberreste alt-babyl. Litteratur, Petersburg 1859, S. 130 ff.) beschreibt jenes Werk näher und hebt einen darin citirten Namen hervor, welcher *Aristatalis* lautet, aber „Aristabulos“ heissen solle; Gutschmid bezieht denselben auf einen unbekannten griechischen Astrologen *ἀριστάβουλος* (sic). Es ist aber sehr bedenklich, einen unbekannten Autor aus der Hand eines Fälschers, wie ibn Wa'hschijja, anzunehmen, welcher die Namen der Patriarchen und Anderer verwandelt, um sie zu Nabatäern zu stempeln. Die Lesart Aristatalis, d. h. Aristoteles, ist anderweitig bezeugt durch ms. British Mus. 874 (Rieu p. 624), wo eine Abhandlung über die Figuren der Duradj [des Tenkluscha] aus Verwirrung dem Ptolemäus beigelegt ist und Aristoteles aus dem Buche des „*Bhmnkls*, welches ihm beigelegt wird“, erscheint. Ich lese das unerklärte Wort „Tankalus“ und fasse die Sache so auf, dass das Buch des T. dem Aristoteles beigelegt wurde, weil er darin citirt ist, oder dass ein, dem Aristoteles beigelegtes Buch von T. citirt wird. Aus derselben Quelle stammen wohl die Auszüge aus Tank. bei dem jüngeren Nu'seiri (ms. Berlin Pet. 676, geschr. 1688, Ahlw. 5895).

Ich gehe aber noch weiter und betrachte ibn Wa'hschijja selbst als den Erfinder des Namens Tankaluscha, für welchen kein anderes unabhängiges Zeugniss vorliegt (wie Gutschmidt, S. 81 annahm); denn das von Chwolsohn, S. 31, 145, angeführte Buch *Durr al-Natsim* ist nicht von Avicenna, sondern eine andere Redaction des Werkes von Sakhawi,[1]) worin ein Compendium der nabatäischen Agricultur citirt wird, welche selbst eine Mystification ibn Wa'hschijja's ist. Kifti schöpft aus dem Fihrist, welcher an einer früheren Stelle (S. 238)[2]) eine Notiz nach einer unbekannten Quelle in den Bericht des abu Sahl b. Naubakht einschiebt, und auf diese Stelle scheint Nadim hinzuweisen in dem Artikel, welcher auf Tankaluscha folgt, nämlich:

Tinkarus, der Babylonier, Verfasser des Buches *al-Mawâlîd*

---

1) Hebr. Bibliographie XIV, 17.

2) Diese Stelle ist bisher nicht in Betracht gezogen, obwohl Flügel (II, 125) darauf hinweist.

alâ 'l-Wudjûh wa'l-'Hudûd. Dieser Titel ist wesentlich derselbe wie der des Werkes von Tankaluscha, und wenn ein Werk von Tinkarus existirte, so ist dieses die Grundlage jenes Titels. Schon Salmasius erkannte in Tankaluscha den Babylonier Teukros (aus Kyzikos?), Verfasser eines Buches über die Wirkungen (Apotelesmata) der Figuren (*προσωπα*, *facies*), welche sich in den „Decanen" des Thierkreises erheben. Das ist nun gerade der Hauptgegenstand des Werkes, welches dem Tankaluscha beigelegt wird; die einzige noch übrige Frage scheint also die: Hat ibn Wa'hschijja ein, aus dem Griechischen in's Arabische übersetzte Buch unter dem Namen Tinkarus (*Tikros*) benutzt, oder nicht? Gutschmid, S. 88, hält es für wahrscheinlich, dass ibn Wa'hschijja von einer um 542 aus dem Griechischen des Teukros geflossenen persischen Uebersetzung Gebrauch gemacht habe.

Vielleicht wird die Geschichte der Figuren der „Decane" bei den Arabern zur Lösung dieser Frage führen. Abu Ma'aschar (Introductio VI, 2) giebt die Decane nach den Persern, Griechen und Indern;[1]) er scheint aber auch über diesen Gegenstand ein besonderes Werk verfasst zu haben, dessen Titel im Fihrist S. 227 als '*Suwar wa'l-Duradj* etc., welcher zwar bei Kifti (Casiri I, 352) fehlt, doch nicht eine Doublette des vorangehenden *Kitab al-'Suwar* ist. Uebrigens hat schon Agrippa an Nettersheim (De occulta philosophia II, Cap. 37) die *facies* des Teucer Babylonicus mit denen der Araber zusammengestellt.

Ich vermuthe schliesslich unseren Tankaluscha in dem Weisen Tenkul, welcher im türkischen Alexandernameh vorkommt (ms. Leipzig, Catal. von Fleischer).

§ 138. Aristarch (*Aristarkhos*).

[Quellen: Fihrist 270, II, 125 (Suter S. 23, 56); Kifti ms. (abgedruckt im Fihr. II, 124 unten); H. Kh. VII, 1043 n. 1611; Wenrich p. 209; Leclerc I, 228; Steinschneider, Zur pseudepigr. Literatur S. 86; ZfM. X, 478; Günther, Handb. S. 39.]

Nadim giebt unter diesem Autor nur einen einzigen Titel: Buch des Körpers (*Djirm*)[2]) der Sonne und des Mondes. Bei Kifti sub voce steht für „*Djaram*" (Körper) '*Hadd* (Grenze), und H. Kh. fügt den Namen des Aristarch zum Artikel „Buch der Sonne und des Mondes" von einem anderen Verfasser (V, 105 n. 10231), ohne zu bemerken, dass der Titel des Werkes von Aristarch sich unterscheide, nachdem er in zwei aufeinanderfolgenden und confusen Titeln (V, 70 n. 10020 u. 10021) Folgendes an-

1) ZDMG. XXIV, 341, 383, vgl. XXV, 397 zu S. 146 (zu Baldi p. 15 n. 10). Die *fazes* bei 'Sufi finden sich nicht in Ed. Schjellerup; in einem alchemist. Werk bei Pertsch, Cat. I, 153 n. 85 [11].

2) Suter S. 23 lässt dieses Wort weg und beachtet es nicht S. 56, wo H. Kh. V, 105 übersehen ist.

gegeben hat: „Buch der beiden Körper von Sonne und Mond und die Entfernungen beider" von Aristoteles (!) in 17 Figuren (Theoremen), redigirt von Na'sir al-Din (Tusi), und: „die beiden Körper der beiden Lichter und ihre Entfernungen von Aristarch in 19 [lies 17] Figuren,? beendet ...?[1]) Der 2. Titel ist anderswo (II, 213 *Ta'hrir*) nach der Redaction des Tusi gegeben, nämlich unter den mittleren Büchern, wo als Uebersetzer Costa b. Luca genannt wird. Ausser den mss. dieser Sammlung seien hier noch erwähnt ms. India Office 744[6], Trinity College in Cambridge O. 5, 15 (Palmer p. 180), Khedive V, 205 (Suter S. 25; früher Mustapha Pascha, ZDMG. XXXI, 321); Brit. Mus. access. 778 (Catal. 1894, p. 531). Die Uebersetzungen und der Commentar des abu'l-Wafâ bei Wenrich p. 209, und Leclerc I, 228, haben ihren Ursprung in einem Irrthum Casiri's I, 346, wie zwei andere dem Aristarch beigelegte Schriften, welche oben § 134 besprochen worden sind.

§ 139. Ergänzung.

Wir schliessen diesen Abschnitt mit einigen kurzen Nachrichten über drei von Wenrich und Leclerc weggelassene Mathematiker, deren Schriften von Arabern übersetzt scheinen.

1. Armaniut, oder Aumanius (Ammonius?) ist der Namen eines Verfassers von astronomischen Tabellen (*Almanach*), welche der berühmte al-Zarkali (um 1080) redigirte und in den seinigen aufnahm. Mehrere lateinische Manuscripte (s. die Aufzählung in ZfM. X, 365) enthalten eine Redaction des Johannes de Pavia (XIII. Jahrh.?) unter dem nachfolgenden Titel: „Canones Humeni super tabulas eius qui dicantur Almanach" [es wird hinzugefügt:] „Humenus .. Egyptiorum philosophus, magister filiae Ptolemaei [Cleopatrae?] composuit ... supra annos Egyptiorum quos Arzachel Grecorum (!) philosophus .. ad annos Alex. M. mutavit .. magister Joh. Papiensis eas transtulit ad annos christi."

2. Philo, der Byzantiner, Zeitgenosse des Heron, dessen Lösung eines geometrischen Problems aufgenommen ist in dem Commentar des Eutocius zum II. Tractat der Sphaerica von Archimedes (s. § 110; Casiri I, 382 und Wenrich p. 197 geben dafür „*Philemon*"; der Leydener Catalog III, 52 giebt *Allb'hti*), ist der Verfasser eines Werkes über Mechanik (*'Hijal*, welches Wort oft falsch übersetzt wird), von Hagi Khalfa erwähnt (I, 401), woraus ohne Zweifel eine Stelle über die Leitung des Wassers bei ibn Awwam (französ. von Clément-Mullet III, 3 p. 131); Casiri I, 342 bei Wenrich p. 92 hat noch Aflimun (Philemon). Im ms. des Ja'akubi (bei Klamroth XLII, 2) erscheint „*Aflimun*" als Verfasser

1) Das folgende Chronostichon berechnet Flügel 276! Die Ed. Cairo des H. Kh. II, 144, hat ein *d* für *r*, wonach 76 herauskäme.

der „*Mikhanika*". — Wir haben bereits oben (§ 132) die Ueberschrift des bodleianischen Manuscripts Uri 954 erwähnt (citirt von H. Martin l. c. p. 119), worin es heisst: „Das, was Heron gezogen hat aus den Büchern der Griechen Philon und Archimedes über das Schleppen der Lasten etc., über die Mittel, das Wasser steigen zu lassen und zu sammeln." Bei H. Martin l. c. p. 25 heisst es: Suivant un compilateur arabe, Héron, dans plusieurs autres ouvrages [outre les Automates] aurait mis à profit les oeuvres de Philon." Das ist aber ein Irrthum. Ein Fragment der Mechanik des Philon, wie es scheint aus dem Arabischen lateinisch übersetzt, ist veröffentlicht von V. Rose, Anecdota graeca, Berlin 1870. — Philo wendet sich am Anfange des Werkes an Ariston; vgl. § 123.

3. Timochares beobachtete die Sterne, nach einem Citate im Almagest, 420 vor Ptolemäus; so nach Kifti, ms. Artikel Timochares; H. Kh. III, 470 n. 6473, giebt das Datum 494 nach Nabuchodonosar, oder 915 vor dem Islam; beide Quellen erwähnen kein Werk des Timochares. In dem Verzeichniss des Raimondi (bei Libri, Hist. des sciences mathém. I, 246) liest man: „Timochares de Astrolabio"; dieser Titel ist aber sehr verdächtig.

Anhang.

§ 140. Alchemie.

Nachdem die drei grösseren Capitel des Fihrist über Philosophie, Mathematik und Medicin erledigt waren, betrachtete ich eigentlich die Pariser Preisaufgabe als erschöpft, mit Vorbehalt von Einzelheiten, welche ausserhalb jener Capitel sich noch finden sollten. Bei der Veröffentlichung des vorangehenden Abschnittes hielt ich es für angemessen, meine Notizen über solche Einzelheiten zu sammeln, fand aber zu meiner Genugthuung, dass sie sich in Anschluss an ein anderes Capitel des Fihrist gruppiren lassen, nämlich um das X. über die Alchemie, S. 351 (II, 186), französisch übersetzt bei Berthelot, La Chimie etc. III, 26 ff.; doch ist aus verschiedenen Gründen hier eine andere Methode der Behandlung vorgezogen worden. Nadim behandelt nach einer Vorbemerkung und Aufzählung älterer Namen als Autoritäten zuerst die verschiedenen Hermes, welche oben § 108/9 erledigt sind, dann folgt *Osthanes* und *Zosimus* (s. weiter unten) und eine Aufzählung von alchemistischen Autoren, ohne sichtbare Anordnung und ohne Angabe einer Quelle, auch ohne Unterscheidung von älteren und neueren Autoren; darauf folgt S. 354 ein Artikel über *Khalid b. Jazid*, ein Verzeichniss von Titeln verschiedener Autoren, dann ein Artikel über *Djabir b. Hajjan* u. s. w., dann über einige jüngere Autoren, die uns fern liegen. Ueber das Verhältniss von griechischen Autoren zu arabischen Uebersetzungen erfahren wir blutwenig; es kann also das Ganze nur als rohes Material benutzt werden. Die Beschaffenheit des Letzteren ist aber von so

eigenthümlicher Natur, dass eine vollständige, eingehende Bearbeitung meine Kräfte und den angemessenen Raum überstiege, während das Interesse daran nur einen kleinen Leserkreis verschaffen dürfte. Ich beschränke mich also auf einige allgemeine Bemerkungen und eine alphabetische Aufzählung von Namen, deren einzelne noch der sicheren Entzifferung bedürfen; vgl. V. Rosen, Les Manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales, Petersburg 1877, p. 130 n. 198, zu dem Werke des **Tamimi**, nach Flügel im 4. Jahrh. H., dessen Zeit vielleicht durch die Citate griechischer Alchemisten sich genauer ergeben wird.

Als Hilfsmittel benutzte ich: Sprengel's und v. Hammer's Artikel „Alchemie" im Ersch und Gruber II, 415; Schmieder, Geschichte der Alchemie (1832), Höfer, Histoire de la Chimie 1842 (eine jüngere Ausgabe ist mir unzugänglich); H. Kopp, Beiträge zur Geschichte der Chemie, Braunschweig bis 1875, Berthelot, Collection des anciens Alchimistes grecs, II Bde., 1888; Introduction à l'Étude de la Chimie des Anciens et du Moyen âge 1889; la Chimie du Moyen âge, 3 Bände 1895. Vergl. auch A. Berthelot, Rapport sur les mss. alchimiques de Rome, in den Archives des missions scientifiques, 3me série t. XII, 1887, p. 819—54. — Ausserdem benutzte ich Borellus, Bibliotheca chimica, Heidelberg 1656, 12°, nach den Autoren alphabetisch geordnet, und einen Artikel „Sulle Scienze occulti nel Medio Evo e sopra un codice de la famiglia Speciale" von S. J. Carini in der „Rivista Sicula di Scienze" ecc. anno IV, vol. VII, Palermo 1872, ohne Index und sonst Manches zu wünschen übrig lassend.[1])

Namen angeblich alter Alchemisten finden sich in einer berühmten griechischen Stelle, schon bei Fabricius, Bibl. gr. XII, 752 aus Codex Gotha VIa 8 und bei Bt. Coll. I, 26; Namen, welche in einzelnen alchemistischen Schriften vorkommen, findet man bei Bt. aus der „Turba" p. 234, aus Rosarium Ch. I, 234; aus Osthanes III, 14, verstümmelte Namen I, 238 und aus Avicenna I, 300; s. auch V. Rosen, l. c.

Die lateinischen Schriften knüpfen nicht direct an griechische, sondern an arabische Originale (Bt. 237). Die ältesten mss. reichen nicht über 1300 hinauf (Bt. I, 232). Man findet darunter sogar zwei kleine arabische Lexica (Bt. I, 186). Nach Berthelot (I, 253) gehören die lateinischen Uebersetzungen vorzugsweise nach Spanien. — Die angeblichen Uebersetzungen aus dem Hebräischen (Bt. I, 229, von der Turba giebt es zwei, I, 254) beruhen auf unbegründeten Schlüssen; nähere Angaben in meiner

1) Ich bezeichne mit „Bt." Berthelot, Introduction, mit „Ch." desselben la Chimie etc., mit „Bor." Borellus, mit „Car." Carini. — Louis Figuier L'Alchimie et l'Alchimistes 3e ed., Paris 1860, ist durchaus sachlich und bietet für unser literaturhistorisches Thema Nichts, wie aus dem Autorenindex zu ersehen ist.

Abhandlung: „Lapidarien" in den „Semitic studies", herausgegeben von Ge. A. Kohut (Berlin 1896), S. 44, Anm. 2.

Bei der conjecturalen Entzifferung verketzerter Namen aus arabischen Quellen ist hauptsächlich der arabische Schriftcharakter zu berücksichtigen (s. unten unter Zosimus), in zweiter Linie der lateinische.

Die angeblichen Autoren erhalten mitunter willkürliche Titel, wie König, Philosoph, Weiser u. dergl., und werden in verschiedene Länder versetzt, z. B. „Aristoteles, der Aegypter"; in der Bezeichnung „Perser" (s. z. B. Archelaus) liegt vielleicht eine Tendenz (s. unten unter Stephanus). Neben den noch unerklärten Fictionen, z. B. Aristoteles an Romus, Sohn des Plato (Bt. III, 96), Gregorius (ibid. 98, ob aus dem Astrologen Djordjis?) finden sich vermeintliche Autoritäten aus der Bibel, von Adam angefangen, welche theilweise durch die Legende erklärt werden müssen. Schon im Fihrist erscheint Moses mit seinem Bruder Ahron und Karun (d. i. Korah), dessen Reichthum in der jüdischen Legende sprichwörtlich geworden; er soll Mirjam geheirathet haben, welche schon bei den Arabern mit der Jungfrau Maria, der Mutter Jesu, identificirt wurde; mit jener scheint man auch Maria, „die Koptin", die Sklavin Muhammeds, confundirt zu haben; Methusalem „vivax" (bei Borell p. 147) muss wohl sein hohes Alter durch den Stein der Weisen bewirkt haben.

In den Verzeichnissen der Alchemisten figuriren auch unter entstellten Namen Aerzte und Astrologen; Djabir selbst unterscheidet seine Schriften der Form nach in eigentlich alchemistische und medicinische (Bt. III, 138; vgl. Kopp, Beiträge III, 53 über die Bezeichnung medicinisch für Geber's Recepte); nach Berthelot (I, 325) waren die meisten Aerzte Alchemisten; den Namen Akulas erklärt er (II, p. XXXV) durch Asklepias oder Aquila, Uebersetzer des alten Testaments, der sich auch mit Astrologie beschäftigt habe(!).

Die hierher gehörigen arabischen Manuscripte sind gering an Zahl und früher unbenutzt; über die arabischen Uebersetzer, Commentatoren oder sonstige Bearbeiter finden sich im Gegensatz zu anderer Literatur nur verschwommene oder complicirte, grossentheils erfundene Ueberschriften, wie in der gesammten abergläubischen pseudepigraphischen Literatur — die lateinischen Bearbeitungen sind grossentheils untergeschoben; Bt. unterscheidet z. B. wiederholt zwischen dem lateinischen und arabischen Djabir (I, 344, III, 122). Bt. benutzt mss. im British Museum (II, p. XVII), Cambridge (n. 2 und 7 enthält Zosimus in 12 Büchern und Demokrates; Bt. II, p. XXIII und 203), Paris 972; Leyden 1259 (Osthanes III, 13), Paris, suppl. ar. 1074 *bis* (III, p. 16, 24); einige mss. des Khedive s. unter einzelnen Namen; sollten etwa unter diesen einige erst in neuester Zeit aus dem Lateinischen übersetzt, resp. zurückübersetzt sein?

Das nachfolgende alphabetische Verzeichniss ist wohl der erste

Versuch einer Aufzählung, resp. Restitution, der griechischen Autoritäten, welche durch arabische Ueberlieferung auf uns gekommen sind, und darf weder auf Vollständigkeit noch überall auf genügende Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Die Frage, in wie weit hier wirkliche Verfasser von Schriften vorauszusetzen seien, kann kaum mit Hilfe von Sachkenntniss entschieden werden, liegt uns also fern. Im Allgemeinen habe ich dabei auf meine anderweitigen Versuche zur Entzifferung der entstellten Namen im „*Continens*“ des Razi Rücksicht genommen.

Africanus, s. Arsianus.

Agathodaemon, mit dem vollen (jüngeren?) Namen اغاتاديمون, dessen رسالة للخدر, ms. Khedive V, 395, اغاديمون im Fihrist S. 353 (II, 189); Agadmon, Agadimon, Agdmion, Agathodämon graecus, Agmon bei Bor. p. 3 und Egadimon p. 80; Bt. I, 253, III, 95.

Alexander [M.], *Epistola*, gedruckt (Car. p. 47); *Iskandarus*, Fihrist, S. 353, كتاب الاسكندر S. 354, Z. 14; s. auch Aristoteles.

Alphidius, s. Asphidius.

Anaximenes (s. unten Eximiganus) und Olympiodor (vgl. Rosen, S. 131, A. 5) als Alchemisten, s. Tannery in Stein's Archiv für d. Gesch. d. Philos. I, Heft 3.

Antiochus, Bt. I, 248.

Apollonius von Tyana, wahrscheinlich auch der arabische Balinas, Belinas (Bt. I, 257), Belus, Baelus, Belinus (Bor. 42), Bilonius (Bor. 46). Hierher gehörte der Artikel Apollonius, der abgesondert erschien in ZDMG. Bd. XLV (1891), S. 439 ff.; dazu Gottheil, Bd. XLVI, S. 466, mein: Hebr. Uebersetz., S. 845; Hertz, Aristoteles in der Alexandersage (Abhandl. d. Münchener Akad.) 1890, S. 31 (mir erst seit Kurzem zugänglich; vgl. auch G. Favre, *Mélanges d'hist. lit.*, Genève 1856, I, 9). Ich habe dort folgende Schriften besprochen: 1. Buch der Talismane (S. 442), ms. Berlin, Petermann 66, jetzt bei Ahlwardt n. 5908 (V, 303); 2. über den Einfluss der Pneumatika, hebräisch als Einleitung zu einem früheren Buch der Talismane; 3. über Magie, hebräisch von Salomo b. Natan (S. 444); 4. *Djâmi'u 'l-Aschjâ* . . ., auch Buch der Ursachen (S. 445), worin Spuren des Poemander von Hermes; mss. im Brit. Mus. 424, Gotha 82[3], London, India Off. 472, Leyden 1207, in Paris 959, Refaja § 15 n. 197, Upsala 336, in Constantinopel; 5. über Zauberei; 6. er entdeckt das Buch ذخيرة des Hermes (s. oben § 69). — Zweifelhaft ist das Buch über die sieben Bilder (اصنام. S. 440, Wenrich, p. 240, citirt nur die falsche Lesart bei H. Kh.), welches Eidemir al-**Djildaki** commentirt haben will. Es wäre nicht unmöglich, dass es sich hier um ein

alchemistisches Buch handele, da die sieben Metalle auch unter dem entsprechenden Namen der Planeten gehen.[1])

Archelaus (ursprünglich der Lehrer des Sokrates, s. Grässe, Literärgesch. III, 634), ارخلاوس im Fihrist, S. 353, als Verf. eines Traumbuches, welches mit dem Lobe Gottes beginnt (H. Kh. III, 363 n. 595[b]), ms. in Constantinopel (H. Kh. VII, 404 n. 1602), auch Archilleus, *Arisleus* fil. Ablad (Serapeum 1863, S. 210); Bor. p. 25; Archel und Archelaus (Car. p. 41, 161, 168, 171 „*Perser*"), Archelaos, Arsilaos (Bt. III 12, 16); Arisleus, Verf. der „Turba" (Bt.); *Aristeus* ms. Turin 397 (Pasinus II, 92), Aristaeus (Bor. p. 26), *Archimus*, *Arissai*, *Arisseus* graecus, Ariselus (Bor. p. 25, 26 als verschiedene). Ist hier etwa an Aristeus, den Lehrer des Chiron zu denken? (De Gubernatis, La Mythologie des plantes 1878, I, 45, 89, 117 zwischen Chiron und Orpheus.)

Aristoteles (Pseudo-), der „ägyptische" (Bt. Introd. 216), Verf. von „*de perfecto magisterio*" (Bt. Ch. I, 311); Brief an Alexander M. über Alchemie, syrisch commentirt von Barseba (W. Wright, Hist. of syr. lit. 1894, p. 288); an Alexander, als dieser in die „finsteren Gegenden" sich begab [also unter Einfluss von Pseudo-Kallysthenes] (Bt. I, 248, vgl. 272, 278); Bor. p. 27 führt auch die Diätetik aus dem *Secretum secretorum* an und identificirt das gleichnamige Secr. secr. von Razi (worüber s. ZDMG. XLVII, 362). Ein Résumé der Logik des Arist. wird mit einer Versicherung der Orthodoxie desselben eingeführt bei dem arabischen Djâbir b. 'Hajjan (Bt. III, 19, vgl. p. 141 die Kategorien; oben § 41, S. 35).

[Arnaldus „graecus" bei Bor. p. 30 ist aus A. de Villanova fingirt?]

Aros, s. Orpheus.

Arsianus, Arsicanus (Bor. 31) ist schwerlich durch Aehnlichkeit von arab. ج und ز auf Eugenius (s. d.) zurückzuführen, eher auf Archigenes, vgl. *Obsamiganus* bei Bor. 162; *Africanus*, Bt. I, 243; *Arsindjanis*, Fihrist, S. 357, Z. 4 (II, 194 und Index, S. 274, Archigenes) bei Bt. III, 35 n. 5!

Arsimeles (Bor. 30)?

Arsimon, ارسيمون, dessen Risala in ms. Khedive V, 395.

Artephius, oder Artefius (Bor. p. 31, vgl. p. 33 „Atephimalef"), über welchen ein Artikel von Chevreuil in den Mémoires de l'Acad. t. 36 p. 24—82. Obwohl dieser Autor von seinen 1000 Lebensjahren spricht, bin ich doch von meiner Ableitung des Namens von Stephanus (mein Alfarabi, S. 166, ZDMG. XVIII, 193) nicht zurückgekommen, welche Bt. I, 236 nicht

1) Die 7 Körper des Djabir sind wohl ebenfalls die 7 Metalle, vgl. ZDMG. XIL, 276.

kennt; vgl. Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1893/4, S. 42.

Asphidius (Asklepias nach Bt. III, 16 und Slane), dessen رسالة اشفيليوس, über Alchemie in ms. Paris (2611 Slane); vgl. Fabricius, Bibl. gr. I, 64. — Identisch scheint سفيدس im Fihrist, S. 353, Z. 26 und سافيدس, dessen رسالة, in ms. Khedive V, 393. Rosen, S. 131 A. 4 möchte سنيذيوس emendiren, und Synesios lesen; dann wäre wohl سنيسيوس nöthig; s. aber unten. Wahrscheinlich gehören hierher andere Entstaltungen: *Alphidius*, oder Alfidius, Bor. p. 8, 9. Alsido bei Car. p. 141, Alvidas, Bor. p. 10. Ein lib. *methedurorum* (?) des Philosophen Alphidius (lat. ms. Paris 6514) redet einen Theophilus an (Bt. I, 19); vgl. unter Theophilos.

Balinas s. Apollonius.

Danaus, Dardanus, Dardarius, Darduus, Dardius, Bor. 67, Dardaris = Dardanus (bei Plinius), Bt. I, 257, Dardano, Car. 47; vgl. Damigeron bei Rose, Damigeron de lapid., im Hermes, IX, 471.

Demagoras, Bor. 71, Car. 47; vgl.

Demetrius graecus, Bor. p. 71; ob Demokrit?

Demokritus und Dimokrates (im Arabischen oft verwechselt, s. III, § 34, ibn Beithar, deutsch von Sontheimer II, 141, 3; „et dicitur in lib. Democriti medici, Serapion n. 324 feniculum, nicht bei Razi, Simpl. n. 340; ibn Beithar I, 487 [aus Avicenna oder Galen?], arab. II, 134). Democritus bei Bor. p. 71, 72 Verschiedenes; Car. 46, 47; Bt. Intr. p. 70, Ch. II, p. X, XXXV, 314 (s. auch Index), III, 83: im „Buch der Formen"; über Verwechselung mit Hippokrates II, 314; s. auch unter Zosimus.

Diamedes und Diomedes „Arab.", Bor. p. 73/4, s. folgende Namen.

Diasundes, Bor. p. 73, ob Dioskorides? *Discanius*, Bor. p. 74; *Dikrasion*, Bt. II, 280 n. 18. Einen Priester *Dioskoros* s. unter Krates (Bt. II, 191). Im Fihrist erscheint ديسقرس S. 354 Z. 13 mit كتاب, und Z. 15 mit einem كتاب, als ihn بدسيوس [ob Synesius? s. Kopp, Beitr., Heft I, 151, 157] fragte. Der letzte Namen fehlt in beiden Registern des Fihrist.

Diogenes, Bt. II, 282 n. 34.

[Djamhur, im arab. Osthanes, bei Bt. III, 14, ist natürlich nicht ein Namen und erinnert an den Titel „Turba" in den alchemistischen Sammlungen, ohne dass gerade ein bestimmtes Buch citirt sein muss. Auch im ‘Hawi des Razi kommt häufig جمهور vor.]

Eugenius, اوجيانس im Fihrist p. 354, II, 194, wird Bor. p. 89 citirt, s. p. 85 Ed. 1656. — „*Eudjanis*" in einer Variante bei Ja‘akubi (s. § 27) scheint nicht hierher zu gehören.



Euklides, Bor. p. 83.

Eustathanes [ob Eratosthenes?] Bt. II, 283 n. 29.

Eutites, Eutichius nach Bt. I, 243.

Euthasia, s. unter Zosimus.

Exemiganus, Eximerus, Eximesias, Eximidrus, Eximidrius, Eximandrus, Exirdes, Exumdrus, Eximeus, Eximeneus, Eximenus, Exumenus, Exister (?) bei Bor. p. 86, 87, bietet die Wahl zwischen Alexander, Anaximenes und Anaximander, wenn das arab. ز etwa zu ﯾ geworden? انكسيمانس ist Namen eines Arztes im Fihrist, S. 287 Z. 5; vgl. اكسميدرس etc. bei Rosen, S. 131.

Fledius, Flodius, Bor. 92, Plodius (Bor. 178), — s. Hermes (Micreris) und Morienus; ob Palladius? An Plodius schreibt Mithridates, Bor. p. 154.

Galenus, Galienus, Bor. 96; Car. p. 441, angeführt von Osthanes bei Bt. III, 14.

Henoch s. Hermes.

Heraklius, Kaiser, wofür هرقل Fihrist, S. 353 Z. 27 (wo vierzehn Bücher, daher auch Herkules, Heraklitus); s. Bor. p. 109; Bt. Intr. p. 176, 216 (arab.).

Hermes, s. oben § 108/9 (Trismegistos), Bor. 109, Hermogenes [so auch im latein. Secretum secretorum von Pseudo-Aristot.] Bor. p. 111; Car. 79, 160; als Perser bei Bt. Intr. p. 288; er wird von Homer nicht verstanden (Bt. Ch. II, p. XX).

— Zu den S. 194 aufgezählten Schriften kommt ohne Zweifel:

17. كتاب المهاريس „Moharis“ für Mahraris (lat. Micreris etc. = Mercur) ms. Paris a. f. 1076 (Slane 2954 [2]), der auch in dem dort vorangehenden Werke des ibn Zohr (siehe darüber Virchow's Archiv Bd. 57, S. 110; Leclerc II, 85) citirt ist; vgl. auch Rosen S. 132. — M. schreibt an Mirnefind (Bt. I, 247) oder Milvescindus, Mirifindus; Mirvessindo bei Car. p. 160. — Identisch ist wohl auch ميهدارس im Fihrist S. 353, im Index II, 278 unerklärt.

Hippokrates, Car. 141, s. unter Demokrit.

Idris, s. Hermes.

Ifindrus (Bor. 116) = Alexander? *Invidus* (119), *Isimadres* (229), Ismindruos, Isudrios, *Ixymidrus*, Ixundrus, Ixistius (121, 122, Fabricius, Bibl. gr. XII. 71), *Ysimidius* (242).

Ilos (Bor. p. 116), Ylios, Ylos (Bor. 220); vgl. ايلاوس Fihrist II, 189?

Johannes, nach Einigen Verfasser des Buches der „Siebzig“ (Bt. I, 320), s. Zosimus.

Kleopatra, Bor. p. 60, Fabricius, Bibl. gr. XII, 759; vgl. mein: Zur pseudepigr. Lit., S. 91, wo lies S. 43; vgl. Roeper, Lectt. Abulfar. I, 21 A. 61.

Krates, Bt. II, 278, sein Buch arab. III, 9 (abbrevirt von Khalid), 11, französ. p. 44. Ob aus Kratevas, Caratis oder dergl.? s.

Virchow's Archiv XLII, 108, LXXXV, 153. — Kr. wird *al-ru'hani* genannt (Catal. Lugd. Bat. III, 194 und bei ibn Sab'in, Journ. Asiat. 1873, t. XIV, p. 400, 409), (*al-samâi*) „der himmlische" (Bt. III, 51), also ist قرانيس السمائى im Fihrist S. 354, Z. 16 (unerklärt im III. Index S. 278) zu berichtigen قراطيس, vielleicht قراتيس. — Hierher gehört vielleicht auch der Namen Acratis in der Turba (Bor. p. 2). — Das Buch des Kr. befand sich im Tempel des Serapis (Bt. III, 45; vgl. mein: Zur pseud. Lit., S. 43, Cat. Lugd. Bat. III, 194, mein Alfarabi, S. 152 zu S. 190; „Saradib", bei Flügel, Arab. HSS. in Wien II, 561. Scholien des Synesius an Dioscoros, Priester des grossen Serapis „tumba *Semiramidis*" (!), s. bei Fabricius, Bibl. gr. XII, 769; Kopp, Beitr. I, 151, 197).

Mahraris, Micreris etc., s. Hermes.

Markos, arab. Markus etc. (مرقونس im Fihrist, S. 353, Z. 25), König von Aegypten bei Bt. III, 124, vgl. I, 96 und 128; er spricht zu einem König Theodor (nach I, 249 im X. Jahrh.!); s. auch Rosen, S. 132. Ob vermengt mit Marcus graecus, der über das griechische Feuer schrieb? (s. Bt. I, 89 und 92). — Marcox rex Arabs, oder Marchos, Marcos, Marcus (Bor. 146, 232), Martas rex (147), Marcus Romanus (232). — Ein Marcus Neapolitanus (171).

Morienus an seinen Schüler Flodius (Plodius), welchen auch Mithridates anredet (Bor. p. 155). *De opere capillorum* Bt. 72, 242 (ein „syrischer Mönch"); ob Morion, Morigenes bei Bor. 156? Wahrscheinlich auch مويانس, Fihrist 353, Z. 26, wo مر zu lesen wäre.

Nodatis, oder Nudates? نوداطيس, dessen مصحف القمر und مصحف زحل (Metallnamen?) in ms. Paris (Slane 2595 n. 3/ und 5/); vgl. كتاب نادرس الحكيم Fihrist 354, Z. 21, wenn nicht ثا also Theodorus zu lesen ist; vgl. auch نيلادس Nilades, Schüler des Hermes, Fihrist 353, II, 192.

Orpheus (auch arab. *Arkaus*); Bor. 163 hat auch Orfulus, Orsoltus, Orsoleus, *Orsilanus*, was aber auf Archelaus führt; Orfeo bei Car. 47: Bt. Intr. 17. — An Arkaus schlösse sich *Arkimius*, Armerius, Armenius Archae filius, Bor. p. 27. — Aros (für آرس القس wird Fihrist II, 190 اهرون also Ahron conjicirt, wobei an den Syrer in der medicinischen Literatur zu denken wäre) hält Chwolsohn für Orpheus; (ad regem *Meffohe* bei Bor. 30), hingegen Bt. I, 249, 256, III, 12, 16 für Horus; Beides wäre eine ungewöhnliche Verwandlung.

Osthanes oder Ostanes (Fihr. S. 353, II, 189, auch in Catal. Leyden III, 193; ZDMG. XXIV, 706; zu den dort aufgezählten Quellen kommt V. Rose im Hermes IX, 475, 479 Anm. und

Ost., „der Perser" bei Rosen, S. 132). Osth. gehört in den Kreis griechischer Alchemisten (vgl. Fabricius, Bibl. gr. II, 189), bei Bor. p. 164, auch: Osthares, vielleicht auch 'Oziambe? Car. p. 47; wahrscheinlich identisch ist *Istanius*, citirt von Sokrates bei ibn Sab'in (Journ. Asiat. 1879, t. XIV, 386, Mehren umschreibt „Stanius", indem er ein prosthetisches Alif annimmt, aber den Namen unenträthselt hinstellt). Ich identificire ferner: Ascanius (Bor. p. 32, 235), Astamus, Astanus, Astanius (Bor. p. 32); s. Bt. Intr. p. 211, 216, 219, Ch. I, 257 (auch Otanes) III, 9, 13, 309; er wird der „göttliche" genannt (Bt. II, 310), will Etwas von Aristoteles selbst gehört haben (Bt. III, 117). — Ob auch der „Uebersetzer" des Pseudo-Plato, Astuminas?

Dem Osthanes wird ein Werk in drei Abtheilungen zu vier Capiteln beigelegt in mss. Brit. Mus. 1000 (Bt. II, p. XVII), Libri 28, Paris 972, suppl. 1077 (2605, 2855) u. Leyden 1259; aus letzteren beiden arabisch und französisch bei Bt. III, 67 und 116 (vgl. p. 105). Die Vorrede, meines Wissens nirgends im Original veröffentlicht, giebt eine unklare, verdächtige Geschichte des Buches (Catal. Leyd. III, 192, Bt. III, 13). Der Beinamen Aros wird hier dem bekannten Khalid b. Jazid, angeblich Uebersetzer, oder Commentator, beigelegt. Am Ende sind zwei Capitel beigefügt. Der Fihrist kennt nur ein Gespräch des Osthanes mit dem indischen Könige Muhim oder Tuhim, etc.

Plato; Bor. p. 178 hat noch einen „Plato jun." „cum Comm. Hamech", eine Doublette des „lib. *quartorum*", mit Comm. von abu'l-Abbas („*Hebuabas*") etc., s. unter Plato, § 37, S. 27;[1]) Bt. Intr. p. 247, schreibt es ohne genügenden Grund einem Juden zu. Ein Citat Plato's Bt. III, 79, Z. 4, vgl. I, 276, die Idee der ersten Materie im Timäus.

Plodius, f. Fledius.

Ptolemäus wird nur citirt; Bt. III, 29, 156, vgl. S. 78.

Pythagoras, Bor. p. 178, 181; Car. p. 46; Bt. Intr. p. 206, Ch. III, 133.

Rosimus, Rosinus etc., s. Zosimus.

Safidas, s. Asphidius.

Secundus, diesen Namen vermuthe ich in سقنلس, „an Hadrian", Fihrist S. 354; s. Hebr. Bibliogr. XIV, 57, XVI, 124. Dukes, Philosophisches, S. 117 bringt Sec. mit Balinas = Plinius zusammen.

Serapio, Bor. 200, ist wohl der syrische Arzt?

Sergius, Siafisos, الراس عينى Fihrist S. 354, Z. 19 und Z. 28, s. Index, S. 278 — der syrische Uebersetzer bei Bt. III, 19, 134, 145, p. 144: „Chergius". Danach zu ergänzen A. Baumstark, Lucubrationes Syro-Graecae, Diss. Lips. 1894, p. 366, wo ماسرجيس [= ماسرجوية] aus مرسرجيس entstanden sein soll!

1) Zum Problem der Verdoppelung des Altars vgl. die Abhandlung von Kitao, Bibl. Mathem. 1895, S. 117.

Sokrates, Bor. 202, auch Sabofores, Aesubofes, Tuboserus? Bor. 204 denkt an Aeskulap. Er wird citirt, s. Bt. III, 19, 20. — Unter seinem Namen geht ms. Paris, Slane 2625[5] (s. § 31, S. 16).

Stephanos, Stephanus, der bekannteste und am meisten citirte Autor oder Commentator (ZDMG. XLV, 440), wird gewöhnlich mit dem Kaiser Heraklius in Verbindung gebracht. Die Namen beider haben im Arabischen Verunstaltungen erlitten, die auch hier nicht erschöpft sein werden. Bei Bor. gehören hierher, ausser Stephanus p. 203, St. magnus p. 239, 240 (Stefano bei Car. p. 47): *Astafon* p. 33, *Aulphanes* 34, *Estienne* 81, *Artophanes* (aus Artephius?) 163. Der Uebersetzer *Astuminas* (§ 37, 7 nicht Asturm., wie § 34, S. 21) ist wohl nicht hierherzuziehen, vielleicht zu Osthanes. Hingegen identificirte ich, durch eine leichte Veränderung im Arabischen, Artefius (s. unter diesem). — Ueber St. s. Bt. Intr. p. 203, 288 (vgl. 174, 303), 293, Ch. III, 20, 157; Coll. I, 26: „St. le philosophe et le Persan"; vgl. Bt. III, 21): „Die übrige Welt bedarf der Perser". Zu Bor. p. 187: *Richardi* (!) regis Persarum opus, vgl. Hoefer, Hist. de la Chimie, p. 335, § 13.

Synesius, Bt. III, 12; s. unter Diasundes, Krates und Asphidias, s. auch P. Tannery, Études sur les alchimistes grecs, Synesius et Dioscore (Rev. des Études grecques, T. III. 1890, p. 282—8).

Theodorus, Bor. p. 207; ein König Theodorus bei Rosen, S. 131. [*Codre* bei Car. p. 152, 161, 476 ist der „Philosoph" Friedrich's II., s. Zeitschr. f. Mathem. XXXI (1866), S. 107, 110]; ob Theodotus bei Bt. II, 280 n. 14? S. auch oben unter Nodatis.

Theophilos — Sohn des Theogenes — Bor. p. 207, 240: „opus ad filium" (s. unter Asphidius). توفيل im Fihrist, S. 354, Z. 26, Bt. Intr. p. 294. Ob Thephy bei Bor. p. 208?

Theophrastos, Bor. p. 207.

Yluz, s. Ilus.

Zenon, Bor. p. 220, 282, wohl auch *Ximeon*, *Zimon*, Zinon, Zymon, p. 222; Bt. I, 286 u. unten S. 368, Z. 6.

Zoroaster, Car. p. 45.

Zosimus (Hebr. Uebersetz., S. 239, A. 910), نيسموس im Fihrist S. 353 und ذوسموس ib. (s. II, 189, 191, im Index S. 277, Cat. Lugd. Bat. III, 196), زوسموس in ms. Khedive V, 395, wo 4 (nämlich II—V) Abhandlungen (رسائل) an die Königin اوثاسية „Euthasia" (Bor. p. 86, Car. p. 141).[1]) Ferner مفاتيح الصنعة *Claves artis* über zehn Abhandlungen des Dsumakratis, ebenfalls an Euthasia. Nach dem Fihrist p. 353 (Bt. I, 320) besteht

1) Rosen, S. 132, möchte Hypathia emendiren? Vgl. امنوثاسية (Imnuthasia?) bei Rosen 132, Z. 3, 4; am nächsten liegt Euthanasia.

dieses Werk aus siebzig Abhandlungen; als Uebersetzer eines solchen Buches wird Johannes genannt (Bt. I, 320, 328 ff.); vgl. das anonyme كتاب العين bei H. Kh. V, 121 n. 10341 (und كتاب الغين فى الحروف V, 128 n. 10354, II, p. 54). Diesem Werke gehören vielleicht die 28 Bücher in ms. Cambridge an (Bt. II, p. XXXV, III, 18). Allein auch „Geber" (Djabir) citirt sein Buch der LXX (Bt. I, 337), welches angeblich „Raynaldus Cremonensis" ins Lateinische übertrug (Bt. I, 19) — ob dies eine Vermengung von Gerardus Cremon. und Arnaldus de Villanova? Dieses Buch ist nicht verwandt mit dem „*lib. sacerdotum*" (Bt. I, 337). S. auch Bt. II, p. XXXIII n. 2 u. 7, p. XXXV, Tr. VI, II, 313, III, 16 vgl. p. XX, 83, 89: *Rusem* und *Rustos* der Philosoph, nach Bt. Rustam! oder Zosimus; روسم Fihrist p. 353, ريموس 354; bei Bt. III, 16 auch Rosinus, und Intr. p. 21, 336: Zosimus der Hebräer!

Berichtigungen und Nachträge

zu allen Theilen der Preisschrift.

Bei der Ausdehnung dieser Abhandlung habe ich mich hier auf Nothwendiges und Wichtiges beschränkt, also auch leicht erkennbare Druckfehler, wie z. B. Einleitung S. 3 Z. 10 (traductions, fehlt auch grecs), ebenso fehlende diakrit. Zeichen und leichtere Irrthümer bei der Umschreibung des im französischen Original beibehaltenen Arabischen übergangen, Inconsequenzen bei Namen nur im Index beseitigt, der auch litterarische Berichtigungen und Nachträge enthält. Der Circumflex für lange Vocale ist überhaupt nur in besonderen Fällen angewendet. — Bei einigen Autoren (z. B. Euklid) und Bearbeitern (z. B. von Schriften des Hippokrates) sind die, bereits anderswo nachgewiesenen, oder planmässig nicht aufgezählten mss. hier nicht ergänzt; s. unten zum Verzeichniss der mss.

Einleitung (Centralbl. für Bibliotheksw. 1889, Beiheft 5).

§ 8 S. 15 Z. 13 v. u. Uebersetzungen, l. Uebersetzer.

§ 9 S. 17 Z. 8 v. u. Utabba, l. *Atibba*, ebenso S. 20 Z. 6.

— S. 19 Z. 1 In, del. — Nach Z. 3 fehlt „§ 10", nach Z. 18 fehlt „§ 11". Anm. 2 Z. 1 l. S. 300, § 12 ist dieses Suppl.

§ 16 S. 24 Z. 10 v. unten l. ins Hebr.

§ 17 S. 25 Z. 15 Apologie, bei Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte S. 101 § 182: *Religio*, sehr unwahrscheinlich. — Das Anmerkungszeichen [4]) ist in die vorhergehende Zeile zu setzen. — Zu Anm. 3 vgl. Pertsch, Catal. III, 454.

§ 22 S. 29 Z. 4 v. u. l. Leyden n. 888.

§ 28 S. 31 Z. 3, s. meine Hebr. Uebersetz. S. 696 Anm.

I. Philosophie (Centralbl. f. Bibl. 1893, Beiheft 12, die Zählung der §§ in Parenthese dort).

§ 26 S. 5 A. 19 l. des Demokrit.

§ 29 S. 11 Demokrit, s. § 140.

§ 30 S. 13 Z. 23 hinter selber fehlt Anmerkungszeichen [61]).

— S. 14 Costa und Costus, s. Index s. v. (Ahlw. 6204!).

§ 32 S. 18 A. 89 l. *ἐρασται*.

§ 34 S. 21 Aristomenes nicht bei Berthelot.

§ 37 Ende, S. 29 eine Abhandl. (Excerpt?) über Inhalt und Methode der Philosophie, ms. Berlin Petermann II, 578 f. 48—85 (Ahlw. 5031, IV, 375) ist noch zu untersuchen.

§ 41 S. 35 Z. 1 Djabir, s. § 140.

§ 52 S. 54 Z. 2 l. Ridhwan. — Das. Z. 4 v. u. l. Djordjis.

§ 53 S. 57 Z. 13 u. 15 l. Catalog, Gundisalvi.

§ 56 S. 61 Einen Auszug (مختصر) enthält ms. Berlin Pet. 466 f. 66/7 (Ahlw. 5338).

§ 58 S. 65 vorl. Z. **n.** (nicht p.) 581.

§ 59 S. 68 Z. 3 v. u. auch ms. Berlin Landbg. 368 (5122).

§ 60 S. 70 10^b في الفضيلة aus dem Syrischen von abu 'l-Faradj Abd Allah ibn al-Tajjib [der nicht 1043 starb, sondern 1061]. ms. Berlin Peterm. 9, nach Sachau's noch nicht vollendetem Verzeichniss der syrischen HSS. der K. Bibliothek in Berlin, S. 326 n. 88 [25], was mir Dr. Lippert mittheilte), = *προτασεις περὶ ἀρετῆς* in Rose's Verzeichnissen der Schriften des Aristoteles (in der hiesigen Ausgabe der Akademie) p. 1454 und 1466 n. 34 nach Diogenes und Hesychios.

§ 62 S. 76 Z. 14 v. u. l. *rationale.* — Zum Buche s. Benfey, Orient und Occident II, 753; Günther, Geophysik I, 254.

§ 63 S. 77, Ahlwardt V, 416 n. 5121 giebt den vollständigen Index, Nichts von einer Ausgabe.

— S. 78 Z. 3 v. u. Chisdi l. Chisdai.

§ 64 S. 80 Z. 18 l. ȧmmijja.

Das. a) auch ms. Berlin Landberg 368 (Ahlw. 5375 ohne Nachweis der Quelle) u. Wetzstein II, 1751 (Ahlw. 5551).

Das. b) als فراسة الاسكندرية wegen des Anf. „Es spricht Alexander," ms. Berlin Wetzstein II, 226 (Ahlw. 5369 kennt die Quelle nicht).

§ 65 S. 83 Z. 11 l. Suetonio.

§ 68 S. 89 Z. 13 das „verborgene Buch" scheint eine allgemeine Bezeichnung; vgl. die ملحمة des Daniel, ms. Berlin Sprenger 1936; s. ZDMG. Bd. XXVIII, S. 650.

§ 69 S. 90 n. 23: N. 255, l. V, 255.

— S. 91: **31.** Meteorologie ms. Berlin Fol. 39 (Ahlw. 5873).

§ 73 S. 98 zu Abhari s. auch Ahlwardt IV, 498.

— S. 99 Z. 17 Wenrich citirt Assemani, Bibl. Or. II, 269, wo aber kein arab. ms. des Vat. angegeben ist; Renan l. c. erwähnt

nur das Pariser syrische. — n. 2 اختصار فلسفة des Aristoteles (Wenrich p. 283); Comm. des ibn Hischam (gest. 1359/60) ms. Florenz 207 (Wenr. p. 284).

§ 84 S. 108 Z. 10 v. u. welches, l. bei. — Z 19 synonymen, l. homon.

— S. 109 Ein Commentar [nicht Uebersetzung, wie Ahlwardt 5123] zu den Abhandlungen (*Rasa'il*) des Philosophen Zenon, welche schon „die Christen" erklärt haben, von al-Farabi in ms. Berlin Peterm. II, 578 f. 119—23.

II. Mathematik, ZDMG. Bd. L.):

§ 90 S. 167 Z. 8 v. u. lies Schifa.

Das. l. Z. lies 1446[3].

— S. 168 Heitham, Erklärung der Anfänge auch ms. Algier 1446.

§ 91 S. 171 Z. 2: „Paris 5645 u. 5646" zu streichen, irrthümlich für Berlin (S. 170, wo Ahlw. 5645 Anf. def.). —

Ebenso § 92 Paris 6016, 6017 zu streichen.

§ 92 Optik, Heiberg, Euclidis opera t. VII, Optica etc. u. recensio Theonis, Leipz. 1895, Proleg. p. XXXII; nach p. L dürfte unsere Katoptrik von Theon compilirt sein; bei den Arabern ist keine Spur (nullum vestigium) davon zu finden.

§ 93 Z. 4 v. u. l. Paris 2467.

§ 94 S. 172 Z. 20: 2458[b] l. [a]. — N. 5 Z. 21 ms. Berlin auch Fol. 258. — Das. n. 8 Z. 1 l. Khaffa.

§ 98 S. 176 n. 4 Z. 1 l. mutawâzija.

§ 99 S. 177 n. 7 Z. 2 l. Amal.

§ 102 S. 180 n. 1 Z. 3 l. awwal.

§ 108 S. 189 Z. 12 v. u. l. Asrar.

§ 109 S. 190 n. 4 Ende, ms. Petersb. ist 191[3]. — Z. 10 v. u. Paris 1171. — Z. 5 v. u. l. Sirius.

§ 114 S. 207 Z. 4 l. Ahlwardt 5657.

§ 116 S. 210 Z. 19 l. Uri 992.

§ 118 S. 212 Z. 6 l. und 234.

III. (Medicin, Virchow's Archiv, Bd. 124):

Im Allgemeinen gehört hierher: Doctor Costomidès, „Études sur les écrits inédits des anciens médecins grecs," in der „Revue des Études grecques 1889 p. 343 ff., 1890 p. 143 ff., 1891 p. 97, 1892 p. 61 ff., diese Abhandlung behandelt griechische mss. in den Bibliotheken.

§ 6 S. 123 Z. 13 v. u. Gregorius zu streichen, beruht auf einer Verwechselung mit ibn al-Koff, s. mein Pol. Lit. S. 55; Titel bei Oseibia nach Müller, Lesarten S. 60: *Teisir al-Mau'sul* (nicht bei H. Kh. II, 486). Den Comm. zu Galen in ms. Paris 1097 (Slane 2848) hat Wenrich p. 242 als Gregorius, p. 270 als Tajjib (aus Oseibia) und Gregorius ohne Verweisung; Leclerc I, 488 giebt das ms. P. als von Tajjib und II, 149 unter Gregorius die Comm. ohne Quelle, wahrscheinlich nach Wüstenfeld § 240 n. 7!

— — Z. 6 v. u.: Badhi, l. Radhi.

(S. 123) Z. 3 v. u. Siwasi [d. h. aus Sebaste in Kappadocien, s. Nicoll p. 333 n. 1; H. Kh. V, 111; VII, 1187 n. 666; dieser schrieb 1437, wonach Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Aerzte, S. 150 n. 252 zu berichtigen; er fehlt bei Leclerc; der Vater hiess wohl *Mukbil*; vgl. v. Hammer, Lit. VII, 528 n. 8117], Abd Allah etc., dessen arab. Schrift im hebr. ms. Vat. 365 [2], verfasste 1316 sein عمدة الفحول, s. H. Kh. IV, 437 (VII, 825). Wüstenfeld, l. c. S. 250 identificirt ihn ohne genügenden Grund mit dem Verf. des تذكرة النصير in demselben ms. Vat.: abu 'l-Ma'arif Muhammed etc., s. H. Kh. VII, 1004 n. 1020, der ebenfalls bei Leclerc fehlt. — Ahlwardt V, 498 n. 6226 zählt 9 Commentatoren auf, darunter 8, 9 ohne Datum; allein 8 Jusuf ist der Schüler des Maimonides (gest. 1226); der Comm., ein Auszug aus Galen, ist in hebr. Schriftcharacter erhalten, von mir als ms. Fischl 41 B (Hebr. Bibliogr. XI, 119 und Sonderabdr. des Catalogs) beschrieben, wo jetzt zu finden, mir unbekannt. — N. 9, ohne Zweifel nach H. Kh. IV, 43 (VII, 1024 n. 860; Ahmed . . . علوان) ist aber identisch mit Nadjd-al-Din etc. (H. Kh. VII, 1186 n. 6946), d. i. der von mir genannte ibn al-Minfakh (gest. 1254) (Slane 2841). — Vielleicht komme ich noch dazu meine genaueren Notizen über die arabischen Commentatoren des Hippokrates und Galen zusammenzustellen.

— Z. 3 v. u. Sidjzi, bei Wenrich p. 298: Tahir b. Ali al-Schadjari; s. Oseibia II, 23; H. Kh. VII, 1234 n. 8664; Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Aerzte S. 85 n. 146 = S. 161 n. 300; s. ms. Par. 1022 u. suppl. arab. 998 *bis*; Leclerc Hist. II, 316 = I, 478. Hammer, Lit. VII, 496.

8 S. 127 Z. 18 Wenrich p. 256 macht Muhammed b. Musa zweimal zum Uebersetzer.

§ 9 S. 129 n. 11, identisch mit تركيب الانسان im karschun. ms. Bodl. 111 [2]? (Pusey p. 563.) Vgl. S. 287 n. 35.

§ 10 S. 130 Z. 5 „hinzu“ l. folgen.

— S. 131 n. 15, war vielleicht früher in ms. Berlin (hebr.) Oct. 399, s. meinen Catalog (unter der Presse) N. 218 S. 66.

— S. 132 n. 16; Chr. Harder, Die pseudo-hippokrat. Schrift (Hebdomada), im Rhein. Mus. 1893 (und Sonderabdruck), kennt diese Nachweisungen nicht.

— S. 134 n. 21, über ms. Berlin (hebr.) Qu. 751 s. ZDMG. XLVII, 371 und meinen Catalog (wie oben) N. 253.

— 25 (?) „Conseil à son fils“, Paris Slane 3039 [7] ist wohl nicht die وصية (n. 14, S. 130), oder II, 8 der Apophthegmata von Honein (Oseib. I, 29; Journ. As. 1856, VIII, 182).

§ 11 S. 136 d: Zusammensetzung — der Heilmittel? vgl. Galen S. 291 n. 53 oder des Menschen? s. oben zu S. 129 n. 11.

§ 15 S. 279, Ende Z. 2: 2863 lies 2860; Z. 3 (2059) l. 2859.

— S. 281 n. 9 Glossen (تعاليق) von David (Da'ud) b. Salomo dem Karaiten, genannt abu 'l-Fadhl Sadid al-Din ibn abi 'l-Bajjan (1161—1236); s. die Quellen in Hebr. Bibliogr. XIII, 61; vgl. XV, 129; s. unten S. 383.

§ 18 S. 456 n. 79, s. Hebr. Uebersetz. S. 893 A. 257. — Das. n. 81 lies § 15.

— S. 457 n. 85 de medic. exp., Ed. Chartier X, 561—70.

§ 20 S. 461 n. 96. Aus علاج المساكين finden sich medicinische فوائد in ms. Paris 1082 Slane 3029 [2].

§ 21 S. 464 n. 121 l. ליבמודים.

§ 22 S. 468 Z. 5 l. von n. **60**.

— (Ende) — Die Worte des Ali b. Abbas über Honein lauten in ms. Sprenger 1886: واما المحدثون ... غير من ايرن وضع كتابًا ذكر فيه ... على القارى كثير من المواقى التى شرحها ... لا سيما من لم ينتظر فى ترجمة حنين واشباهه; latein. (Bl. 2, 2 Col. 1 oben) Modernorum etc. Aron namque volumen edidit in quo et morborum medelas persequitur etc. etc. simulque interpretatio eius rudis et cruda quasdam perobscuras adducit sententias, ad quarum propositum fert ostensionis maximeque Johannis interpretationem aliorumque.

§ 23 S. 469 Z. 21 l. nombreuses.

— S. 472 n. 47, falsch *T*aounia bei Berthelot, Hist. III, 159.

— S. 474 Z. 8 l. 4[e].

— 30 S. 483. B. VI, IV. ms. Brit. Mus. Access. 785.

§ 31 S. 484 Z. 12 Caesar, s. Hebr. Uebersetz. S. 1048 u. 46.

§ 34 S. 486 Demokrit, s. Philosophie § 29, 30.

— S. 487 Z. 5 طبايع الحيوان bei Ja'akubi S. 139, s. ZDMG. XLI, 419.

Einige Manuscripte sind unten im Verzeichniss nachgetragen.

Index

der Namen und einiger Titel etc.[1])

Abbreviaturen:

A. = Anmerkung.
abh. = Abhandlung.
B. = Buch.
bb. bearbeitet.
c. = commentirt.
comm. = Commentar.
corr. = corrigirt (Uebersetz.).
cpd. = Compendium (Auszug etc).
dess. = desselben Autors.
E. = Einleitung, s. weiter unten.
gr. = griechisch.
hebr. = hebräisch.
lat. = lateinisch.
syr. = syrisch.
üb. = übersetzt.
Ueb. = Uebersetzung; wo keine Sprache angegeben ist, wird ins Arabische verstanden.
Wenr. = Wenrich.

Die im Texte weggelassenen, aber in Wenrich's Index (dessen Seitenzahl unmittelbar nach dem Schlagworte in arab. Ziffern in Parenthese angegeben ist) vorkommenden Namen sind hier in Klammern aufgenommen; * bedeutet die bei Wenrich fehlenden.

Die griechischen Autoren sind fett gedruckt, die eigentlichen Uebersetzer gesperrt, mit Angabe der Zeit; wo diese fehlt, ist das 9. Jahrhundert anzunehmen.

Abu und ibn bilden kein Schlagwort. Für die Assimilation des Artikels *as*, *ar* etc. ist hier durchweg *al* gesetzt, letzteres bei Namen, die von Stämmen, Orten u. dergl. abgeleitet sind, weggelassen.

Die Angabe der Schriften geschieht meist in der Reihenfolge der Kapitel des Fihrist; also zuerst („E."), dann Philosophie (Centralbl. für Bibl., Beiheft V u. XII), dann Mathematik, mit Anhang Alchemie, nach §§ fortlaufend bis 140, wovon die hochstehenden Ziffern (bei Galen n. = Zahl der Schriften) Theile eines § bedeuten; zuletzt Medicin („m") mit besonderen §§ 1—34 (in Virchow's Archiv f. Pathol., Bd. 124).

Diakritische Zeichen sind hauptsächlich in den Schlagwörtern durchgeführt.

---

1) Dieser allgemeine Index über alle Theile der Preisschrift, welcher die Resultate langjähriger Forschungen zusammenfasst, und dessen Schwierigkeit keiner Auseinandersetzung bedarf, ist nach meiner Anordnung von einer befreundeten Collegin, Frl. Adeline Goldberg, sorgfältig ausgeführt. — Bei der Uebersetzung und Correctur der ganzen Preisschrift leistete mir eine andere, Frl. Ida Zucker, wesentliche Hilfe, wofür ich hier beiden den gebührenden Dank abstatte. Berlin, Ende Juli 1896.

---

1) أبرش eigentlich „Schecke", gesprenkelter, heisst auch der übersetzer Sallam (s. d.), ferner: der Astrolog Ali ibn abi 'l-Ridjal „fil. Abreschi" (Cat. l. h. Bodl., p. 734, 1360); Khalaf b. Jusuf (od. Junus) etc. aus Santarem, genannt ibn al-„Abrasch", heisst ein spanischer dichter und rechtsgelehrter bei Hammer VI, 499 n. 6045 mit dem Todesjahr 432 (1040); H. Kh. III, 242 n. 5160 hat falsch أبرص, aber richtig 532 (1137/8); s. Casiri I, 95[b] n. 6; vgl. Abraham *Abraza* bei Assemani, Bibl. Or. III, 440.

1) Die verschiedenen Anonymi sind hier, mit Ausnahme von Medicin, nur nach den griechischen Autoren getrennt.

gaben über synopsen der platonischen dialoge von *Galen*; üb. *Plato*, timäus, oder corr. d. Ueb. ibn al-Bitrik's 34 [2–4]; abh. über das, was man vor *Plato* lesen soll 35.

üb. syr. (u. cpd.) *Aristoteles*, hermeneutik 45; syllogismus (u. corr. *Theodorus'* Ueb. davon) 46 S. 41; demonstration (z. theil) 47; *Alexander*, comm. zu physik Tr. II. 52 S. 51; corr. Batrik's Ueb. von de coelo et mundo, vf. fragen über dieses werk 53 S. 55 u. 56; üb. syr. de generatione et corr. 54; de anima 56 S. 60; metaphysik u. *Alexander*'s comm. 59 S. 67 u. 69; (?) *Porphyr*'s comm. zur ethik 60 S. 69; problemata 62 [2]; c. physiognomik 64 S. 81; [üb. (?) pseudo-*Galen*?] de incantatione 66 S. 85; c. od. corr. dess. von den kometen 67 [17]; üb. pseudo-*Aristot.*, *istamatis* etc. 68 [21]; üb. *Alexander*, vom sehen und über den unterschied zwischen hyle u. gattung 72 [2. 17]; vorfragen zu *Porphyr*'s isagoge 73 [1]; üb. *Artemidorus*, oneirokritik 80.

üb. *Euklid*, optik 92; *Archimedes*, kugel u. cylinder 95; üb. nicht *Eutocius*, comm. zu *Archimedes*, kugel u. cylinder 110 [1]; üb. *Ptolemäus*, quadripartitum 116; auszug (aus *Ptolemäus*, über die kometen?) 123 [22]; üb. *Autolykos*, bewegte sphäre 125; *Theodosius*, sphaerica 130.

üb. (syr. mit Zusätzen) *Hippokrates*, schwur m 3; dess. aphorismen (u. vorrede dazu?); fragen u. antworten zu den aphorismen 4; üb. *Hippokrates*, prognostica 7; dess. regimen acutorum mit comm. *Galen's*; cpd. von *Galen's* comm. zu regim. acut.; *Hippokrates*, vom bruche (arab. u. syr.), epidemie und comm. *Galen*'s 8; vf. e. B. über *Hippokrates*, temperamente oder comm. dazu (vielleicht aus *Galen*'s gekürzt?); apotheke des arztes; B. der gewässer; natur des menschen (mit *Galen*'s comm.); embryone; zeichen des todes mit comm.; *περὶ ἑβδομάδων* (?); von der achtmonat-geburt (eine lese?); B. der nahrung (?); de testiculorum hernia 10 [12. 15–19].

summarien aus dem B. *Galen*'s über die echten und unechten werke des *Hippokrates*; früchte (lesen) in fragen und antworten aus *Hippokrates* und *Galen*; aphorismen aus schriften des *Hippokrates*; B. des urins aus *Hippokrates* u. *Galen*; zusammensetzung [von heilmitteln?) und über entstehung der kinder aus *Hippokrates* u. *Galen* 11[a–d] u. § 13.

üb. *Galen*, n. 1—9, 10? 11—15 (§ 15); n. 21? 26. 28? 29, 32, 35, 36? 37, 38, 40? 41, 43—49, 50—53, 56, 59, 60, 62 (§ 16); n. 64 (syr.?), 68, 69—70? 71 (§ 17); 85, 86 (§ 18); n. 99, 106—108 (§ 20); — revidirt oder corr. verschied. übersetzungen von n. 17, 24, 25, 27, 32, 34, 42; — noten u. notizen zu n. 53[b], 64, 65, 82, 105, 106, 108.

vf. catalog der werke *Galen*'s (unter verschied. titeln angeführt); über die zahl der schriften desselben; über die reihenfolge des lesens der schriften; verzeichniss der schriften, die im

Verzeichniss der angeführten arabischen Handschriften.[1])

Das nachfolgende Verzeichniss umfasst Uebersetzungen, Commentare, Bearbeitungen jeder Art von griechischen Autoren, sowie Schriften der Araber, welche darauf Bezug haben, nach der alphabetischen Reihenfolge der öffentlichen Bibliotheken (Bodleiana, Brit. Mus. und Vatican nach dieser Bezeichnung eingereiht), oder der Privatbesitzer. Die Nummern sind nach einem Cataloge geordnet, durch | getrennt; die darauf folgende Ziffer in Parenthese bedeutet einen neueren Catalog; darauf folgt unmittelbar, oder nach mehreren an derselben Stelle behandelten Codd. die Seitenzahl von: Einleitung (E.), Philosophie und Medicin (m); für die zuletzt gedruckte Mathematik musste es bei den im ersten Entwurf angegebenen Paragraphen bleiben (nur zu einigen längeren ist die Seitenzahl hinzugefügt). Die Stelle für übergangene Handschriften ist in Klammer gesetzt. — Berlin ist nach den alten Sammlungen geordnet, da Ahlwardt's Catalog zuerst gar nicht vorlag, dessen N. für Mathematik u. Medicin in Parenthese nachgetragen worden; es sind mitunter mehrere Nummern, weil sein Catalog nach Stücken geordnet ist. Auch für Paris stand der Catalog von Slane noch bis kurz vor Beendigung der ganzen Arbeit nur unvollständig zu Gebote, so dass Register und Concordanz nicht zur Aushilfe herangezogen werden konnten. Die Zurechtstellung dieser beiden Gruppen hat unverhältnissmässige Zeit und Mühe gekostet; doch sollte hier ein bequemes Inventar der betr. Litteratur geboten werden. Einzelne Druckfehler in den Zahlen sind hier stillschweigend berichtigt, hoffentlich nicht durch neue ersetzt.

Algier: 1446 § 90 S. 167, 168, § 130.

Berlin, Orient., *Fol.*: **39** (5914) § 109 | **256** (5918) § 90 S. 170 | **258** (5646 § 91, 5647 § $125^{1,2}$, 5648, 5649, 5650, § 130, 5651 [§ 138], 5652 § 101, 5922 § 90 S. 168 u. § 107, 5923 § 90 S. 167, 5924 § 88, 5925 § 90 S. 168, 5926 § 90 S. 170, 5927 § 87, 5928 § 90 S. 170, 5929 § 93, 5931 § 111^b, 5932 § 125, 5933 § 130, 5934 § 95, 5935 § 98, 99, 5936 § 99 S. 177, 6014 § 94^8, 6017 § 92).

Orient. *Qu.*: **102** (5926) § 90 S. 170 | **466** (5915) § 109 | **559** (5646—52, 5929, 5931, 5934, 5936, 6017 §§ wie in ms. Or. Fol. 39) | **618** (5192) s. Index, Abd Allah S. 374 | **657** (5913) § 109.

Orient. *Oct.*: **104** (6232) 63, m 460, 479 | **197** (5914) § 109 | **198** (5915) § 109 | **217** (. . ?) E. 29, § 21 | **273** (5654) § 114 | **274** (5657) § 114.

---

1) Auch dieses Verzeichniss verdanke ich der unermüdlichen Hilfe Frl. Ad. Goldberg's.

Glaser: **134** (6228) [m 131 n. 15a] | **135** (5603) [80].

Landberg: **132** (5653) § 114 S. 206 | **291** (6204) Ber. S. 367 zu § 30 | **311** (6222) [m 124] | **368** (5122) [68] | **493** (5656) § 114 S. 207 | **656** (5997) § 90 S. 167 | **700** (5919) und **789** (5920) [§ 90 S. 170].

Petermann: **9** (syr. n. 88) 70 | **66** (5908) 140 S. 359 | **671** (5645, 5649, 5930, 6016) § 91, 130², 111, 92 | **676** (5893) § 137 S. 353.

Pet. II: **310** (5919) [§ 90 S. 170] | **466** (5338), Ber. S. 367 zu § 56 | **521** (6234, 6233) m 278 | **578** (5031, 5123) Ber. zu § 37, 80 | **737**(?) E. 29 § 22.

Sprenger: **943** (5603) [80] | **1838** (5655) § 114 S. 205 | **1839** (5874) § 118 | **1840** (5875) § 116 S. 210—11 | **1936** (5912) § 109.

Wetzstein I: **87** (5060) E. 29, Phil. 54, 59, 61, 65, 94, 95.

Wetzstein II: **226** (5369) Ber. § 64ᵇ | **1155** (5916) § 109 | **1182** (6221, 6227, 6229) m 124 | **1184** (6230) m 280 | **1209** (4193) § 90 | **1751** (5551) [80ᵃ].

Ms. hebr., *Qu.*: **751** (Steinschneider 253) Ber. zu m 134 S. 369 | *Oct.*: 399 (St. n. 218) daselbst zu S. 131.

Bodleiana, Uri: **429** 15 | **499** 54, 61, 65 | **515** 87, 88 | **530** m 124 | **567** m 134, 283 | **573** m 482 | **611** m 132 | **615** ² m 287 | **641, 644** m 134 | **875** §§ 91, 101, 125*bis*, 130 | **877** § 107 | **885** § 103 | **888** § 114 | **893** ⁵ m 132 | **895** §§ 91, 94, 125 | **906** § 111ᵇ, 125 | **908** § 90 S. 168, §§ 106 u. 125 | **910** § 114 | **913** §§ 103, 104 | **920** § 114 | **931** § 118 | **940** § 114 **943** § 103 | **946** § 108 | **955** § 132 | **960** §§ 98, 125 | **980** § 130 | **987** und **988** § 104 | **992** (so) § 116 | **1008** § 109 | **1015** § 119 | **1172** und **1173** § 115.

Karschuni: **75** 23 | **111** Ber. S. 369 § 9 | Persisch: **1422** ¹⁶· ²³ 92, 19 | Türkisch: **14** 81 | Hebr. **400** 95.

Nicoll: (christ 55) 108 | **191** m 124 | **275** ⁷ § 123 ²² | **280** § 90 S. 170 | **281** § 89 | **284** § 109 | **295** § 130 | **332** 109 **333** m 282.

Marsch: **37** m 479.

Bologna: n. ? m 482.

British Museum: 389, 390 und **391** § 114 S. 205 | **392** § 114 S. 207 | **403** 55 | **415** § 118 | **416** § 106 | **423** 61, 82 | **424** § 140 S. 359 | **425** 23, 68 | **426** 30, §§ 117, 136 | **431** 6 § 26 **437** 64 | **442** m 283 | **443** m 279 | **444** m 278 | **615** m 283 | **848** 25 | **864** m 134 | **871** oben S. 412 | **874** s. unten 1348 | **975** § 102, 103 | **983** m 120 | **989** m 132 | **992** und **1000** [§ 140 S. 364] | **1236** § 99 | **1336** § 107 | **1338** § 114 S. 205 **1346** § 125 u. 130 | **1348** 90 u. § 137 S. 353 (wo falsch 874) | **1355** m 283 | **1356** m 278 | **1517** (so) 88.

Access. (Catal. 1894: Supplem.): **721** [*Plato malfutsât*, 29 zu § 37 u. Erweiterung von *Porphyr*, isagoge zu 98] | **751**

Die Sprache des Josippon[1].

Von

Siegmund Fraenkel.

In seiner kürzlich erschienenen Abhandlung: „Zur Kritik des Gorionides“ (Nachr. von der Kön. Ges. der Wissensch. zu Göttingen 1895 S. 391 ff.) äussert sich K. Trieber über die Sprache des echten Josippon, der Autor schreibe „in biblischem Stile und in reinem Hebräisch“. Zum Theil trifft diese Bemerkung zu. In der That wimmelt das Buch von biblischen Phrasen. Wo es nur irgend möglich war, hat der Verfasser mit den Worten der Bibel selbst gesprochen. Es folge hier eine kleine Auswahl seiner Reminiscenzen aus Capitel 20 bis 25.

מחה תמחה את זכר יהודה (Cap. 20, $33^{b}{}_{2}$) Exod. 17, 14. כצאן לטבח יובל (Cap. 20, $33^{b}{}_{2}$) Jes. 34, 2. כלב האריה אשר לא ימס (Cap. 20, $35^{b}{}_{1}$) 2. Sam. 16, 7. מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו (Cap. 20, $34^{b}{}_{2}$) Esth. 7, 5. מדבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו (Cap. 20, $35^{b}{}_{1}$) Psalm. 47, 4. על כן מצאוני את כל הרעות האלה (Cap. 20, $36^{a}{}_{2}$) Deut. 17, 1. הלך כדרך כל הארץ (Cap. 20, $37^{b}{}_{2}$) Gen. 39, 1. בכל מדינה ומדינה ובכל עם ועם (Cap. 20, $37^{b}{}_{2}$) Esth. 3, 12. מלאו לבו (Cap. 24, $41^{a}{}_{1}$) Esth. 7, 5. הכלב המת הזה (Cap. 24, $41^{a}{}_{1}$) 2. Sam. 9, 8.

Dass der Autor aber weit davon entfernt ist, eine „rein biblische“ Sprache zu reden, hat bereits Zunz, Gottesdienstliche Vorträge I, 148, Anm. c und d, klar gelegt, indem er bei ihm eine grosse Anzahl spätrabbinischer Ausdrücke und Wendungen nachweist.

Hier mögen einige weitere folgen:

ביותר נפל בהרהור „er wurde noch nachdenklicher“, Cap. 30, $47^{a}{}_{1}$, und so öfter ביותר; לאין שיעור „ohne Maass“ Cap. 23, $40^{a}{}_{2}$; ובסבת זה החולי מתה לבסוף Cap. 135, $51^{a}{}_{2}$; אכזריות (öfters) u. a. m.

Fällt schon diese merkwürdige Mischung biblischer Sprache mit späteren Wendungen auf, so noch mehr ein Anderes.

---

1) Ich citire nach Capiteln der Vulgat. und nach Seiten und Columnen der Edit. princ., die mir aus der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau durch Herrn Dr. Brann mit Erlaubniss des Curatoriums gütigst geliehen wurde.

Unser Autor hat eine gewisse Vorliebe für allerlei seltenere Eigenthümlichkeiten der Bibelsprache. So schreibt er על כן נתהפכה בידי את האגן „deshalb wurde in meiner Hand die Schüssel umgewendet" Cap. 30, 46b2 paenult.; ebenso וידחפו את רגלי הנער Cap. 30, 46b2, 12 v. u. (Vgl. Jos. Bell. I, 82.) Gewiss kennt das alte Testament diesen Gebrauch, aber schon in den spätern Büchern ist er verschwunden, vollends natürlich in der Mišnâh und ähnlichen Werken.

Noch seltsamer aber berührt die Verwendung hebräischer Wörter in Bedeutungen, die sie weder im A. T. noch im späteren jüdischen Schriftthume, noch überhaupt bei einem anderen Autor haben.

Klagel. 1, 15 wird das Verbum סלה so gebraucht, dass man darin den Begriff des „Niederwerfens" finden kann. (Das Targum fasst es als „sammeln", Raši als „treten", die Neueren als „verachten".) Dies Verbum ist nun bei unserem Autor, der viel mit Schlachten zu thun hat, an einer grossen Zahl von Stellen in der Bedeutung „niederstrecken" gebraucht, activisch und passivisch. Es wird nützlich sein, sie hier zum Theil einzeln anzuführen, weil sich in ihnen auch gleich andere Stileigenthümlichkeiten zeigen.

וסלה מהם פגרים רבים מתים Cap. 20, 34b1; ורבים סלה מהמונם Cap. 20, 35a2; וסלה בתוכה אנשים אלף איש Cap. 21, 36b1. Ebenso passivisch: וסולו בקרב ההוא גוי' מן היונים הרבה מאוד (גוי' ist zu גויות zu ergänzen); וסולו בקרב ההוא רומיים לאין מספר Cap. 23, 38a1; ורבים סולו מאנשי לטירו Cap. 31, 47b2; וסולו ביום ההוא בקרב מעם מקדון ל' אלף Cap. 20, 36 1; ובתחלת המלחמה סולו ארצה אלפים גויות Cap. 25, 41b1.

Von diesem Gebrauche ist im späteren Schriftthume keine Spur.

In ziemlich derselben Weise verwendet er ein anderes hebräisches Verbum. יצע bedeutet im A. T. stets „ausbreiten" (vom Lager). Unser Autor gebraucht es mit Vorliebe vom „Hinstrecken" der Feinde. קכ' אלף גבורי מקדון הציע במלחמה Cap. 21, 35b2; הוצעו במלחמה ההיא מ' אלף גויות Cap. 23, 39b2 u. ö. Kein Schriftsteller kennt sonst diesen Gebrauch.

סגר, das im A. T. nur „verschliessen" heisst (von der Thür u. ä.) braucht unser Autor seltsamer Weise vom Beendigen des Lebens. לסגור את יומו „sein Leben zu beschliessen" Cap. 25, 41b1; סגרה יומה „sie beschloss ihr Leben" Cap. 35, 51b1.

Nicht ganz so merkwürdig ist die Redensart חתם יומו „er beschloss sein Leben" Cap. 27, 44a1, da wenigstens חתם im späteren Schriftthume eine gewisse allgemeine Bedeutung gewonnen hat (vgl. Levy, Nhbr. Wb. s. v.). Dagegen ist סגר in dieser Verbindung sonst unerhört.

חזה kommt im A. T. nur als „Bruststück" (des Thieres) vor, unser Autor schreibt: ויך את חזהו בשני אגרופים „er schlug seine Brust mit beiden Fäusten" Cap. 30, 46b2.

אזר, im A. T. nur „umgürten", verwendet der Verfasser in

folgender Verbindung: ויאזור את שררת אחיו „er trat die Herrschaft seines Bruders an“.

Alle solche Wendungen und Gebrauchsweisen — sie lassen sich noch vermehren — kennt *nur* unser Autor.

Nun aber das Seltsamste. Josippon verwendet für den Genitiv theils den althebräischen Status constructus, theils führt er ihn durch das spätere של der Mišnâh ein. Man vgl. die folgende Stelle, die zugleich ein Beispiel für die Schwerfälligkeit sein kann, die er nicht selten im Stile zeigt: וישא את הדם אל הרפא של המלך „er trug das Blut zum Arzte des Königs“ Cap. 30, 46ᵇ 2.

Dieses של ist nun, wie auch die Alten erkannten, aus אשר ל entstanden. Nun braucht das A. T. אשר ל nicht selten zur Umschreibung des Possessivpronomens oder zur Bezeichnung einer Angehörigkeit bei Eigennamen. Dagegen ist es völlig unerhört und von keinem hebräisch schreibenden Autor je versucht worden, diese Construction beliebig auch bei anderen Genitiven, etwa des Stoffes, oder dergleichen, zu verwenden. Nun schreibt aber unser Autor גפן אשר לזהב „einen goldenen Weinstock“ Cap. 37, 54ᵃ 1, גן אשר לזהב „einen goldenen Garten“ ib. (Jos. Ant. XIV, 35 *εἴτε ἄμπελος εἴτε κῆπος.*) Die Construction והגפן אשר לזהב kehrt bei der Beschreibung des herodianischen Tempels Cap. 55, 78ᵃ 1 wieder. Nicht ganz so seltsam aber wunderlich genug sind Constructionen ואת מקל אשר לתמר Cap. 33, 48ᵇ 2 (kurz vorher ואת מקלות התמרים). (Jos. Ant. XIII, 372 *θύρσους ἐκ φοινίκων.*)

Hier nun hat sich der Autor verrathen. Ist schon die früher aufgewiesene seltsame Mischung verschiedener Stilformen verdächtig, so zeigt diese eine Seltsamkeit, dass wir es mit einem Fälscher zu thun haben, der ganz bewusst und klüglich möglichst archaistisch zu reden versuchte, um nicht erkannt zu werden. Dass er aber in diesem Bestreben so weit ging, Constructionen zu versuchen, die sprachlich unmöglich sind, entlarvt ihn. Er wusste wohl, dass die Mišnâhform של aus אשר ל entstanden ist und so schien es ihm angemessen, gelegentlich diese ältere Construction anzubringen. Aber es ging ihm wie allen Genossen, die falsche Anwendung verräth ihn. Nun verstehen wir Alles. Der Autor versucht hebräisch zu schreiben. Da aber sein Stoff mit dem Sprachschatze des A. T. vielfach nicht dargestellt werden kann, so muss er natürlich häufig zu späteren Wendungen greifen, wie sie von Zunz (u. a. O.) und oben nachgewiesen wurden.

Auf solche Weise werden uns auch die eigenthümlichen Bilder und Metaphern, die sich zu Dutzenden in dem Buche finden, begreiflich. Vgl. ויטבע את עצמו בתוך עמק המלחמה Cap. 24, 40ᵃ 1 (vgl. dagegen 2. Sam. 11, 15) „er versenkte sich in das dichteste Kriegsgewühl“: מלחמות צמחו בביתה „die Kriege wuchsen in ihrem Hause“ Cap. 35, 51ᵇ 2. וילחם הבחור בלבו ובקרבו יותר מן המלחמה אשר נלחם על העיר „und der Jüngling kämpfte in seinem Herzen und Inneren einen grösseren Kampf, als um die Stadt“ Cap. 27, 43ᵃ 1.

כאשר יפיל הקוצר את אלומותיו ואת עמרי קצירו Cap. 20, 35^{a} 1 (Er fällte die Feinde) „wie der Schnitter seine Garben — und nun mit charakteristischer *Häufung* des Bildes — und die Garben seines Schnittes fällt". (Hier mag auch noch die Redensart ולא אעזב בו אבן על אבן „ich werde keinen Stein auf dem andern lassen" Cap. 25, 41^{a} 1 (Reminiscenz an Matth. 24, 2 (!)) angemerkt werden.)

Diese Beispiele werden genügen.

Mit dem Nachweise, dass der Josippon das Werk eines Fälschers ist, der es durch möglichst alterthümliche und seltsame Wendungen zu drapiren versuchte, ist wohl zugleich das Urtheil über die Ansicht Triebers gesprochen, der sein Buch als historische Quelle zu verwerthen denkt. Sollte hierüber jemand noch im Zweifel sein, so wird es nicht schwer sein zu zeigen, dass alles Wesentliche darin aus den Apokryphen (1. und 2. Makkab.) und Josephus zusammengestoppelt ist. So ziemlich das Einzige, was der Verfasser hinzufügt, sind einige Reden an Stellen, wo Josephus objectiven Bericht giebt.

Eingehendere Mittheilungen über die späteren Bearbeitungen des Josippon seien einem weiteren Artikel vorbehalten. Nur eine Bemerkung sei noch gestattet. Rappoport hat bereits vermuthet, dass das Vaterland des Buches Italien sei. Da allerlei — nicht wenige — Zeichen verrathen, dass der Verfasser des Griechischen kundig war, so wird sich jetzt wohl genauer Unteritalien als seine Heimath feststellen lassen; hier war ja, wie wir aus Ascoli's Sammlung jüdischer Grabinschriften wissen, das Griechische noch in späterer Zeit die Sprache auch der Juden. Hier konnte also etwa ein Arzt seine Apokryphen und seinen Josephus lesen und excerpiren. Dass es ein *Arzt* gewesen, möchte ich aus der oben S. 420 mitgetheilten Bemerkung schliessen, da Josephus (Bell. I, 82 Ant. XIII, 314) nichts davon berichtet, dass das Blut dem Arzte gezeigt werden soll. —

Sein Buch hat jedenfalls Generationen eine angenehme Lectüre gewährt.

Aber nun, wo ernsthaft der Versuch gemacht wurde, sein Werk als historische Quelle zu verwerthen, war es nöthig, es nach Zunz nochmals näher zu betrachten und seinen wahren Charakter zu untersuchen. Zunz hat vornehmlich aus sachlichen Momenten geschlossen, dass der Josippon zu den pseudepigraphischen Litteraturerzeugnissen gehöre. Da in den vorstehenden Ausführungen dasselbe auch von sprachlichen Gesichtspunkten aus erwiesen worden ist, so darf wohl ein weiterer Versuch, dem Josippon ein früheres Zeitalter anzuweisen, nicht mehr erwartet werden.

Nachschrift: Auf das Sachliche ist im Vorangegangenen absichtlich gar nicht Bezug genommen. Doch sei eine Bemerkung gestattet. Trieber schliesst (a. a. O. S. 402 oben) auf die Vorzüglichkeit der Quelle, die dem Verf. des Josippon vorgelegen

u. A. auch daraus, dass er als Namen der Jos. Ant. XIV, 394 aufgeführten römischen Befehlshaber בינטידיאוס וסילון פרדליוס nennt. Das Cognomen des *Σίλων* sei nämlich Pompaedius gewesen und das sei פרדליוס. Da nun Josephus von diesem Cognomen keine Spur habe, so müsse unser Autor es eben aus einer anderen vorzüglichen Quelle geschöpft haben. Nun ist aber schon die Aenderung von פרדליוס zu פונפידיוס durchaus nicht bequem. Wieviel aber auf die Verlässlichkeit unseres Autors in diesem Betrachte überhaupt zu geben ist, mag man aus folgenden zwei Beispielen schliessen. Er giebt *Κιλίκων αὐλῶνα Πέλλαν* (Jos. Ant. XIII, 397) durch ואת קוליקוס ואת אולן ואת פילן wieder. *Φαλλίων* erscheint 54^{a} 1 als כופלות (l. כיפליון) d. i. *καὶ Φαλλίων*, Jos. Ant. XIV, 33.

Vedische Untersuchungen.

Von

Hermann Oldenberg.

1. vahni und Verwandtes.

W. Neisser hat vor einiger Zeit den Nachweis versucht,[1]) dass der Veda neben dem Worte *váhni* „Zugthier"[2]) ein nur dem Lautkörper nach mit jenem zusammentreffendes 2. *váhni* „erhaben", „erhebend", „huldigend, betend", kennt. Dieses ist nach N. mit *óhate, vāghát, εὔχομαι, ὄχα, ἔξοχος* verwandt; mit ihm soll das überwiegend als Schlussbestandtheil von Compositen erhaltene *vāhas* sowie *vāhiṣṭha* zusammengehören. Mir scheint, dass diese Aufstellungen neben ihrer Bedeutung für die Exegese einer ansehnlichen Anzahl von Vedastellen ein principielles, die Methode der vedischen Wortforschung berührendes Interesse besitzen, so dass eine erneute Discussion der Frage nicht überflüssig sein wird.

Zunächst ein Blick auf die Lautverhältnisse. Bei *váhni* deutet das *h* vor folgendem *n* auf die Aspirata der Palatalreihe, während uns *vāghát* in das Gebiet der Velaren führt. Ebenso spricht bei *vāhiṣṭha* das avestische *vāziṣta*[3]), bei *vāhas* die Vergleichung des vedischen *ṛtásya vāhasā* mit avestischem *aṣavāzaṅh*[4]) sehr entschieden für die Auffassung des Wurzelauslautes als Palatalis, also für die Verbindung mit *vah* „fahren" und gegen diejenige mit *vāghát*. Ich erörtere nicht die Wege, auf welchen diese Folgerung

1) Bezzenberger's Beiträge XVIII, 301 fg.

2) So nach Neisser, der S. 303 (vgl. 315, 316) behauptet, dass *váhni* nicht wie *vóḷhar* jedes Wesen, welches *vahati*, sondern eben nur das Zugthier bedeute. Ich halte die von ihm versuchte Begründung nicht für zureichend. „An so festgewordenen Ausdrücken ist nichts zu deuteln" (303) — aber dass *váhni* gerade in dieser Umgrenzung fest geworden sei, können wir nicht *a priori* wissen, und wenn wir z. B. Savitar als *váhniḥ* II, 38, 1, die Aśvin als *váhnī* VII, 73, 4; VIII, 8, 12, die Viśve devās als *váhnayaḥ* I, 3, 9 (vgl. I, 44, 13) finden, scheint mir eine starke Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, dass sie so als Fahrende genannt worden sind.

3) Wenn dies, wie auch Neisser annimmt, in der That mit vedischem *vāhiṣṭha* zusammengehört.

4) Siehe Geldner Bezz. Beitr. XIV, 11; anders Bartholomae ebendas. XVII, 340.

vermieden werde könnte; sie scheinen mir nicht eben leicht gangbar. So viel wird gewiss sein, dass mindestens eine starke Präsumtion zu Gunsten der eben bezeichneten etymologischen Auffassung durch die Lautverhältnisse begründet wird.

Da nun weiter die Existenz und der nicht seltene vedische Gebrauch eines Wortes *váhni*, das von *vah* „fahren" abgeleitet ist und „Zugthier" oder Aehnliches bedeutet, feststeht, so begründet dies weiter, insonderheit auch in Anbetracht der verhältnissmässig geringen Häufigkeit der Nominalbildungen auf *-ni*, eine neue, mit jener ersten sich gegenseitig verstärkende Präsumtion: so lange nicht die allerstärkste Unwahrscheinlichkeit dem entgegentritt, werden wir *váhni* überall, wo es erscheint, in jener Bedeutung oder einer ihr verwandten zu verstehen haben. Ebenso wird für *vähiṣṭha*, das einige Mal als Epitheton von *rátha* gebraucht wird, einmal auch als Epitheton von *síndhu* in einem Zusammenhang, der nach Neisser's (S. 321) ausdrücklichem Zugeständniss auf den Sinn von *vah* „vehere" führt, die Präsumtion entstehen, dass es in der betreffenden Bedeutung überall aufgefasst werden muss, so lange diese Auffassung nicht durch sehr ernste Argumente erschüttert werden kann.

Prüfen wir nun die in Frage kommenden Argumente. Wir beginnen mit *váhni*.

Sehr treffend zeigt N. (S. 301 fg.), dass an den Stellen, an welchen *váhni* als Epitheton Agnis steht, der Zusammenhang die Gleichwerthigkeit mit *havyaváh* durchaus unwahrscheinlich macht. Der letztere Ausdruck hält den Terminus *hótar* im Ganzen von sich fern; *váhni* verbindet sich gern mit demselben. So gehören *havyaváh* und *váhni* verschiedenen Gedankenkreisen an, und das letztere Wort kann schwerlich, wie man geglaubt hatte, heissen „Darbringer von Gaben an die Götter".

Bis hierher kann ich nur ganz mit Neisser gehen. Aber nun divergiren die Wege. Neisser fährt nach der Feststellung des eben erwähnten Resultates fort: „Hieraus folgt sofort, dass *váhni* als Epitheton Agnis von *vah* „vehere" überhaupt nicht abzuleiten ist, denn eine andere Bedeutung als „Darbringer des Opfers" wäre auf Grund dieser Etymologie schlechterdings für *váhnir Agníḥ* nicht zu gewinnen."

Wirklich nicht? Wie mannichfaltig sind doch mit dem Bilde des vedischen Agni die Vorstellungen jener Sphäre, als deren Signatur das Verbum *vah* gelten kann, verknüpft![1] Der schnelle Gott wird mit einem Ross verglichen; er wird selbst als Ross benannt[2]; er hat Rosse, mit denen er einherfährt; er hat einen Wagen, auf dem er fährt; er ist also *rathí* oder *rathirá*. Seine besondere Specialität aber ist die Götter zu fahren: bald ist er dabei als ihr

1) Siehe z. B. die Materialien bei Bergaigne I, 143 fg.

2) Diese Vorstellung geht bis zu fetischistischer Verkörperung des Gottes in einem Ross; s. meine „Religion des Veda" S. 77 fg.

Wagenlenker gedacht, der sie auf seinem leichtgehenden Wagen zum Opfer der Menschen fährt (Ṛv. I, 13, 4),[1]) bald wird er als göttliches Zugross vorgestellt (III, 27, 14): in der Regel heisst es — an sehr zahlreichen Stellen — kurzweg: Agni, fahre die Götter herbei (*ā́ vaha*).[2]) Die prosaischen Ritualsprüche, welche die priesterlichen Auffassungen über die Vorgänge des Opfers unabhängig von der Subjectivität des einzelnen Ṛshi und von den Zufälligkeiten der poetischen Bildersprache so zu sagen in canonischer Authenticität ausdrücken, stimmen ganz zu dem eben Beigebrachten und verstärken dessen Gewicht. Das Ritual kennt einen eigenen, das Opfer einleitenden Vorgang, das *devatānām āvāhanam*, bei dem Agni veranlasst wird, die Götter zum Opfer herbeizufahren. So heisst es beim Voll- und Neumondsopfer:[3]) „Den Agni, o Agni, fahre herbei (*ā́ vaha*). Den Soma fahre herbei. Den Agni fahre herbei ... den Indra fahre herbei ... die buttertrinkenden Götter fahre herbei. Den Agni fahre herbei zum Hotardienst. Deine eigene Majestät fahre herbei. Fahre sie herbei, Jātavedas; mit schöner Verehrung verehre sie (*suyajā yaja*).“ Und bald nach diesem *āvāhana* folgt im Opferritual der Pravara, die Weihung des menschlichen Hotar zu seinem Amt in Parallelität mit Agni dem göttlichen Hotar: „Gott Agni, der göttliche Hotar, möge die Götter verehren (*yakṣat*), der weise, kundige, wie beim Opfer des Manu, des Bharata, des N. N., des N. N. [der Vorfahren des gegenwärtigen Opferers], des Brahman: und er möge sie herbeifahren (*ā vakṣat*)“[4]). Die beiden angeführten Ritualsprüche zeigen die zwei Functionen Agnis, die Götter herzufahren (*ā vah*) und ihnen als Hotar den Verehrungsspruch zu sprechen (*yaj*), in enger Verbindung. Diese Verbindung kehrt auch sonst wieder. In der bekannten, an Agni gerichteten Nividformel, die z. B. im Aitareya Brāhmaṇa II, 34 besprochen wird, heisst es: „Der Gott fahre die Götter her (*ā vakṣat*). Es verehre (*yakṣat*) Agni der Gott die Götter.“ Im Ṛv. steht in Anrufungen an Agni häufig *ā́ vakṣi* und *yákṣi* neben einander. Wenn wir mit der Erinnerung an diese stehende Verbindung der Verben *vah* und *yaj*, der Vorstellungen von Agni als dem die Götter herfahrenden Fuhrmann und als dem sie mit dem Verehrungsspruch anredenden Hotar, den Vers Ṛv. IV, 1, 4 lesen, wo Agni *yájiṣṭho váhnitamaḥ* heisst, so werden wir

1) Neisser (S. 302) übersieht diesen Zug nicht, aber er hält ihn befremdender Weise für zu wenig bedeutend im Gesammtbilde des Gottes, als dass er für die Erklärung von *váhni* verwendet werden könnte. — Ueber die religionsgeschichtliche Bedeutung der Doppeltheit in Agnis Bewegung, insofern er bald das Opfer zu den Göttern, bald die Götter zum Opfer bringt, vergl. „Religion des Veda“ S. 347.

2) Bergaigne I, 71 giebt nur wenige von den sehr zahlreichen Stellen. Man sehe Grassmann's Materialien unter *ā vaha*.

3) Hillebrandt, Altind. Neu- und Vollmondsopfer 84. Vgl. auch Schwab, Altind. Thieropfer 84.

4) Kātyāyana III, 2, 7. 12; Hillebrandt 88 fg.

uns kaum getrieben fühlen, dies *váhni* von dem zu *vah* „*vehere*" gehörigen *váhni* mit Gewalt loszureissen. Hier — und wir glauben auf Grund des eben Ausgeführten hinzufügen zu dürfen, überall wo *váhni* als Epitheton Agnis steht — passt das Wort auf das Beste zu dem grossen Vorstellungskreis von Agni als fahrendem, speciell die Götter zum Opfer fahrendem Wesen. Eine besondere Bemerkung bedarf nur noch die mehrfach von Agni und anderen Wesen gebrauchte Wendung *váhnir āsā́*: wir werden dieselbe zusammen mit der ihr ähnlichen *váhnir ukthaíḥ* weiter unten in Verbindung mit *ukthávāhas* und ähnlichen Ausdrücken besprechen und weisen hier nur auf die Verbindung dieses *váhnir āsā́* mit *yakṣi* VI, 16, 9, mit *yájasva* VI, 11, 2 und mit *rayím ā́ vaha* VII, 16, 9 hin (Subject ist stets Agni): man sieht wie wir auch hier durchaus zu den oben besprochenen Vorstellungskreisen zurückgeführt werden.

Von Agni dem *váhni* wenden wir uns zu dem zweiten Gott, welcher nach oder neben jenem am häufigsten als *váhni* benannt wird, zu Soma. Nach Neisser müssten die Stellen, an welchen Soma *váhni* heisst, in zwei Gruppen getheilt, man kann sagen auseinandergerissen werden. Bei den einen erkennt N. das von dem Verbum „fahren" abgeleitete *váhni* an; bei den andern verweigert er dies Anerkenntniss.[1]) „Zugthier" soll *váhni* bedeuten, wenn von Soma gesagt wird *mímāti váhnir étaśaḥ* IX, 64, 19, und wenn es in Bezug auf die Zubereitung des heiligen Trankes heisst *ubhé dhúrau práti váhnim yunakta, ubhé dhúrau váhnir āpíbdamānaḥ* etc. X, 101, 10. 11. Wenn aber von demselben Soma, der dort als ein in die Deichsel gespanntes Zugross vorgestellt ist, mit demselben Wort *váhni* gesagt wird *pró syá váhniḥ pathyā̀bhir asyān* IX, 89, 1 oder *abhí váhnir ámartyaḥ saptá paśyati vā́vahiḥ* IX, 9, 6 oder *dáśa svásāro . . . ájanti váhnim sádanāny ácha* IX, 91, 1, so soll *váhni* hier „erhaben" bedeuten. Weshalb nur? Ich meine, die hier behauptete Unterscheidung würde selbst dann ganz unwahrscheinlich bleiben, wenn auch nicht zufälliger Weise an allen diesen Stellen specielle Momente vorlägen, die auf den Vorstellungskreis von Pferd und Wagen hinführen oder sich besonders gut mit demselben vereinigen.[2])

---

1) Siehe seine Stellenübersicht S. 314 A. 1.

2) In IX, 89, 1 mache ich auf das Verbum *asyān* aufmerksam; man vergleiche V, 53, 7; IX, 80, 3; 81, 2 (*átyo ná vóḷhā*: ganz wie wenn es *váhnir ná* hiesse); 101, 2; 106, 12 und die Worte *raghuṣyád, havanasyád*. In IX, 9, 6 beachte man das *vā́vahiḥ*: oder soll auch dies Wort von *vah* „vehere" losgerissen werden? Es ist bezeichnend, dass N. (318) Gewicht auf das *ámartyaḥ* dieser Stelle als Beweis dafür legt, dass Soma *váhniḥ* genannt werde, wo er als Herrscher, als ehrfurchtgebietend erscheint: dass er aber das *vā́vahiḥ* überhaupt nicht erwähnt. In IX, 91, 1 führt das *ajanti* deutlich auf die Vorstellung des zum Lauf angetriebenen Rosses, vgl. V, 30, 14; VI, 2, 8 und die auf Rosse oder Aehnliches hinzielende Wendung *hinvānó ajyate* IX, 76, 2; 105, 2. Hier (in IX, 91, 1) erkennt denn auch N. (318) wenigstens eine Anspielung auf die Bedeutung „Zugross" an; seine Behauptung aber, dass *váhni*

Ebenso wenn Soma *váhnir mṛjyámānaḥ* IX, 20, 6 genannt wird, wenn es in Bezug auf ihn heisst *śumbhánti váhnim* IX, 96, 17: schon Grassmann bemerkt über die Stellen, an welchen *mṛj* von Soma gebraucht wird: „häufig wird dabei der Soma mit einem Ross verglichen", und auch *śubh* steht gern von der ziervollen Erscheinung des edlen, wohlgepflegten Rosses.[1]) Werden wir also Stellen wie diese von denen, an welchen zugestandenermassen das von Soma gebrauchte *váhni* „Ross" heisst, losreissen? Mir scheint, insonderheit wenn wir zu den speciellen Anhaltspunkten, welche die erwähnten Stellen bieten, die allbekannte allgemeine Neigung der Ṛshis zur Vergleichung des Soma mit einem Ross[2]) hinzunehmen, dass hier kein Zweifel bleiben kann: die sämmtlichen Belege für den Soma-*váhni* bilden eine Gruppe, und in ihnen allen heisst *váhni* „Zugross".

So sehen wir das Gebiet, auf welchem Neisser's 2. *váhni* sein Dasein beweisen soll, sich schrittweise verengern.

Wie Agni und Soma, so heissen auch andere Götter *váhni*, bald einzeln, bald ihre Gesammtheit. Von der ganzen Götterschaar spricht I, 44, 13 *śrudhí śrutkarṇa váhnibhir devaír agne sayā́vabhiḥ, ā́ sīdantu barhíṣi mitró aryamā́* etc.: die bekannte und häufige Vorstellung der mit Agni gemeinsam zum Opfer fahrenden Götter. Wie aber das Wort *váhni* z. B. in Bezug auf Indra gemeint ist, möge Atharvav. XII, 2, 47 zeigen: *imám índraṃ váhnim páprim anvā́rabhadhvam sá vo nírvakṣad duritā́d avadyā́t.* Der Gott ist, sei es als Ross, sei es als Wagenlenker gedacht und führt über alle Bedrängniss hinweg; das *nírvakṣat* lässt über die Sphäre, in welcher sich die Vorstellungen bewegen, keinen Zweifel. Nach dieser Stelle ist Vāj. Saṃh. XXXV, 13 zu beurtheilen: *anaḍvā́ham anvā́rabhāmahe . . . sá na índra iva devébhyo váhniḥ saṃtáraṇo bhava.* Derselbe Gedanke liegt auch Ṛv. VI, 22, 7 vor: *sá no vakṣad animānáḥ suváhmā índro víśvāny áti durgáhāṇi*: was an jenen Stellen *váhniḥ* war, ist hier *suváhmā*; das Verbum *vakṣat* aber giebt dem Vorstellungskreis die deutliche Signatur.

Mit den eben angeführten Stellen schliesst sich die folgende zusammen, die gleichfalls den Ausdruck *váhni* in Bezug auf das Hinüberbringen über Gefahren oder Widrigkeiten braucht: sie führt uns zu der Verwendung von *váhni* für menschliche, priesterliche Wesen: *prajā́m ṛtásya pípratah prá yád bháranta váhnayaḥ víprā ṛtásya vā́hasā* VIII, 6, 2. Wie in der angeführten Atharvanstelle der *váhniḥ pápriḥ*, so sind hier die *váhnayaḥ pípratah* deutlich als fahrend gedacht, wozu auch das *prá bháranta* auf das

hier noch etwas anderes bedeuten müsse, da *sádanāny ácha* sonst unverständlich sein würde: was soll das ‚treiben das Zugross zum Sitze'?" — kann ich nicht als stichhaltig anerkennen.

1) Vgl. I, 130, 6; IX, 62, 6; 94, 1.

2) Bergaigne I, 222 fg.

Beste passt[1]); die Priester fahren die Frommen über Ungemach hinüber zum Heil[2]); das Gespann[3]) aber ist das des Ṛta, *ṛtásya vā́haḥ* — wir werden darunter concret Opfer, Gebet und den ganzen damit verbundenen priesterlichen Zauber verstehen dürfen. So führen die Ādityas die Beter über Ungemach hinüber (*parṣatha*, ganz wie an den von uns besprochenen Stellen), als die Wagenlenker des Wagens des Ṛta, *ṛtásya rathyaḥ* VIII, 83, 3, und überhaupt ist die Vorstellung vom Wagen des Ṛta, den Lenkern dieses Wagens oder den in diesem Wagen Fahrenden, der Anschirrung des Ṛta[4]) und dgl. überaus häufig; auch das Schiff des Ṛta wird in ähnlichem Sinne erwähnt.

Auf die so reichhaltigen vedischen Materialien für die Vorstellung des Opfers als Wagen, gelegentlich auch — was für uns ähnlichen Werth hat — als eines von den Opferern bestiegenen Schiffes[5]), genügt es hier mit einem Worte hinzuweisen. Nach all dem dürfen wir uns dessen gewiss fühlen, streng innerhalb des vedischen Vorstellungskreises zu verharren, wenn wir VIII, 6, 2 die *váhnayaḥ* als die den geistlichen Wagen, sei es lenkenden, sei es wie Rosse ziehenden Priester verstehen.[6]) Der hier begegnende Ausdruck *vā́has* aber veranlasst uns dazu — wie auch Neisser gethan hat — in die Erörterung von *váhni* diejenige dieses Wortes hineinzuziehen.[7]) Wie VIII, 6, 2 *váhni* und *vā́has* neben einander stehen, so ist dies auch VIII, 12, 13. 15[8]) der Fall: *yáṃ víprā ukthávāhasaḥ abhipramandúr āyávaḥ . . . abhí váhnaya ūtáye ánūṣata práśastaye.* Ueberdies lässt, wie längst bemerkt worden ist, die evidente Zusammengehörigkeit der Wendung *váhnir ukthaíḥ* (I, 184, 1: III, 20, 1) mit dem Compositum *ukthávāhas* keinen Zweifel an der nahen Beziehung, die zwischen *váhni* und *vā́has* obwaltet. *vā́has* liegt überwiegend als zweites Glied von Compositis vor: so in den nahezu synonymen *bráhmavāhas, gírvāhas, stómavāhas, ukthávāhas, yajñávāhas*; wir können uns auf Grund des eben besprochenen *ṛtásya vā́hasā* und des avestischen *aṣavā-*

1) Siehe V, 59, 4; 60. 1; vgl. auch I, 178, 3; VIII, 2, 35.

2) Vgl. II, 27, 16 *áśvīva tā́ñ áti yeṣaṃ ráthena* u. Aehnliches öfter.

3) „Gespann" sage ich lieber als „Wagen", mit Rücksicht auf die Ausführungen Bergaigne's II, 278, A. 1.

4) An den Wagen des Ṛta werden die Priester als Zugrosse gespannt I, 84, 16, vgl. Aufrecht, Hymnen des Ṛigveda II², p. XLIV.

5) Siehe Bergaigne II, 259 fg. Auch die Brāhmaṇalitteratur ist an hierher gehörigen Aeusserungen sehr reich.

6) Weitere Stellen, an welchen die Priester — sei es die mythischen Vorfahren im Anfang der Dinge, sei es die gegenwärtigen — als *váhni* bezeichnet werden, sind nicht selten. Ich begnüge mich Taitt. Br. I, 8, 2, 5 hervorzuheben: dort wird der Agnīdh als *váhni* mit einem *anaḍvā́h*, ebenfalls einem *váhni* parallelisirt: also deutlich die Vorstellung des Wagenfahrens. Vgl. zu dieser Vorstellung in ihrer Anwendung auf die Priester auch Bergaigne I, 147.

7) Bei derselben befinde ich mich ganz im Einklang mit Bergaigne II, 286—288.

8) Man beachte, dass die Verse VIII, 12, 13—15 einen Tṛca bilden.

zaih auch ein **ṛtávāhas* als hinzukommend denken. Neisser (S. 303) sucht diese Worte von dem Verbum *vah* „vehere" durch die Betrachtung loszulösen, dass man nicht sagen könne: *uktham (brahma, giram, stomam) vahati vipro devān acha.* Mir scheint, er hat die Wege, auf denen der Begriff von *vah* dazu gelangen kann, sich mit *ukthá* etc. zu verbinden, nicht vollständig genug erwogen. Es braucht sich nicht darum zu handeln, dass der Priester das Loblied zu den Göttern fährt, sondern die Vorstellung kann auch die sein — und unsere vorerwähnten Darlegungen deuten darauf hin, dass sie es in der That ist — dass das Loblied als mystischer Wagen oder als Gespann den Priester zu Erfolg und Gewinn hinfährt, oder dass der Priester es dem Gott als Gespann ausrüstet, der Gott mit diesem Gespann zum Opfer fährt.[1]) Die Gruppe der in Rede stehenden Composita wird in der That ebensowohl von den menschlichen Frommen, wie von den Göttern gebraucht. Was jene anlangt, so giebt die besprochene Stelle VIII, 6, 2 den nöthigen Anhalt dafür, den Sinn der betreffenden Worte näher auszumalen; betreffs aber der Verwendung von *yajñávāhas* etc. für die Götter ist es wohl kein Zufall, dass in den Belegstellen besonders häufig die Vorstellung des Herkommens der Götter zum Opfer und dgl. vorherrscht. So werden IV, 47, 4 Vāyu und Indra *yajñavāhasā* genannt: das ganze Lied ist voll von der Bitte um Herkommen der beiden Götter zum Somatrank: in dem in Frage kommenden vierten Verse selbst heisst es: *yā́ vāṃ sánti . . . niyútaḥ . . . asmé tā́ḥ . . ní yachatam.*[2]) VI, 59, 10 werden Indra und Agni *ukthavāhasā* genannt: in demselben Verse ruft der Dichter ihnen zu: *ā́ gatam asyá sómasya pītáye.*[3]) I, 139, 6 heisst Indra *girvāhaḥ*: die Worte, die diesen Ausdruck umgeben, sind *gīrbhíḥ . . . stávamāna ā́ gahi*; sie schliessen sich mit dem *girvāhaḥ* eng zusammen: die Gebete sind dein Gespann: hier werden sie dir gebracht: so komm denn zu den Betern. I, 61, 4 heisst Indra gleichfalls *gírvāhas*: der Sänger sagt zu ihm: ich setze für dich einen

1) Ich führe hier noch einen besonders deutlichen Beleg für die letztbezeichnete Anschauung an: VII, 24, 5 *eṣá stómo mahá ugrā́ya vā́he dhurī̀vā́tyo ná vājáyann adhāyi.* Dass das *vā́he* hier in der Anschauung des Dichters so viel ist wie *vóḷhave*, giebt Neisser 322 selbst zu. Dies soll aber zugleich andererseits auf der Umdeutung einer vorvedischen Ausdrucksweise beruhen, und ursprünglich soll gemeint gewesen sein „der Lobgesang ist Indra als *vā́has* (in Neisser's Sinn, d. h. als sacrificale Recitation) dargebracht". Ich kann darin nur ein durch nichts gerechtfertigtes Construiren in die Luft hinein finden, wo sich in der That der einfache, harmlose Sachverhalt von selbst aufdrängt.

2) Aehnlich VIII, 4, 2, nur wird hier nicht dem Gott, sondern den Priestern der Besitz des mystischen *vā́has* beigelegt, das sie benutzen, um den Gott damit zu sich kommen zu lassen: *Káṇvāsas tvā bráhmabhi stómavāhasa índra yachanty ā́ gahi.*

3) Wie auch das Wort *váhni* leicht sich mit dem Dativ *sómapītaye* in denselben Zusammenhang fügt; I, 14, 6; 48, 11. 12.

stóma und *gíraḥ* in Bewegung, wie der Zimmermann einen Wagen. IV, 44, 1 heisst der Wagen der Aśvin — *yáḥ sūryā́m váhati* — *gírvāhas*; wir werden etwa übersetzen dürfen: „von den Gebeten gezogen“; der Dichter ruft diesen Wagen zu sich. VI, 24, 6, wo Indra *girvāhaḥ* genannt wird, steht daneben *vājáyantaḥ* „zu eiliger Fahrt (den Indra) anfeuernd“ und ein Gleichniss von wettfahrenden Rossen. — Wir werden mit den besprochenen Compositen noch *vipravāhas* auf eine Linie stellen dürfen: hier sind es die Priester in eigener Person, die als das Gespann des Gottes gedacht sind. Das Wort erscheint V, 74, 7 als Anrede an die Aśvin in einem Zusammenhang, in welchem die Vorstellung des Herbeikommens dieser Götter auf ihrem Wagen herrschend ist. — Etwas seitab von allen diesen Compositis, weil ohne Beziehung auf die Vorstellungssphäre von Opfer und Gebet, steht *sindhuvāhas*, welches V, 75, 2 als Epitheton der Aśvin erscheint. Es ist aber kein Zweifel, dass es im Einklang mit unserer Interpretation der übrigen zu übersetzen ist, „den Strom als Gespann habend“, wie VIII, 26, 18. 19 beweist. Es bleibt von den Compositen mit *vā́has* noch *nṛvā́has* übrig,[1]) nicht wie die bisher besprochenen ein Bahuvrīhi, sondern ein Tatpuruṣa und demgemäss auch in der Accentuation von jenen abweichend; es bedeutet „des Mannes (resp. der Männer) Gespann“[2]); so bestätigt auch dies Wort die Deutung, die wir dem *vā́has* in den übrigen Verbindungen gegeben haben. Wenden wir uns endlich von dieser Erörterung der Composita zu den bisher noch nicht besprochenen Belegen des unzusammengesetzten *vā́has*, so liefern die Yajurveden einen solchen, der unsere Auffassungen so direct wie möglich bestätigt: *ā́ prá yātu parāvátaḥ agnír ukthéna vā́hasā*, Taitt. Saṃh. I, 5, 11, 1 = Vāj. Saṃh. XXVI, 8. Die ṛgvedischen Stellen aber, wenn sie auch für sich allein kein Resultat ergeben würden, fügen sich doch dem anderweitig gewonnenen Resultat auf das leichteste. So lautet das zweite Hemistich von X, 29, 3: *kád vā́ho arvā́g*[3]) *úpa mā manīṣā́, ā́ tvā śakyām upamáṃ rā́dho ánnaiḥ* „Was für ein Gespann (für Indra) hierher zu mir ist das Gebet? Möchte ich dich zu reichster Gabe vermögen durch (Opfer-)speisen.“ III, 53, 3 vereinigen sich Hotar und Adhvaryu zu gemeinsamem Vortrag: *índrāya vā́haḥ kṛṇavāva júṣṭam* „wir wollen dem Indra

1) Wir gehen nicht näher auf das schwierige *mṛktávāhas* V, 18, 2 ein, bei dem so viel jedenfalls klar ist — worauf es eben uns ankommt — dass *vā́has* zu *vah* „vehere“ gezogen werden muss; vgl. SBE. XLVIII 406; Macdonell J. R. As. Soc. 1893, 463. Aus der jüngeren vedischen Literatur erwähnen wir noch *pacatavā́has*, Epitheton der Viśve devās in einer Nivid bei Śāṅkhāyana Śraut. VIII, 21, 1: wie sonst die Gebete sind es hier die gekochten Opfergaben, die als *vā́has* der Götter gedacht sind.

2) So ganz unzweifelhaft I, 6, 2; schwierig ist VIII, 25, 23, wo vielleicht *nṛvā́hasām* zu lesen ist.

3) Wie hier *vā́ho arvā́k* steht, wird *arvā́k* bekanntlich gern mit dem Verbum *vah* verbunden.

ein ihm gefälliges Gespann bereiten" — die Loblitanei, die den Gott zum Opfer der Menschen führt.[1]) Aehnlich III, 30, 20 *índrāya vā́haḥ Kuśikā́so akran.* Es bleibt endlich III, 11, 7: *abhí práyāṃsi vā́hasā dāśvā́n aśnoti mártyaḥ kṣáyam pāvakáśociṣaḥ.* Ich möchte — freilich nur als Vermuthung — mit Rücksicht auf den stehenden Character der Verbindungen *abhí práyaḥ, abhí práyāṃsi* vorschlagen zu übersetzen: „durch das Gespann zu den Genüssen hin erreicht der Verehrung bringende Sterbliche die Wohnung des Gottes mit der läuternden Flamme" — das „Gespann zu den Genüssen hin"[2]) ist der Cultus, der die Götter zu den vom Menschen dargebotenen Genüssen herzieht. — Wir müssen hier noch in Anknüpfung an das oben besprochene *ukthávāhas* einen Blick auf die, wie bereits bemerkt, offenbar damit zusammengehörige Wendung *váhnir ukthaíḥ* (I, 184, 1; III, 20, 1) werfen. Bedeutet jenes Compositum „der Litanei als eines Gespanns sich bedienend," so wird diese Wendung heissen „mit den (als Gespann gedachten) Litaneien (die Götter) fahrend" — sei es unter der Vorstellung des Zugpferdes oder unter der des Wagenlenkers. Aehnlich ist dann natürlich über das oft wiederholte *váhnir āsā́* zu urtheilen. Mit drei Stellen, an welchen der Ausdruck von Agni gebraucht wird, haben wir uns schon oben S. 426 beschäftigt; von demselben Gott heisst es X, 115, 3 *āsā́ váhnim ná*; auf ihn oder wohl eher den Priester bezieht sich I, 76, 4. Wenn Agni *váhni* ist, so ist er es als Hotar (Neisser 301), also mit seinem Munde (*āsā́*). Es bleibt die schwierige Stelle I, 129, 5 (vgl. Neisser 323); handelt es sich dort um Indra als zu uns (*no ácha*) fahrend „mit dem Munde" d. h. mit dem durch den Mund der Priester zugerüsteten Gespann der Preislieder?

Als Anhang an diese Besprechung von *vā́has, stómavāhas, sindhuvāhas* etc. müssen wir hier einige Bemerkungen über das gleichfalls schon von Neisser in diese Untersuchung hineingezogene

---

1) Neisser (S. 304) führt für seine Auffassung von *vā́has* als mit *εὔχομαι* verwandt die Autorität von Yāskas (Nir. IV, 16) Erklärung dieser Stelle ins Feld. Ich kann die Art wie er Y. benutzt nicht für zulässig halten. Y. soll das *vā́has* als ein *stotra* (Lob) erklären, „das den Gott herbeiführe oder die Somabereitung ihm ankündige." Die erstere Alternative wird dann als aus der Etymologie geschlossen bei Seite gethan: „wir werden uns daher an den zweiten durch etymologische Erwägungen nicht beeinflussten Theil der Glosse halten: *vāhas* ist ein *stotram* das dem Gotte die Somabereitung ankündigt." In der That giebt Y. gar nicht zwei durch ein „oder" verbundene Erklärungen. Er sagt: *abhivahanastutim adhiṣavaṇapravādām stutim manyante.* — Ich bemerke noch, dass in den Versen die auf III, 53, 3 folgen, beständig von dem Fahren des Indra, von seinem Hin- und Herfahren zwischen seinem Hause und der menschlichen Opferstätte die Rede ist.

2) Man bemerke dass die Verbindungen *abhí práyaḥ, abhí práyāṃsi* wie hier mit *vā́haḥ* so anderwärts überaus häufig mit *vahanti vahantu voḷhām vakṣat vakṣan āvaha* verbunden werden: I, 118, 4; 134, 1; 135, 4; IV, 46, 3; VI, 16, 44; 63, 7; VIII, 6, 42; 32, 29; 74, 14. Vergleichbar ist auch I, 119, 1; VIII, 60, 4.

vā́hiṣṭha hinzufügen, das, entsprechend dem Ausdrucke *stómavāhas*, fast an der Hälfte der Belegstellen als Epitheton von *stóma*, einmal, entsprechend dem *sindhuvāhas*, als Epitheton von *síndhu* erscheint. Auch dies Wort will Neisser von *vah* „vehere" loslösen und die Stellen, an denen ihm der Begriff des Fahrens doch allzu deutlich zukommt, auf alte, den Vedadichtern selbst zuzuschreibende Umdeutung eines von ihnen nicht mehr verstandenen Wortes zurückführen. Sehen wir, wie sich die ṛgvedischen Materialien verhalten. Zweimal finden wir *vā́hiṣṭha* als Epitheton eines göttlichen Wagens; beidemal handelt es sich um das Heranfahren der Götter (VII, 37, 1; VIII, 26, 4). Einmal ist von der Sindhu als dem Gefährt der Aśvin die Rede und an *vā́hiṣṭhā* schliesst sich das Verbum *vahethe* an (VIII, 26, 18. 19). Es folgen drei Stellen, an denen sich *vā́hiṣṭha* auf *stóma* bezieht. Die eine von diesen (VIII, 26, 16) gehört demselben Tṛca an[1]) wie die zuletzt erwähnte Stelle; beidemal verläuft der Pāda genau in demselben Geleise (*vā́hiṣṭhā vāṃ nadī́nām — vā́hiṣṭho vāṃ hávānām*). Sollen wir da zu Auskunftsmitteln der gezwungensten Art greifen, um das einzig Natürliche, die Gleichwerthigkeit von *vā́hiṣṭha* an beiden Stellen nicht gelten lassen zu müssen? Wenn im ganzen Tenor und der Umgebung von V. 16 noch irgend etwas sich fände, das die Deutung erschwert: in der That aber handelt es sich dort durchaus eben um die Vorstellung, dass die Aśvin auf ihrer Fahrt zu dem Opferer kommen sollen: so preist man ihnen denn das eigene Loblied als bestes Gespann oder Gefährt an. Ebenso ist auch in VIII, 5, 18, wo gleichfalls der an die Aśvin gerichtete *stómo vā́hiṣṭhaḥ* gerühmt wird, der Zusammenhang eben der: hier und dort rufen euch die Menschen; kommt zu uns; unser *stóma* sei euch der *vā́hiṣṭhaḥ*. Ueber die Deutung des mit dieser Stelle fast gleichlautenden Verses VI, 45, 30, des letzten Beleges für die Verbindung von *stóma* mit *vā́hiṣṭha*, ist damit natürlich gleichfalls entschieden, wie auch über die einzige noch übrige ṛgvedische Stelle, an welcher *vā́hiṣṭha* erscheint — eine Stelle, die selbst in keiner Richtung etwas ergiebt, aber natürlich nach den Parallelstellen beurtheilt werden muss: V, 25, 7 *yád vā́hiṣṭhaṃ tád agnáye bṛhád arca:* „singe dem Agni ein gewaltiges (Lied), welches ihm das beste Gefährt (zu unserem Opfer) sein möge." Ich meine, dass sich so die sämmtlichen Belege des Wortes dermaassen ungezwungen aneinander reihen, dass sie die von selbst sich darbietende Annahme einer und derselben überall geltenden Bedeutung durchaus bestätigen; Unebenheiten, aus welchen die Geschichte hier vorgefallener uralter Missverständnisse und Umdeutungen herauszulesen wäre, bin ich in der That nicht im Stande aufzufinden.[2])

1) Ueber die Strophenzerlegung von VIII, 26 vgl. meine Hymnen des Ṛgveda I, S. 137.

2) Der Aufklärung bedarf noch der Unterschied von *vā́hiṣṭha* und *vahiṣṭha*. Es scheint kein Zufall zu sein, dass das letztere Wort — ebenso wie

Ich wünsche nicht, dass die vorstehenden Erörterungen als ein principieller Widerspruch gegen jeden Versuch, „Vorvedisches im Veda“ im Sinne Neissers (Bezz. Beitr. XVII, 244 ff.) zu entdecken, aufgefasst werden. Aber das glaube ich allerdings, dass bei Versuchen dieser Art die alleräusserste Vorsicht, ja das alleräusserste Misstrauen nothwendig ist. Die Ausblicke etwa auf den homerischen Wortschatz, den homerischen Sprachgebrauch und auf das, was es nach dem Ausweis der verwandten Sprachen von vedischen oder vorvedischen Worten gegeben haben könnte, dürfen sich nicht in den Vordergrund schieben gegenüber der Aufgabe, die Gedankenkreise des Veda in erster Linie aus sich selbst zu deuten, die Worte des Veda im Ganzen — Ausnahmen im Einzelnen zugegeben — nach ihrem vedischen Sinn, ohne die fortwährende Annahme vedisch-vorvedischer Doppelsinnigkeit und unverstandener Vorlagen zu erklären. Von den Räthseln, zu deren Lösung jene Auskunftsmittel aufgeboten werden, dürfte, je mehr unsere Vertrautheit mit den Wegen, den Seitenwegen und Abwegen, auf denen sich die Gedanken der vedischen Dichter zu bewegen pflegen, an Sicherheit gewinnt, ein immer grösserer Theil von selbst verschwinden.

2. **sūnára, sūnṛ́tā.**[1])

Die Worte *sūnára*, *sūnṛ́tā* (vgl. avest. *hunara*, *hunaretāt*) sind in neuerer Zeit der Etymologie wie der Bedeutung nach sehr verschieden erklärt worden. Ein Theil der Forscher fasst sie als Composita auf. Entweder mit *nára*, *nṛ́*, so neben Andern Bergaigne, der Rel. véd. III, 295 *sūnṛ́tā* als „Reichthum an männlichen Kindern“ und dann mit Verallgemeinerung als „un don précieux quelconque“, Quarante hymnes 58 A. 12 als „vigueur de la jeunesse“ erklärte. Oder man denkt an *ṛtá*, indem *sūnṛ́ta* „true, good“ dem *ánṛta* als Gegensatz nachgebildet sein soll: so Max Müller SBE. XXXII, 446, der, wo das Wort als Benennung der Uṣas auftritt, die Aenderung *su-nṛtūs* in's Auge fasst. Weiterbildung von *su-* mittelst eines Suffixes nimmt Bartholomae Bezz. Beitr. XV, 24 an, der die Zerlegung in *sū* + *nara* für

váhīyāṃs — im Rv. stets von Pferden (nur IV, 14, 4 zugleich von Wagen und Pferden) steht, das erstere nie, sondern nur von Wagen resp. Preisliedern, dem Fluss. Diese Thatsache erschwert die Annahme, die sich sonst leicht darbieten würde, dass *váhiṣṭha* eine Art Superlativ zu *váhas* wäre (vgl. *bráhmiṣṭha* zu *brahmán*): denn *váhas* scheint, wie wir nach Bergaigne bemerkten, vielmehr „Gespann“ als „Wagen“ zu bedeuten.

1) Dieser Aufsatz war fertig niedergeschrieben als ich auf die im Wesentlichen zu demselben Resultat gelangende Erörterung von H. Oertel, Proceedings Amer. Or. Soc. 1891, p. XCV aufmerksam wurde. Mir scheint meine Darlegung durch dieselbe nicht vollkommen überflüssig geworden; ich glaube, dass Manches in derselben vollständiger in den ihm zukommenden Zusammenhang gestellt ist als bei Oertel. Für das Hauptresultat aber gehört diesem Gelehrten die Priorität.

verkehrt erklärt und einen Locativ **sūnar* zu Grunde liegen lässt; ähnlich ist die Ansicht von K. F. Johansson Bezz. Beitr. XVIII, 33 (er übersetzt *sūnara* „im Glanz [seiend]"). Jacobi KZ. XXXI, 316 nimmt ein Suffix *-nara* an und vergleicht *śikṣānará*, *viśvānara*, *vaiśvānará*.

Unsere Untersuchung wird davon ausgehen und darin ihren Schwerpunkt haben, die Bedeutung der in Frage stehenden Worte aus den Belegstellen, vor Allem des Ṛgveda, zu ermitteln; das gefundene Resultat wird dann auf seine etymologischen Consequenzen hin geprüft werden. Wir lassen zunächst *sūnára* bei Seite und beschäftigen uns allein mit *sūnṛ́tā*, *sūnṛ́tāvant*.

Ich spreche sofort aus, was mir das Entscheidende zu sein scheint: es muss meines Erachtens ein weitaus grösseres Gewicht, als es von Seiten der genannten Forscher geschehen ist, auf das Factum gelegt werden, dass an einer grossen Hauptmasse von Stellen *sūnṛ́tā* in dem Zusammenhang steht, dass von Gaben, welche die Beter erlangen oder zu erlangen wünschen, die Rede ist.

Der Geber ist sehr oft Indra. Seine *sūnṛ́tā* heisst Ṛv. I, 8, 8 *virapśī́ gómatī mahī́ pakvā́ śā́khā ná dāśúṣe.* Wenn er grosse und kleine Güter vertheilt, wenn seine beiden Arme von Gütern voll sind, hemmt (*ní yamate*) seine *sūnṛ́tā* nicht die Güterfülle VII, 37, 3. Aehnlich wird gesagt, dass es keinen Hemmer (*niyantā́*) *asya* (scil. *índrasya*) *śácīnām . . . sūnṛ́tānām* giebt; *nákir vaktā́ ná dād íti* VIII, 32, 15. Seine *sūnṛ́tā* ist eine *dhenú*; dem Opferer „*gā́m áśvam pipyúṣhī duhe*" VIII, 14, 3.[1]) Zu den Frommen sind als zu ihrer Heimstätte viele *sūnṛ́tāḥ* des Indra gegangen: und wie zur Verdeutlichung fügt der Dichter hinzu *pā́rthivā vásūni* X, 111, 10. Der somatrinkende Indra wird angerufen, seine Trunkesfreude *rā́dhasā sūnṛ́tāvatā*, *rāyā́ párīṇasā* zu beweisen VIII, 97, 6. Und man sagt zu ihm: *ūrdhvā́* (cf. I, 134, 1) *hí te divé-dive sahásrā sūnṛ́tā śatā́ jaritṛ́bhyo vimáṃhate* VIII, 45, 12.

Schon diese Stellen reichen hin es unwahrscheinlich zu machen, dass es sich bei der *sūnṛ́tā* des Gottes um seine Macht oder Herrlichkeit im Allgemeinen, um seine *jeune vigueur* als eine nur seinen eigenen Glanz erhöhende Qualität handelt: es muss vielmehr an eine Eigenschaft gedacht sein, welche speciell zu den vom Gott über die Opferer, die Priester, ausgeschütteten Gaben in Beziehung steht, sagen wir — vorläufig noch versuchsweise — „Freigebigkeit."

Ueberblicken wir auf diesen Vorschlag hin die übrigen Indra betreffenden Belege, so finden wir, dass die Stellen bei dieser Uebersetzung nicht nur einen ungezwungenen, sondern einen in Anbetracht der vedischen Denkweise besonders wahrscheinlichen Sinn erhalten. I, 51, 2 heisst es: *índram . . . jávanī sūnṛ́tāruhat.* Die Freigebigkeit, die Antreiberin (zu Gaben) ist in Indra's Geist empor-

1) Die Vorstellung des Gemolkenwerdens spielt auch sonst bei der *sūnṛ́tā* eine Rolle; Taitt. Saṃh. I, 6, 11, 2. 3 wird der *sūnṛ́tāyai dóhaḥ* besprochen.

gestiegen; in dem vorhergehenden Verse war der Gott *vásvo arṇaváḥ, bhujé mámhiṣṭhaḥ* genannt, und die folgenden Verse sind voll von dem Preise der Bethätigungen seiner Freigebigkeit und Güte. Zu dem *áruhat* vergleiche man eine auf Vāyu bezügliche Stelle I, 134, 1 *ūrdhvā́ te ánu sūnṛ́tā mánas tiṣṭhatu jānatī́*, und zu der Bezeichnung der *sūnṛ́tā* als *júvanī* VII, 67, 9, wo es von den *maghávan* heisst: *yé rāyā́ maghadéyam junánti* — eine Stelle die um so bestimmter als Parallele zu der unsrigen verwandt werden kann, als es dann weiter geht: *prá yé bándhum sūnṛ́tābhis tiránte gávyā pṛñcánto áśvyā maghā́ni.* — Weiter weisen wir auf III, 31, 21 hin, wo es von Indra, dem Kuhspender und Eröffner der Thore, heisst *prá sūnṛ́tā diśámāna ṛténa.* Zu demselben Gott sagt man I, 82, 1 *yadā́ naḥ sūnṛ́tāvataḥ kára ā́d artháyāsa ít.* Das heisst nicht, wie Grassmann übersetzt, „Wenn du uns reich an Sang gemacht, dann lasse dich erbitten auch.“ Ebenso wenig nach Ludwig: „dass du uns reich an Vortrefflichkeit machest, dass du dich erbitten lassest.[1])“ Sondern: „Wenn du uns (deiner) Freigebigkeit theilhaftig gemacht hast[2]), dann magst du thun was du (sonst) willst.[3])“ — Wir erwähnen noch die Aufforderung an Indra *pátiḥ sūnṛ́tānām* zu sein III, 31, 18, das Gebet an ihn *víbhūtir astu sūnṛ́tā* I, 30, 5; er möge *vā́jān* verleihen *iṣé . . . śrávase sūnṛ́tāyai* I, 121, 14; die Selbstpreisung der Sänger, die von sich sagen *mámhiṣṭhām ūtím vitíre dádhānāḥ stotā́ra indra táva sūnṛ́tābhiḥ* X, 104, 5; das gleichfalls auf Indra gehende Wort VIII, 13, 8 *krīḷanty asya sūnṛ́tā ā́po ná pravátā yatīḥ.* Auf die letzte Stelle, welche unser Wort in Bezug auf Indra braucht, seine Anrede als *sū́nṛta* (Voc.) VIII, 46, 20 wird weiterhin (S. 442) zurückzukommen sein. Als Resultat dürfen wir aussprechen, dass die *sūnṛ́tā* des Indra (auch im Plural) die Eigenschaft ist die ihn zu dem Vornehmsten aller *maghávan* macht, seine unerschöpfliche, durch keine feindliche Macht zu hemmende, Güter über Güter dem Frommen spendende Freigebigkeit.

Neben Indra, und wir dürfen wohl sagen, in noch ausgeprägterer Weise als Indra, ist es eine zweite Gottheit, die zu dem uns beschäftigenden Kreis von Worten in engster Beziehung steht, Uṣas. Jede Untersuchung über *sūnṛ́tā*, der es nicht gelingt diese Beziehung in voller Bestimmtheit aufzufassen und zu erklären, muss als misslungen gelten. Ueberblicken wir zuerst die Materialien.

---

1) Bd. V. S. 24 verbessert er die zweite Hälfte: „das sollst du dir zum Zwecke machen.“

2) Vgl. über *yadi* mit dem Conj., und Conj. des Hauptsatzes, Delbrück Ai. Syntax 325. — *sūnṛ́tāvant* ist seiner Natur nach zweiseitig; es kann den bezeichnen, von dem die *sūnṛ́tā* ausgeht, und den, auf den sie wirkt. Hier haben wir das Wort in dem zweiten Sinn.

3) Eigentlich „dann magst du deinen Zielen nachgehen.“ Man vergleiche den Gebrauch des Wortes *yathārtham* in Sūtratexten, wo es bedeutet: „nachdem man das und das gethan, die und die Riten vollzogen hat, kann man thun was man sonst will.“

Während Indra seine eigne *sūnṛ'tā* dem Frommen zuwendet, begegnen wir bei Uṣas zuvörderst einer Reihe von Stellen, an welchen sie als Erweckerin, Führerin etc. von *sūnṛ'tās* auftritt, so dass es zweifelhaft bleibt, ob diese nicht als in andern Wesen ihren Sitz habend zu denken sind, oder sogar direkt eine Hindeutung darauf vorliegt, dass sie in der That so aufgefasst werden müssen. Beispielsweise heisst es I, 48, 2 *úd īraya práti mā sūnṛ'tā uṣaḥ, códa rā́dho maghónām.* Wir haben schon oben das *rā́dhaḥ sūnṛ'tāvat* VIII, 97, 6 angetroffen und werden auch weiterhin zu beobachten Gelegenheit haben dass *rā́dhaḥ* und *sunṛ'tā* auf das Engste verwandte Begriffe sind; schwerlich werden wir fehlgehen, wenn wir in dem ersten und in dem zweiten Pāda des mitgetheilten Citats zwei Variationen desselben Gedankens sehen, die *sūnṛ'tāḥ*, welche Uṣas zu dem Betenden hin erregen soll, und das *rā́dhaḥ* der freigebigen Spender, welches sie antreiben soll[1]), für dasselbe halten. VII, 79, 5 wird von Uṣas (nachdem im vorangehenden Verse von ihrem *rā́dhaḥ* die Rede gewesen ist) gesagt: *deváṃ-devaṃ rā́dhase codáyantī, asmadryàk sūnṛ'tā īráyantī.* Auch hier liegt die Auffassung nah, dass die *sūnṛ'tāḥ*, so wie in dem ersten Pāda das *rā́dhaḥ*, nicht — oder doch nicht allein — in Uṣas selbst sondern in andern göttlichen, vielleicht auch menschlichen Wohlthätern ihren Sitz haben. Aehnlich in einem benachbarten Liede VII, 81, 6 (auch hier ist im vorangehenden Vers von dem *rā́dhaḥ* der Uṣas die Rede gewesen): Uṣas heisst *codayitrī́ maghónaḥ sūnṛ'tāvatī;* es wird eben offenbar bei der Rolle der Göttin als *sūnṛ'tāvatī* wesentliches Gewicht darauf fallen, dass sie *codayitrī́*[2]) *maghónaḥ* ist.

Wir schliessen einige weitere Stellen an, die den oben angeführten nahe stehen ohne einen ausdrücklichen Hinweis darauf zu enthalten, ob die *sūnṛ'tās* von Uṣas selbst oder von Andern kommen; nach dem Gesagten werden wir die zweite Auffassung mindestens als eine m i t in Betracht kommende nicht abweisen.

Zu dem oben angeführten I, 48, 2 *úd īraya práti mā sūnṛ'tā uṣaḥ* stellt sich I, 113, 12 *sūnṛ'tā īráyantī;* III, 61, 2 ebenfalls *sūnṛ'tā īráyantī.* In Vers 1 des letztangeführten Liedes wird Uṣas als *púraṃdhi* bezeichnet: so lesen wir, mit dem Verbum, das uns die obigen Stellen als ein in diesen Vorstellungskreis stehend hineingehöriges erweisen, in einem Uṣasliede, unter deutlicher Beziehung auf das segensvolle Wirken dieser Göttin, *úd īratām sūnṛ'tā út púraṃdhīḥ* I, 123, 6[3]) (in der zweiten Vershälfte · die Morgenröthen

1) Man beachte, dass wie hier *rā́dhaḥ* von *códa* abhängt, eben dieses Verbum öfters die *sūnṛ'tāḥ* als Object hat. So wird zu den Aśvin gesagt *codáyataṃ sūnṛ'tāḥ* X, 39, 2; Sarasvatī ist *codayitrī́ sūnṛ'tānām.* Man kann sich nicht enthalten dabei an Ausdrücke wie an das häufige *dā́nāya codaya* (oder *codaya dā́tave maghám* IX, 75, 5), *rā́dhase codaya, codáya rā́dhaḥ* u. dgl. zu denken.

2) Vgl. zu diesem Wort die vorige Anmerkung.

3) C o l i n e t (The Goddess of Abundance 8) übersetzt hier sehr gut: „Rise up, e x c e l l e n t g i f t s; rise up, Puraṃdhis."

machen die *spārhā́ vásūni támasā́pagūḷhā* sichtbar); man sieht, wie nahe hier, im Einklang mit unserer Deutung des Wortes, die Vorstellung der *sūnṛ́tā* an die der *púraṃdhi* herangerückt wird[1]) und wie sie auch sonst durchaus in der Begriffssphäre von Reichthum und Freigebigkeit, auf welche wir durch unsre früheren Erörterungen geführt wurden, beharrt.

Dieselbe Bemerkung gilt für mehrere Stellen, an denen die Action der Uṣas in Bezug auf die *sūnṛ́tā* als ein „Leiten" gefasst wird. Die Göttin ist *netrī́ sūnṛ́tānām* I, 92, 7; 113, 4: in dem ersten dieser beiden Verse heisst es dann weiter *prajā́vato nṛvā́to áśvabudhyān úṣo góagrān úpa māsi vā́jān*, im zweiten *vý u no rayó akhyat.* Nicht weniger bezeichnend VII, 76, 7, mit der schon erwähnten, häufigen Nebeneinanderstellung von *sūnṛ́tā* und *rā́dhas*: *netrī́ rā́dhasaḥ sūnṛ́tānām*, und dann weiter *dīrghaśrútaṃ rayím asmé dádhānā.* Wie viel besser übrigens zu der Vorstellung des Leitens ein Object passt, welches Bethätigungen der Freigebigkeit, als welches etwa *vigueurs de la jeunesse* bedeutet, liegt auf der Hand.

Bei der von uns beobachteten so häufigen Beziehung der Uṣas auf die *sūnṛ́tā*, für die hier noch I, 113, 18 angeführt werden möge (die Morgenröthen leuchten auf *sūnṛ́tānām udarké*, lies *udāré?*) ist es in der Ordnung, dass die Göttin als *sūnṛtāvarī* IV, 52, 4 oder als *sūnṛtavati* I, 92, 14 angerufen wird; es characterisirt den Sinn dieses Worts, wenn an der letzteren Stelle sie zugleich *gomati, áśvāvati*[2]) genannt und zu ihr gebetet wird, dass sie *revát* leuchten möge. *sūnṛ́tāvatī* heisst sie auch VII, 81, 6, welche Stelle mit ihrer Beziehung auf die Freigebigkeit des *maghávan* wir bereits oben (S. 436) kennen gelernt haben. Und um noch eine Stufe enger und tiefer erscheint der Zusammenhang von Uṣas und der *sūnṛ́tā*, wenn die Göttin selbst — ähnlich wie Indra als *sūnṛta* VIII, 46, 20 — als *sūnṛte* angerufen wird I, 123, 5; 124, 10; IV, 55, 9; VIII, 9, 17; als *áśvasūnṛte* V, 79, 1 fgg. An der dritten dieser Stellen betet man zur Göttin, die dort neben *sūnṛte* auch *maghoni, vājinīvati* heisst: *ā́ vaha . . . vā́ryā purú* Noch bezeichnender aber scheinen mir für den Zusammenhang des uns beschäftigenden Gedankenkreises die beiden ersten Stellen zu sein.

1) Diese Beobachtung wiederholt sich bei einem an die Aśvin gerichteten Verse X, 39, 2 *codáyataṃ sūnṛ́tāḥ . . . út púraṃdhīr īrayatam*; die Worte desselben Verses *yaśásam bhāgáṃ kṛṇutaṃ no aśvinā* und die darauf folgende Beziehung auf die *maghávan* characterisiren den hier vorliegenden Vorstellungskreis deutlich. — Ueber die Zusammenstellung von *sūnṛ́tā* und *púraṃdhi* vgl. Bloomfield, Contributions to the interpretation of the Veda (JAOS. XVI), V, p. 19; über *púraṃdhi* siehe die neuesten Ausführungen von V. Henry, Vedica, 1. série, p. 1 seqq. (Mém. de la Soc. de ling. IX.). Ich kann mich von denselben allerdings nicht überzeugt bekennen.

2) Aehnliche Ausdrücke finden sich in der Nachbarschaft des Wortes *sūnṛ́tā* u. dgl. recht häufig; vgl. Ṛv. I, 48, 2; 113, 18; VII, 81, 6; VIII, 14, 3; Av. III, 12, 2; Pāraskara II, 17, 9 etc.

An der ersten — in einem Liede, welches schon in seinen Anfangsworten von dem Aufleuchten der Morgenröthe den Ausdruck braucht *pṛthú rátho dákṣiṇāyā ayoji*[1]) — betet man zur Uṣas *sūnṛ'tā* in Bezug auf den *aghásya dhātā́: jáyema táṃ dákṣiṇayā* (vielleicht zu ändern *dákṣiṇāyā*) *ráthena*. An der zweiten soll Uṣas — welche neben der Anrede *sūnṛte* in diesem Vers zweimal wieder die Anrede *maghoni* empfängt — die Spender erwecken: *prá bodhaya . . . pṛṇatáḥ, ábudhyamānāḥ paṇáyaḥ sasantu, revád ucha* (cf. I, 92, 14) *magháradbhyaḥ*. Wir finden also die Uṣas *sūnṛ'tā* in engster Beziehung zur *dákṣiṇā*; ihr Werk ist es, die Geber der *dákṣiṇā* zu erwecken — natürlich eben zum Geben —, während der Geizige unerweckt schlafen mag. Und hier nun, meine ich, haben wir den Schlüssel dazu, dass *sūnṛ'tā* „die Freigebigkeit" in einer so hervortretenden Beziehung eben zur Morgenröthe steht, ja dass Uṣas selbst als personificirte „Freigebigkeit" angeredet wird: der Grund liegt in nichts anderem als in der Beziehung der Uṣas zur *dákṣiṇā*.

Diese Beziehung festzustellen ermöglicht uns der Ṛgveda ausser durch die eben angeführten Zeugnisse noch durch recht reichliche weitere Materialien. An die Spitze möge der erste Vers des Liedes gestellt werden, das als der classische Ausdruck der ṛgvedischen Vorstellungen von der *dákṣiṇā* betrachtet werden kann, X, 107[2]):

1) D. h. „der weite Wagen des Opferlohns ist angeschirrt worden." Bergaigne (Rel. véd. I, 128, III, 284) hat unbedingt Recht zu behaupten, dass *dákṣiṇā* im Ṛv. stets den Opferlohn (resp. die den Opferlohn bildende Kuh), aber nicht die Kuh an sich, etwa als die „tüchtige" bezeichnet; die alte Sprache kennt die Bedeutung „tüchtig" für *dákṣiṇā* überhaupt nicht. Was für eine Bewandtniss es mit den Stellen hat, welche man für *dákṣiṇā* „tüchtige, fruchtbare Milchkuh" anführt — ich habe hier das Pet. Wörterbuch im Auge — sehe man z. B. an Ṛv. I, 125, 5, wo der Zusammenhang des ganzen Liedes — man vergleiche z. B. Vers 4 und 6 — auf das deutlichste zeigt, dass das Wort in der That in dem technischen Sinn als Opferlohn zu verstehen ist, oder an Av. V, 11, 1, wo auch die Beziehung auf eine dem Priester gegebene Kuh klar vorliegt. Natürlich hat, wer das Hervorgehen der Bedeutung „Opferlohn" aus der Bedeutung „tüchtige Kuh" leugnet, die Pflicht, für die Entstehung jener Bedeutung seinerseits eine andere Erklärung zu geben. Bergaigne (I, 128) nimmt an, dass die Gabe des menschlichen *maghávan* jene Benennung als ein Gegenbild der göttlichen Gabe, speciell der göttlichen Gabe der Kuh, empfangen habe, welche die Götter in der rechten (*dákṣiṇa*) Hand halten (Ṛv. III, 39, 6): für mich sehr wenig überzeugend. Viel eher möchte ich den Ursprung der Bezeichnung in der (von Bergaigne a. a. O. übrigens keineswegs übersehenen) rituellen Sitte finden, die Kühe, welche den Opferlohn bilden, auf der rechten, südlichen Seite der Vedi aufzustellen (Śatapatha Br. IV, 3, 4, 14; Kāty. X, 2, 10; Āpastamba XIII, 5, 6): eine solche Kuh war also eine südlich befindliche, *dákṣiṇā*. Dass umgekehrt die Sitte jener Aufstellung aus der Benennung *dákṣiṇā* herausgesponnen sei, ist allerdings an sich zwar möglich, aber doch eben nur möglich, und so wird die hier vorgeschlagene Erklärung des Ausdrucks, so lange sich keine einleuchtendere findet, als eine wohl berechtigte Hypothese festgehalten werden dürfen.

2) In dem zweiten grossen *dakṣiṇā*-Liede I, 125, 3 begegnet, den hier erörterten Zusammenhängen vollkommen entsprechend, das Wort *sūnṛ'tābhiḥ*. Doch sehe ich von einer eingehenden Discussion der schwierigen Stelle hier ab.

āvír abhūn máhi mā́ghonam eṣām
víśvaṃ jīváṃ támaso nír amoci
máhi jyótiḥ pitṛ́bhir dattám ā́gāt
urúḥ pánthā dákṣiṇāyā adarśi.

Also der Pfad der *dákṣiṇā*, das *mā́ghonam* der freigebigen Spender tritt dem Sänger vor Augen, wenn alles Lebende vom Dunkel befreit wird, wenn das grosse Licht, das die Väter uns erworben haben[1]), erscheint: mit andern Worten um die Zeit der Morgenröthe. Dies muss nach altvedischer Sitte die Zeit gewesen sein, zu welcher der Sänger, der Priester seinen Lohn empfing.[2]) Darum sagt Vaśa Aśvya VIII, 46, 21:

ā́ sá etu yá ī́vad ā́
ádevaḥ pūrtám ādadé
yáthā cid Váśo Aśvyáḥ
Pṛthuśrávasi Kānīté
a s y ā́ v y ú ṣ y ādadé.[3])

Und IV, 51, 3 heisst es, ganz ähnlich wie in dem eben besprochenen Verse I, 124, 10:

uchántīr adyá citayanta bhojā́n
rādhodéyāyoṣáso[4]) *maghónīḥ*
acitré antáḥ paṇáyaḥ sasantu
ábudhyamānās támaso vímadhye.

I, 48, 2 wird zur Morgenröthe gesagt: *códa rā́dho maghónām;* und im vierten Verse desselben Uṣasliedes findet sich die bezeichnende Wendung: *úṣo yé te prá yā́meṣu yuñjáte máno dānā́ya sūráyaḥ*[5]) Die Morgenröthen sind es, bei denen der Preisende Reichthum erlangt hat IV, 51, 7; der Morgenröthe gefallen die Schaaren (der Sänger) *maghā́ttaye* V, 79, 5; ihr singen die *maghā́ḥ . . . suśríyo dā́manvantaḥ surātáyaḥ*, daselbst 4: sie soll den *sūrí* Ruhm spenden *yé no rā́dhāṃsy áhrayā maghávāno árāsata, yé no rā́dhāṃsy áśvyā gavyā́ bhájanta sūráyaḥ* daselbst 6. 7.[6]) Die Beziehung der Uṣas auf die den Sängern gespendeten

1) Vgl. meine Religion des Veda 145—150, 278 f.

2) Wie sich diese Sitte zu der in den Ritualtexten geschilderten Ordnung verhält, nach welcher die Spendung der *dákṣiṇās* dem *mādhyandinaṃ savanam* zugehört (Weber, Ind. Stud. X, 383), weiss ich vorläufig nicht festzustellen.

3) Auch VIII, 24, 28. 29 wird die als *subhage vājinīvati* angeredete Wesenheit, welche den Vyaśvas Reichthum gebracht hat und ihnen jetzt eine neue *dákṣiṇā „sthūráṃ ca rā́dhaḥ śatávat sahásravat“* bringen soll, doch wohl Uṣas sein.

4) Hier wieder das in den von uns besprochenen Zusammenhängen so häufige *rā́dhas.*

5) Hier möge auch erwähnt werden, dass V, 1, 3 in Beziehung auf die morgendliche Entflammung des Agni gesagt wird: *ád dákṣiṇā yujyate vājayántī.*

6) Man bemerke, dass das hier mehrfach citirte Lied V, 79 dasjenige ist, in dessen Refrain Uṣas als *áśvasūnṛte* angerufen wird. — Es sei hier noch

Gaben geht so weit, dass jene Göttin geradezu selbst *dákṣiṇā* genannt wird: *ábhūd u vásvī dákṣiṇā maghónī* VI, 64, 1. Der Mythus liess die den ersten, vorweltlichen Priestern und Sängern gelingende Gewinnung der Kühe und der Morgenröthen einen und denselben Vorgang bilden, der zugleich die Demüthigung der geizigen Paṇis, welche den Kuhbesitz den Frommen vorenthalten wollen, in sich schloss.[1] Was konnte natürlicher sein, als dass die sacrale Sitte dem mythischen Vorbild entsprechend die Verleihung der Kuh-*dákṣiṇā* an die Priester an das Erscheinen der Morgenröthe knüpfte? Dieser Zusammenhang wird es sein, um dessen willen unter den Göttern — neben Indra, dem *maghávā* κατ' ἐξοχήν — die grosse *maghónī* Uṣas ist[2]; es kann kein Zufall sein, dass eben der vornehmste *maghávā* und diese vornehmste *maghónī* auch gerade die beiden sind, die vor allen andern über den *sūnṛ́tās* walten.[3])

Sporadisch begegnen wir, wie nicht anders erwartet werden kann, den Ausdrücken *sūnṛ́tā*, *sūnṛ́tāvant* auch in Beziehung auf andere Götter. So auf Agni VIII, 19, 22, auf Vaiśvānara I, 59, 7. Bei den Aśvin handelt es sich mehrfach — was mit der morgendlichen, der Uṣas benachbarten Daseinssphäre dieser Götter zusammenhängen wird — um die Beförderung menschlicher *sūnṛ́tās*: so VII, 67, 9 (oben S. 435) wo sie angerufen werden die *maghávan* zu segnen *yé rāyā́ maghadéyaṃ junánti, prá yé bándhuṃ sūnṛ́tābhis tiránte*, und wohl auch X, 39, 2 (S. 436) *codáyataṃ sūnṛ́tāḥ*, ganz entsprechend der Ausdrucksweise der Uṣashymnen. Die *káśā* der Aśvin ist *sūnṛ́tāvatī* I, 22, 3. Um Vāyu handelt es sich I, 134, 1 (S. 435), um Indra-Vāyu I, 135, 7, um die Maruts VII, 57, 6 (hier steht *sūnṛ́tāḥ* — so fasse ich das Wort auf; der Padap. hat *sūnṛ́tā* — zwischen *rāyáḥ* und *maghā́ni*); Sarasvatı ist *codayitrī́ sūnṛ́tānām* I, 3, 11 (vgl. oben S. 436, Anm. 1). Auch eine eigne Göttin Sūnṛ́tā begegnet, I, 40, 3; X, 141, 2. Der *sūnṛ́tā* von Menschen wird, wie wir gesehen haben, nicht selten in Verbindung mit göttlichem Eingreifen gedacht; hier ist noch auf den *sūnṛ́tāvant*, dem die Aśvin das *bhójanam* fördern sollen (*códethām*), hinzuweisen VII, 74, 2; auf die *sūnṛ́tās* des Āśvaghná X, 61, 21[4]), auf die *sūnṛ́tā vāmásya devásya vā mártyasya vā* VI, 48, 20.

---

darauf aufmerksam gemacht, dass an der bereits angeführten Stelle I, 113, 18, wo vom Aufleuchten der Morgenröthen *sūnṛ́tānām udarké* die Rede ist, wohl nicht rein zufällig alsbald die Erwähnung des *aśvadā́ḥ somasútvā* folgt.

1) Vgl. meine Religion des Veda 147 f.

2) Es ist characteristisch, dass das Fem. *maghónī* ausser in Beziehung auf Uṣas nur an einer Stelle erscheint (II, 11, 21) und an dieser auf die *dákṣiṇā* geht.

3) Wie oft *maghá, maghávan, maghónī* in der Nachbarschaft der *sūnṛ́tā*-Wortgruppe erscheint bedarf kaum einer eignen Hervorhebung.

4) *sūnṛ́tāyai* auch Vers 25 desselben Liedes in dunklem, für unsre Untersuchung in jedem Fall unergiebigem Zusammenhang.

Hiermit hätten wir die ṛgvedischen Materialien für *sūnṛ́tā*, *sūnṛ́tāvant* vollständig überblickt. Ueber *sūnára* werden wenige Worte genügen. *sūnára* ist, wem die Eigenschaft der *sūnṛ́tā* beiwohnt. Auch hier steht Uṣas in erster Linie; sie ist *sūnárī* oder kommt herbei *yósheva sūnárī* I, 48, 5. 8. 10; IV, 52, 1; VII, 81, 1. Soma — vermuthlich handelt es sich um diesen — ist *sūnáro yúvā* VIII, 29, 1, Agni *sáhasah sūnáraḥ* X, 115, 7.[1]) Indra begegnet befremdlicherweise hier nicht; bei der kleinen Zahl der in Betracht kommenden Belege werden wir dies für einen Zufall zu halten haben. Dagegen findet sich *sūnára* zweimal im Neutrum als Epitheton von *vásu*, beidemal mit deutlichem Hinweis auf die Vorstellung der Freigebigkeit des himmlischen oder irdischen *maghávan*: I, 40, 4 *yó vāgháte dádāti sūnáraṃ vásu sá dhatte ákshiti śrávaḥ*; V, 34, 7 (von Indra) *sám īm paṇér*[2]) *ajati bhójanam mushé ví dāśúṣe bhajati sūnáraṃ vásu.* Es ist wohl klar, dass *sūnáraṃ vásu* das Gut ist, welchem die *sūnṛ́tā* des freigebigen Spenders, der es dem Frommen schenkt, gleichsam inhärirt.

Als Ergebniss unserer Erörterungen dürfen wir bezeichnen, dass in den mannichfaltigsten Zusammenhängen, in immer sich wiederholender Wiederkehr derselben Indicien, derselben characteristischen Schlagworte sich als der im Ṛgveda den Worten *sūnára*, *sūnṛ́tā* zukommende Sinn „freigebig, Freigebigkeit“ herausgestellt hat.[3]) Blicken wir von diesem Resultat auf die im Eingang verzeichneten früheren Deutungen zurück, so werden wir uns über die Unmöglichkeit klar sein, durch die Aenderung *su-nṛtāḥ* die auf Uṣas gehenden Belegstellen auszumerzen: wir haben die Beziehungen auf Uṣas in organischem Zusammenhang mit dem sonstigen Auftreten des Wortes gefunden; und wenn *sūnṛ́tā* dieser textkritischen Behandlung unterworfen werden möchte, was machen wir mit der Uṣas *sūnṛ́tāvati*, *sūnṛtāvarī*, *sūnárī*? Ebenso werden wir den Gedanken abweisen müssen, dass *sūnṛ́ta* als Gegensatz von *ánṛta* gebildet ist. Abgesehen von der gezwungenen Construction,

1) Man ergänze *sūnúḥ*. An Böhtl. Roth's Aenderung *sūnúr á* kann ich nicht glauben.

2) Bezeichnender Weise auch hier der *paṇí* als Gegensatz zur *sūnṛ́tā*; vgl. oben S. 438.

3) In den jüngeren Veden — die Wortverzeichnisse zum Av. und den Gṛhyasūtren dürften das wichtigste Material geben — stellt sich meinem Gefühl nach die glückbringende, erfreuende Natur der *sūnṛ́tā* zwar in unbestimmterer, verschwommenerer Weise dar als im Ṛv., aber die betreffenden Materialien fügen sich doch dem aus dem Ṛv. gewonnenen Ergebniss durchaus. Ich hebe nur wenige Stellen, die das zeigen werden, hervor. Av. VI, 62, 2 *vaiśvānaríṃ sūnṛ́tām á rabhadhvam . . . táyā . . . vayáṃ syāma pátayo rayīṇám.* XIII, 1, 20 *sárvā árātīr avakrámann éhīdáṃ rāṣṭrám akaraḥ sūnṛ́tāvat.* Taitt. Brāhm. III, 7, 6, 11 *śatám me santv āśíṣaḥ, sahásraṃ me santu sūnṛ́tāḥ, írāvatīḥ paśumátīḥ.* Paraskara III, 4, 10—13: *śrīś ca tvā yaśaś ca . . . yajñaś ca tvā dakṣiṇā ca* (man beachte dass hier die *dakṣiṇā* erscheint) . . . *annaṃ ca tvā brāhmaṇaś ca . . . ūrk tvā sūnṛtā ca.*



die zur Erklärung des *n* nothwendig ist, und von dem Factum — wir kommen auf dasselbe zurück — dass es sich zunächst nicht um *sūnṛ́ta* sondern um *sūnṛ́tā* handelt, haben wir gefunden, dass der vedische Sprachgebrauch[1]) unserm Wort eine ganz andere Stellung als die eines Gegensatzes zu *ánṛta* anweist: und wie sollten wir uns bei dem Zurückgehen auf das letztere Wort mit *sūnára*, avest. *hunara* abfinden? Auch von irgend welchen Momenten, die dem Phantasiegebilde von Bartholomae's Locativ **sūnar*, der Johansson'schen Deutung von *sūnára* als „im Glanze [seiend]" Consistenz mittheilen könnten, ist uns nichts begegnet. Die Möglichkeit der Bildung mit einem Suffix *-nara* werden wir im Hinblick auf *svarṇara* (neben avest. *qarenō*) nicht unbedingt abzuweisen wagen. Für wirklich wahrscheinlich aber können wir doch nur die alte Zurückführung auf *nara* „der Mann" halten. Das Nebeneinanderstehen eines Typus mit *-nara* und eines mit *-nṛ-* (vgl. Brugmann Grundriss II, 106) tritt besonders nachdrücklich für diese Auffassung ein; davon dass Worte wie *dravará* oder *itvará* oder *matsará* neben der *-ara*-form auch eine *-ṛ*-form hätten, ist nichts bekannt.[2]) Dann heisst *sūnára* ursprünglich als beschreibendes Compositum „ein guter Mann" und als possessives[3]) „was von einem guten Mann kommt, mit ihm in Verbindung steht"; *sūnṛ́tā* ist „die Eigenschaft (Wesenheit) eines guten Mannes". Dass das letztere Wort das Suffix *-tā* enthält, ist unverkennbar (vgl. avest. *hunaretāt*). Schon das ungeheure Vorwiegen der weiblichen Formen müsste dagegen bedenklich machen, in *sūnṛ́tā* ein Fem. zu *sūnṛ́ta* zu sehen; ich meine, dass das Masc. im Ṛv. nur an der einzigen Stelle VIII, 46, 20 (oben S. 435) vorliegt[4]); die schon von Bergaigne III, 296 ausgesprochene Annahme, dass hier secundär ein masculinisches Gegenbild zu *sūnṛ́tā* geschaffen worden ist, bietet sich von selbst dar. Dass die Vorstellung des „guten Mannes", der „Mannesgutheit" im Ṛv. so nachdrücklich, wie wir gesehen haben, nach der Seite der Freigebigkeit hingewandt worden ist, kann nicht befremden. Im Avesta erscheint *hunara*, *hunaretāt* in der Bedeutung „Tugend" oder vielleicht besser „Geschicklichkeit"; das neutrale *hunara* ist substantivirt worden etwa wie *amṛ́tam* in der Bedeutung „Unsterblichkeit, Unsterblichkeitstrank" sub-

1) Anders allerdings der epische, der hier nicht als massgebend in Betracht kommen kann.

2) Die Existenz eines Stammes *svarṇṛ* neben *svarṇara* ist mir ganz zweifelhaft. *Svarṇare* Ṛv. V, 18, 4 halte ich nicht für einen Dativ jenes, sondern für einen Loc. dieses Stammes (cf. VIII, 103, 14). Dann bleibt als von jenem kommend allein *svarṇaraḥ* (Voc. pl.) V, 54, 10 übrig; die Aenderung *svarṇarāḥ*, das unter dem Einfluss des daneben stehenden *divo naraḥ* entstellt wäre, liegt nahe, wie schon BR. bemerkt haben.

3) In dem weiteren von Whitney² § 1294ᵇ definirten Sinn.

4) Grassmann nimmt ein Neutr. plur. *sūnṛ́tā* VII, 57, 6, VIII, 45, 12 an. Zu der ersten Stelle vgl. S. 440; an der zweiten liegt unzweifelhaft der Nom. sing. fem. vor; *ūrdhvā́ te sūnṛ́tā* ist Subject zu *vimáṁhate*.

stantivirt worden ist. Ob in dem Fehlen der Ausprägung der Bedeutung in der Richtung auf die Freigebigkeit das Avesta dem Veda gegenüber das Aeltere bewahrt hat, oder ob die avestische Bedeutung aus der bestimmteren im Veda vorliegenden abgeblasst ist, werden die speciellen Kenner des Avesta besser als ich beurtheilen können.

3. **vája.**

Die ungefähre Sphäre der weithin sich erstreckenden Bedeutungen von *vája* ist im Ganzen klar; ich zeige sie mit Worten an, die sich in Pischel-Geldner's Vedischen Studien an verschiedenen Stellen als Uebersetzungen von *vája* finden: „Kraft, Gut, Reichthum, Wettpreis, Wettlauf[1])" — wo dann, wenn nach der Ordnung dieser Bedeutungen gefragt wird, M. Müller (India, what can it teach us, 164) von *strength*, *strife*, *contest*, *race* ausgeht, sodann fortschreitet zu *what is won in a race or in war, viz. booty, treasure*, und zuletzt zu der allgemeinen Bedeutung gelangt *acquisitions*, *goods*. Bergaigne andrerseits (Quarante hymnes 114) oder wohl richtiger V. Henry in Anlehnung an ihn, construirt folgende *filière sémantique* unsres Worts: *„butin — prix du combat — butin du sacrifice — offrande — richesse en général"*.

So viel wird von vornherein zugegeben werden — und es wird sich uns im weiteren Verlauf durch mannichfache positive Indicien bestätigen — dass das Leben dieses so besonders beliebten Worts in ṛgvedischer Zeit noch allzu sehr im Fluss begriffen ist, als dass jenes Abreissen der Continuität innerhalb des von ihm ausgedrückten Vorstellungsgebietes, jenes Fortfallen der Mittelglieder und Erstarren an den Endpunkten irgend mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden dürfte, welches wirklich verschiedene, scharf getrennte Bedeutungen ergeben könnte. Die Stellen, an denen das Wort gebraucht wird, liegen doch nicht so zu sagen in getrennten Schubfächern, von denen jedesmal das richtige aufzuziehen wir die Geschicklichkeit oder das Glück haben müssten. Wenn wir im Deutschen sagen „Kraft", so sagen wir ganz etwas andres als „Reichthum" und umgekehrt; wenn aber der vedische Dichter *vája* so brauchte, dass wir „Kraft", und andrerseits so dass wir „Reichthum" übersetzen, wird angenommen werden dürfen, dass *vája* doch für seine Vorstellung das eine Mal ungefähr dasselbe gewesen ist wie das andre Mal. Diesen überall gemeinsamen Gedankeninhalt gilt es in möglichster Concretheit klar zu legen, ich möchte sagen die bei diesem Wort mitschwingenden Töne, welche

---

1) Die Bedeutung „Opferspeise" (Grassmann Nr. 8; Bergaigne Quarante hymnes 114) halte ich für unerweisbar; sie würde aus allen üb igen Zusammenhängen (s. das folgende) herausfallen. Dass die Bedeutung „Ross" gestrichen werden muss, haben Bergaigne (Rel. véd. II, 405) und Pischel (Ved. Stud. I, 46) überzeugend dargethan.

doch in der Vorstellung zu einer Einheit zusammenfliessen, festzustellen. Dass wir dabei nur die Grundlinien zu ziehen versuchen, ohne die ungeheure Menge der Materialien erschöpfen zu wollen, rechtfertigt sich von selbst.

Es wird zweckmässig sein, von einer vergleichsweise scharf characterisirten, speciellen Verwendung des Worts auszugehen, von den Stellen, an welchen es sich um einen Wettkampf, genauer um ein Wettfahren handelt. Man sieht leicht, dass unser Wort zu dieser Vorstellungssphäre in ausgeprägtester Beziehung steht.

Verfolgen wir dieselbe zuerst in den Ritualsprüchen, deren Prosa oft schärfere Umrisse zu erkennen erlaubt, als die Poesie der Hymnen.

Bei der Feier des Vājapeya finden wir als ein Hauptelement des Rituals eine Wettfahrt. Eben an dieser Stelle der Feier wiederholen die zugehörigen Sprüche[1]) immer wieder das Wort *vā́ja*. Der Wagen, auf welchem der Opferer die Fahrt machen soll, wird *vājasā́ḥ* genannt und über ihn die Worte gesprochen *tvā́yāyáṃ vā́jaṃ set*; die Rosse heissen *vājínaḥ*; man sagt zu ihnen vor dem Rennen *vā́jino vājajito vā́jaṃ sariṣyántaḥ* etc., während des Rennens *vā́je-vāje 'vata vājino naḥ* — der Brahman singt unterdessen das *vājínāṃ sāma* — nach dem Rennen *vā́jino vājajito vā́jaṃ sasṛvā́ṃsaḥ* etc. Ebenso in anderm Zusammenhang, im Gṛhyaritual, bei einer Wettfahrt: *sahasrasaniṃ vājam abhivartasva ratha deva pravaha*, Āśvalāyana Gṛhya II, 6, 5. Ich will nicht bestreiten, dass an der einen und andern dieser Stellen *vā́ja* „Siegespreis" heissen kann, aber vorwiegend handelt es sich doch offenbar um die Bedeutung „Wettfahrt"; man berücksichtige dass im Vājapeya-Ritual wohl eine Wettfahrt stattfindet, von einem Siegespreise dabei aber nicht die Rede ist. Die Bedeutung „Wettfahrt" finden wir nun auch in der Diction des Ṛgveda oft genug bestätigt: gewiss kann die eine oder andre der Stellen, an welchen man sie anzunehmen geneigt sein wird, zu Gunsten der Bedeutung „Siegespreis" bestritten werden; im Grossen und Ganzen aber wird man die Materialien, welche Böhtlingk-Roth unter 2. gegeben haben, doch unangetastet lassen müssen. Der mit einem Ross verglichene Soma wird gestriegelt *vā́jāya* „zur Wettfahrt" IX, 3, 3; die Somapresser treiben dies Ross an *vā́jāya yā́tave* „die Wettfahrt zu fahren" IX, 62, 18: Indra ist *vā́jeṣu tarutā́* „Sieger in den Wettfahrten" VIII, 46, 9; man betet *víśvāni vā́ryā vā́jeṣu saniṣāmahe* „möchten wir alles Herrliche bei den Wettfahrten gewinnen" III, 11, 9. In diesem Gebrauch ist *vā́ja* nahezu — diese Einschränkung wird alsbald ihre Erklärung finden — synonym mit *ājí*. Die Wagen, welche beim Vājapeya das Rennen mitmachen, sind *ājisṛt* Śatapatha Br. V, 1, 5, 10; die Wettfahrer bei ebendemselben Ritus werden (mit einem schon im Ṛv. vorkommenden

1) Vāj. Saṃh. IX, 5 f.; Weber, Ueber den Vājapeya, 27 f.

Wort) *vājasṛ́t* genannt Taitt. Br. I, 3, 3, 7; bei einem der Vājapeyasprüche bemerkt das Śatapatha Br. (V, 1, 4, 15) zu den Worten *vā́jaṃ sariṣyántaḥ*: *ājiṃ hi sariṣyanto bhavanti.* So steht im Ṛv. der häufigen Wendung *abhí vā́jam arṣa* gegenüber *abhy̆ arṣata . . . ājím* IV, 58, 10; vgl. noch I, 81, 1; 176, 5. Man wird die beiden Ausdrücke wohl so unterscheiden dürfen, dass *ājí* die directe, prosaische Benennung der Sache ist — so heisst es in der typischen Wettfahrtlegende der Brāhmaṇas, in der nüchternen, rein sachlichen Diction, die diesen Texten eigen ist, stehend *ājim ājanta* u. dgl., — *vā́ja* dagegen mehr eine mystisch-hieratische Bezeichnung vielleicht nicht eigentlich der Sache selbst, sondern dessen was die verborgenere Wesenheit, die innere Bedeutung der Sache ist: so dass streng genommen nicht „Wettfahrt“ zu übersetzen, sondern die Vorstellung etwa als „siegreiche Bethätigung rascher Kraft“ zu umschreiben sein würde. Das mystisch-hieratische *vā́jaṃ sariṣyántaḥ* des Spruches übersetzt das Brāhmaṇa mit seinem *ājiṃ sariṣyantaḥ* in die Sprache des alltäglichen Lebens.

Nun nehmen wir, nachdem diese Bedeutung von *vā́ja* betrachtet worden ist, das weitere Resultat vorweg. Wenn in der Wettfahrt eine concreteste, besonders characteristische Bethätigung der Erscheinungsform des *vā́ja* vorliegt, werden wir von hier aus nach der einen Seite auf die Bedeutung „Kraft“, nach der andern auf die Bedeutung „Gut“ Licht fallen sehen. Die Kraft, die denselben Namen mit der Wettfahrt führt, wird nicht die Kraft etwa des unerschütterlich Ausharrenden oder des unwiderstehlich Zermalmenden sein, sondern die Kraft des raschen Renners. Das Gut, das denselben Namen mit der Wettfahrt führt, wird nicht — oder doch nicht in erster Linie — das Gut sein, das dem Menschen durch die Gnade der Götter in den Schooss fällt, sondern das Gut, das er, vielleicht mit Hilfe des göttlichen Bundesgenossen, wettend und wagend sich erringt.

Mir scheint, dass der Veda diese Sätze vollauf bestätigt.

Es ist kein Zweifel, dass es Stellen giebt, an welchen *vā́ja* etwa „Kraft“ bedeutet.[1] Aber welche Art Kraft? Von Varuṇa sagt der Dichter (V, 85, 2):

váneṣu vy̆ antárikṣaṃ tatāna
vā́jam árvatsu páya usríyāsu
hṛtsú krátuṃ váruṇo apsv agním
diví sū́ryam adadhāt sómam ádrau.

Natürlich wird für jede der hier genannten Wesenheiten die Stätte namhaft gemacht, welche ihren vorzugsweise characteristischen Aufenthaltsort bildet: wie in den Kühen die Milch, auf den Bergen der Soma wohnt, so sind es die Rosse, in denen der *vā́ja* seinen Sitz hat. Das Ross ist es, welches *vājín* heisst[2]); das Ross oder

1) Bergaigne Quar. hymnes 113 bestreitet dies durchaus mit Unrecht.
2) Vgl. auch *jyāvāja* III, 53, 24.

der Wagen ist das regelmässige Object zu dem Verbum *vājáyati* „er erfüllt mit *vā́ja*“: *etān evaitad aśvān dhāvata upavājayaty eteṣu vīryaṃ dadhāti* heisst es im Śat. Br. (V, 1, 5, 21) in Bezug auf das Vājapeya-Wettrennen. Mit einem Wort: *vā́ja* als Kraft ist etwas durchaus andres als etwa jenes *ójas* vermöge dessen man *ugrá* ist; es ist die Kraft der Schnelligkeit.[1])

Nun zu der Bedeutung „Gut“, „Reichthum“. Gleich die erste Belegstelle bei Böhtl. Roth (unter Nr. 4) zeigt deutlich *vā́ja* als ungefähres Synonym von *vásu*: *ā́ no bhaja paraméṣv ā́ vā́jeṣu madhyaméṣu, śíkṣā vásvo ántamasya* I, 27, 5; als ungefähres Synonym von *rayí* finden wir es z. B. III, 19, 1; IV, 8, 7, oder IX, 63, 14 (die Somas) *vā́jaṃ gómantam akṣaran*, v. 18 *vā́jaṃ gómantam ā́ bhara:* vgl. v. 12 *abhy̆ arṣa sahasríṇaṃ rayíṃ gómantam* etc. Suchen wir, in Anknüpfung an die letztaufgeführten Stellen, nach concreterer Ausführung der Vorstellung des *vā́ja* gewinnenden Soma, so treffen wir auf Aeusserungen wie die folgenden: IX, 13, 6 *átyā hiyānā́ ná hetṛ́bhir ásṛgraṃ vā́jasātaye;* 86, 3 *átyo ná hiyānó abhí vā́jam arṣa*[2]); 90, 1 *rátho ná vā́jaṃ saniṣyánn ayāsīt*; 96, 16 *abhí vā́jaṃ sáptir iva śravasyā́*: 108, 2 *áchā vā́jaṃ naítaśaḥ*; 64, 29 *hinvānó hetṛ́bhir yatá ā́ vā́jaṃ vājy̆ akramīt.* Also wenn der Soma dem Frommen *vā́ja* zuwenden soll, heisst das nicht einfach farblos, dass er ihm Gut oder Reichthum zuwenden soll: sondern er soll Gut bringen wie ein siegreiches Rennpferd, Gut, dem die Vorstellung des im Wettkampf errungenen beiwohnt.

Hieraus erklärt sich sofort das beachtenswerthe Factum, dass das Verbum, welches (sammt den mit ihm zusammengehörigen Nominalbildungen) in den verschiedensten Wendungen geradezu unzählige Male mit *vā́ja* verbunden, als das recht eigentlich characteristische Verbum für *vā́ja* — so wie dies Nomen als das characteristische Object für jenes Verbum — erscheint, das Verbum *san* ist (vgl. *vājasā́, vā́jasāti* etc.). Das Gut, welches *vā́ja* heisst, ist eben das durch energisches Streben errungene Gut.[3]) Auch bei der Verbindung von *vā́ja* mit *san* werden wir überaus häufig durch den ausdrücklichen Wortlaut des Textes auf die Vorstellung des im Wettfahren gewonnenen Preises geführt, z. B. IX, 13, 6 (oben S. 446), 90, 1 (dsgl.), VI, 33, 2 *tróta ít sánitā vā́jam árvā*, VII, 56, 23 *marúdbhir ít sánitā vā́jam árvā*, und besonders X, 75, 9:

sukháṃ ráthaṃ yuyuje síndhur aśvínam
téna vā́jaṃ saniṣad asmínn ājaú.[4])

1) Dem thun einzelne Stellen wie Av. IV, 4, 8 (vgl. VI, 38, 3) *ṛṣabhásya yé vā́jāḥ* keinen Eintrag; vgl. darüber unten S. 447 Anm. 3.

2) Diese Wendung wurde schon oben S. 445 mit *abhy̆ arṣata .... ājím* IV, 58, 10 zusammengestellt.

3) Dem entspricht es, dass *vā́ja* entfernt nicht in der Häufigkeit wie etwa *rayí* Object zu dem Verbum *dā* (mit den Göttern als Subject) ist.

4) Wie wir es hier für die Verbindung von *vā́ja* mit *san* gethan haben,

Wenn die dem Gott dargebrachte Verehrung sich mit *vā́ja* belohnt, so stellt sie sozusagen eine Wettfahrt dar, bei welcher der Fromme — oder zu seinen Gunsten der Gott — den *vā́ja* gewinnt (*vā́jaṃ tárutā*[1]), *sánitā*); die das Opfer vollziehenden Priester sind so zu sagen seine Rennpferde I, 27, 9; 129, 2; VIII, 81, 8.

Wie der in Rede stehende Gedankenkreis sich auf das Deutlichste zu einer Stelle verfolgen lässt, an der *vā́ja* mit einem Verbum verbunden ist, welches zunächst in ganz andere Vorstellungssphäre weist — mit *abhi tard*, wo an das Gewinnen von Gütern durch Aufbohren eines Verschlusses gedacht ist — möge VIII, 103, 5 zeigen: *sá dṛḷhé cid abhí tṛṇatti vā́jam árvatā*: selbst in die Vorstellung jenes Erbohrens also mischt sich, wo *vā́ja* das Object ist, die Vorstellung des Rennpferdes.

So sehen wir die auf den ersten Blick verwirrende Mannigfaltigkeit der Bedeutungen unseres Wortes verschwinden. Es bleibt in der That eine einzige, überall durchgehende Vorstellung übrig, die der raschen erfolgreichen Energie (vgl. lat. *vegeo*, got. *vakan*)[2]), jener Energie, welche in der Wettfahrt ihren hervortretendsten Ausdruck findet.[3]) Die Kraft des wettfahrenden Rosses, oder die Kraft wie sie das wettfahrende Ross besitzt, die Wettfahrt selbst, vor Allem die Verkörperung des Sieges in dem Preise der Wettfahrt; alle diese Vorstellungen, für die wir in unsrer Sprache eine Reihe verschiedener Ausdrücke bedürfen, sind für den vedischen Dichter ein und dasselbe, ich möchte sagen von demselben Fluidum erfüllt, ähnlich wie die Kuhmilch oder der aus Kuhfell geschnittene Riemen für ihn auch „Kuh“ ist. Und wenn es vielleicht um ein Haarbreit zuviel ist, für alle Bedeutungen von *vā́ja* directe Identität unter einander in Anspruch zu nehmen: von allerengster Continuität wird auch der Vorsichtigste hier das volle Recht haben zu sprechen.

---

wollen wir auch noch für die Ableitung *vājayú* zeigen, wie die Vorstellung des „nach *vā́ja* Strebenden“ durchaus von dem Leitmotiv der Wettfahrt beherrscht wird. Man vergleiche *ahám hí te harivo bráhma vājayúr ājíṃ yā́mi sádotíbhiḥ* VIII, 53, 8; *vājayúr ná rátham* II, 20, 1; *rátho ná vājayúḥ* V, 10, 5, vgl. II, 31, 2; VIII, 80, 6; *sáptir ná vājayúḥ* IX, 103, 6; 106, 12; 107, 11; *hinvānā́ṃ ná vājayúm* VIII. 1, 19.

1) *tar* resp. die Ableitungen dieser Wurzel werden gleichfalls häufig in Beziehung auf *vā́ja* gebraucht. Ebenso übrigens auch *bhar*, z. B. *bhárad vā́jam no ándhasā* IX, 52, 1 (vgl. II. 26, 3, IV, 17, 9; X, 117, 4; man bemerke dass an mehreren Stellen *dhánā* daneben steht; vgl. ferner *Bharádvāja, vājambhará, vā́jabharman*): dass wir uns auch hier im Vorstellungskreise der Wettfahrt befinden, zeigt I, 64, 13 *árvadbhir vā́jam bharate dhánā nṛ́bhiḥ*.

2) Das Avesta ergiebt hier kaum etwas; über *vāzā* Yasna 51, 12 vgl. Geldner KZ. XXX, 524, Bartholomae BB. XV, 11.

3) Den hervortretendsten wenn auch nicht den einzigen. Dass die so viel ich sehe — die fortschreitende Exegese könnte allerdings zu einem andern Ergebniss führen — im Ṛv. nicht nachweisbare Bedeutung von *vā́ja* „männliche Kraft“ (Av. IV, 4, 8; VI, 38, 3; vgl. *vājín* Taitt. Saṃh. II, 3, 3, 4 etc.) in der That alt sein und direct auf die Grundbedeutung „Energie“ zurückgehen könnte, ist möglich.



4. śraddhā́.

Die bekannte Erzählung von Naciketas (Kaṭha Upan. I, 1 f., vgl. Taitt. Brāhm. III, 11, 8, 1 f.) hebt damit an, dass den Naciketas „*kumāraṃ santaṃ dakṣiṇāsu nīyamānāsu śraddhāviveśa, so 'manyata, pītodakā jagdhatṛṇā dugdhadohā nirindriyāḥ, anandā nāma te lokās tān sa gachati tā dadat, sa hovāca pitaraṃ tata kasmai mān dāsyasīti.*"

Was bedeutet es, dass bei dem Hinführen der Opferlohnkühe — nach der Uebersetzung M. Müllers — „faith entered into the heart of Naciketas," und er dann jene Frage thut? Welche Rolle spielt hier die „faith"?

Ueberblicken wir die Erwähnungen der *śraddhā* in der vedischen Litteratur, so drängen sich einige Stellen unsrer Aufmerksamkeit auf, welche zu der eben angeführten in bemerkenswerther Parallelität stehen. Wie hier die *śraddhā* in die Seele des Jünglings eingeht *dakṣiṇāsu nīyamānāsu*, lesen wir Taitt. Br. III, 11, 9, 8: *atha yadichet, bhūyiṣṭhaṃ me śraddadhīran, bhūyiṣṭhā dakṣiṇā nayeyur iti, dakṣiṇāsu nīyamānāsu* . . . (bringe er eine bestimmte Opferspende dar): *bhūyiṣṭham evāsmai śraddadhate, bhūyiṣṭhā dakṣiṇā nayanti.* In einem Liede des Atharvaveda (V, 7), dessen fünfter Vers lautet:

yáṃ yā́cāmy ahám vācā́ sárasvatyā manoyújā
śraddhā́ tám adyá vindatu dattā́ sómena babhrúṇā

wird im ersten Vers die *árāti* angerufen: *mā́ no rakṣīr dákṣiṇāṃ nīyámānām.* Also in mehrfacher Wiederkehr finden wir die *śraddhā́*, wie in der Erzählung der Kaṭha Upaniṣad, in bestimmter Beziehung zu dem Hinführen der *dákṣiṇā.* Wenn weiter in jener Erzählung Naciketas, von der *śraddhā́* erfüllt, seinen Vater fragt *kasmai mān dāsyasi*, so liegt es nahe, sich dabei, neben andern Parallelstellen, vor Allem eines Verses aus dem bekannten Lied des Ṛgveda an die *śraddhā́* X, 151, 2 zu erinnern: *priyáṃ śraddhe dádataḥ priyáṃ śraddhe dídāsataḥ* etc.

Die *śraddhā́* steht also, sehen wir, zu der Vorstellung des Gebens, insonderheit zu dem Geben der *dákṣiṇā*, in einer besonderen Beziehung, welche durch die Uebersetzung „faith" nicht zu vollkommener Klarheit gebracht wird.

Welcher Art ist diese Beziehung?

Schon in meiner „Religion des Veda" 565 A. 3 habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei der *śraddhā́* neben dem gläubigen Vertrauen auf die Gottheit auch sehr häufig um das des Laien, des Opferveranstalters zu den Priestern handelt. Das Verhältniss des sacralen Auftraggebers zu seinem Purohita oder den sonstigen für ihn fungirenden Brahmanen ist von seiner Seite das der *śraddhā́*. Bṛhaspati wünschte *śrán me devā́ dádhīran gácheyam purodhā́m.* Er erreichte sein Ziel durch ein

bestimmtes Opfer; den Menschen die dasselbe bringen: *śrád ebhyo manuṣyā dadhate gáchanti purodhā́m* (Taitt. Saṃh. VII, 4, 1, 1). Der Fürst, welcher sich *aindreṇa mahābhiṣekeṇa* salben lässt, soll dem Priester, welcher den Ritus leitet, einen Treueid schwören *saha śraddhayā* (Ait. Br. VIII, 15, 3). Vor Allem drückt sich die *śraddhā́* des Laien dem Priester gegenüber natürlich in Gaben, vornehmlich in der *dákṣiṇā* aus. Die *dakṣiṇā*, wird Śatapatha Br. XIV, 6, 9, 22 gesagt, beruht auf der *śraddhā*; „*yadā hy eva śraddhatte 'tha dakṣiṇām dadāti*:“ womit man besonders die oben angeführte Stelle Taitt. Br. III, 11, 9, 8 vergleichen wolle. Danach ist es klar, warum in dem von uns erwähnten Liede Av. V, 7, einem Gebet an die feindliche Macht der *árāti* uns und unsrer *dákṣiṇā* nicht zu schaden, der *śraddhā́* gedacht, warum in der Aufzählung Av. XI, 8, 22 zwischen *śraddhā́* und *áśraddhā* die *dákṣiṇā* genannt wird. Sonstige Stellen, an denen die *śraddhā́* im Zusammenhang mit Gaben, offenbar eben als die zum Geben treibende Seelendisposition erscheint, sind überaus häufig. Es genüge hier die folgenden herauszuheben. Nach dem Śrāddha — d. h. dem auf der *śraddhā* gegenüber den dabei gespeisten und beschenkten Brahmanen beruhenden Manenopfer — betet der Herr des Festes, dass seine *śraddhā* nicht vergehen und er beständig haben möge zu geben: *śraddhā ca no mā vyagamad bahu deyaṃ ca no 'stv iti* (Manu III, 259, vgl. Kātyāyanaśrāddhakalpa bei Caland, Altind. Ahnencult 248; Caland Gautamaśrāddhakalpa p. 12 des Sep. Abdr. aus den Bijdragen tot de taal, land en volkenkunde van Ned. Indië 6, I). Im Atharvaveda IX, 5, 7. 11 ist von der mystischen Kraft des *ajáḥ . . . śraddádhānena dattáḥ* die Rede, bei Manu III, 202 von dem *vāry api śraddhayā dattam* und das. 275 von dem *yad-yad dadāti vidhivat samyak śraddhāsamanvitaḥ*. Die Reihe dieser Anführungen[1]) zu vermehren wäre leicht. Nun wird es auch klar sein, warum in dem Śraddhāhymnus des Ṛgveda (X, 151) der Dichter betet, dass sein Wort *bhojéṣu yájvasu* seine Stelle finden (V. 2—3), dass die Göttin Śraddhā dasselbe dem Gebenden und dem, welcher zu geben gedenkt, lieb machen möge (V. 2). Und wenn dieser Hymnus schliesst *śráddhe śrád dhāpayehá naḥ*, so wird die Frage aufgeworfen werden dürfen, ob dies wirklich heisst: „Śraddhā! mach hier, dass wir glauben“ (Ludwig), ob nicht vielmehr, da hier offenbar ein auf die *śraddhā́* der reichen Frommen hoffender Brahmane redet, übersetzt werden muss: „Śraddhā! mache hier, dass man uns Vertrauen (natürlich in Gaben sich beweisendes Vertrauen) schenke.“

Wir kehren zu der Naciketasgeschichte zurück. Jetzt werden die von uns im Eingang dieser Erörterung citirten Sätze klar geworden sein. Während der Vater des Naciketas „*dakṣiṇāsu nīyamānāsu*“ seine *śraddhā* bethätigt, geht die *śraddhā*, die diesen

1) Zu ihnen dürfte m. E. auch Ṛv. VIII, 1, 31 gestellt werden.

Ritus beherrschende, in ihm verkörperte Macht, in des Sohnes Seele ein. Er erkennt jene Bezeigungen derselben als unvollständig und vergeblich; die *śraddhā* muss Höheres bieten, und so fragt er den Vater: *kasmai mān dāsyasi.*

5. Zum Kalender und der Chronologie des Veda.

Dass ich nach den Bemerkungen Jacobis (oben S. 69 f.) noch einmal auf die kalendarisch-chronologischen Probleme des Veda glaube zurückkommen zu müssen, ist mir nicht minder unerwünscht, als es ohne Zweifel den Lesern der Zeitschr. sein wird. Aber um der Sache willen darf ich es mir nicht erlassen.

Jacobi geht davon aus, dass — entsprechend seinen früheren Ausführungen — es einen *dhruva* (Polarstern), wie er bekanntlich im indischen Hochzeitsritual eine Rolle spielt, nur in moderner Zeit und dann erst wieder um die Zeit von 2800 vor Chr. gegeben habe: auf letzteres Zeitalter also müsse jenes Ritual zurückgehen. Schon früher erwiderte ich, dass, wenn die Inder es mit der Unbeweglichkeit des Polarsterns so genau nahmen wie diese Argumentation voraussetzt, sie es in der That genauer genommen hätten als gewisse griechische Vorstellungen, für welche es ja doch einen Polarstern gegeben hat.[1]) In der That weiss Eudoxus von einem Polarstern: Eratosthenes führte einen solchen auf. Derjenige des Eratosthenes allerdings ist ein Stern fünfter Grösse, aber warum nur sollen die Inder, wenn sie nun einmal so gut beobachteten, um die etwa in Betracht kommenden grösseren Sterne als unzulänglich für die Dignität eines Polarsterns zu erkennen, doch andererseits wieder nicht genau genug hingesehen haben, um sich für einen Stern etwa der fünften Grösse entscheiden zu können? Sichtbar sind solche Sterne auf das Bequemste; überhaupt braucht der Laie nur einfach in die Gegend von Ursa minor und Draco hinzusehen, um sich zu überzeugen, dass für jede Lage des Pols in den letzten Jahrtausenden es einen deutlich sichtbaren Fixstern gegeben hat, dessen Nähe am Pol populären Ansprüchen genügen musste. Allerdings, einen so gangbaren Weg die Annahme eines derartigen kleineren Polarsterns böte, ich glaube doch nicht, dass wir gezwungen oder auch nur sehr ernstlich veranlasst sind diesen Weg thatsächlich zu gehen. Die Ungenauigkeit, die der bequemen Annahme eines grösseren *dhruva* beiwohnte, soll hingereicht haben diese Annahme unmöglich zu machen? Notabene, für das indische Alterthum, das so viel mehr um die magischen Kräfte der Gestirne als um die Realität ihrer Erscheinung sich zu kümmern gewohnt war? Für ein Zeitalter das im Stande war als Datum des Solstizes den Neumond des und des Monats anzugeben? Für ein Volk bei dem

1) Jacobi S. 71 hat das von mir Gesagte (Bd. 49 S. 476 A. 1) missverstanden, nicht ohne meine Schuld; bei mir a. a. O. muss es statt Aratus und Eratosthenes heissen Eudoxus und Eratosthenes.

noch lange nach der Brāhmaṇazeit in einem Tractat, welcher die Höhe der damaligen Wissenschaftlichkeit repräsentirte (dem Jyotiṣa), der monströse fünfjährige Cyclus oder die Lehre von der gleichmässigen Zu- und Abnahme der Tageslängen begegnet? Für diese Inder, wenn sie bemerkten, dass die Sterne theils grössere theils kleinere Kreise beschrieben, soll die naheliegende Vorstellung, dass ein Stern — und zwar am ehesten ein grösserer Stern — unbewegt in der Mitte dieser Bewegung steht, dadurch ausgeschlossen gewesen sein, dass sie einen zu delicaten Wirklichkeitssinn besassen, um für die geforderte Unbeweglichkeit mit einer leidlichen Annäherung vorlieb zu nehmen? Hiervon können mich die neueren Ausführungen Jacobi's um kein Haarbreit mehr als seine älteren überzeugen.

Ein specielles Detail seiner betreffenden Auseinandersetzungen bedarf aber noch einiger eigner Worte. Die rituelle Bezugnahme auf den *dhruva* im Hochzeitsritual, welche er der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. entstammen lässt, „wird noch nicht im Ṛgveda erwähnt, obschon darin gerade recht reichliche Angaben über das Hochzeitsceremoniell sich finden. Es ist also wahrscheinlich, dass die Verwendung des *dhruva* im Hochzeitsceremoniell nicht der Zeit des Ṛgveda, sondern der folgenden Periode angehört, und dass also die ṛgvedische Culturperiode vor dem dritten vorchristlichen Jahrtausend liegt" (S. 71). Man muss zugeben, dass diese Argumentation eines gewissen Schwunges nicht entbehrt. Doch dürfte es dem Vedaleser nicht entgehen, wie manche Hochzeitsgebräuche in der jüngeren vedischen Zeit zu dem Bestande des Ṛv. — sei es in Wirklichkeit sei es für unsere Kenntniss — hinzugekommen sind: hinzugekommen ohne dass es für ihr altes Nichterscheinen und ihr späteres Erscheinen einen irgend uns erkennbaren Grund gäbe. Und weiter erwäge man, dass wir im Ṛv. ja doch keine wirkliche Beschreibung der Hochzeitsriten, sondern nur eine Sammlung zugehöriger Verse besitzen. Riten, die ohne den Vortrag einer *ṛc* vollzogen wurden, werden mithin schon aus diesem Grunde in der Regel im Ṛv. keine Spur zurückgelassen haben. Unter den Gṛhyasūtren aber, aus welchen eben wir den Ritus mit dem *dhruva* kennen lernen, schreiben mehrere die Vollziehung dieses Ritus ohne begleitende *ṛc* vor. Welchen Werth unter diesen Umständen das Argumentum ex silentio für die Behauptung haben kann, dass der ṛgvedischen Zeit der Ritus mit dem *dhruva* gefehlt habe, und vollends dafür — was doch ein grosser weiterer Schritt ist — dass dieser Ritus deshalb gefehlt habe, weil damals kein *dhruva* existirte, wird man leicht ermessen.

Sehr anders in der That sehen wir J. an einer andern Stelle mit dem Argumentum ex silentio umgehen. Ich denke an die von ihm behauptete Geltung der Kṛttikās als Zeichen des Sonnenstandes im Frühlingsäquinox (drittes Jahrtausend vor Chr.): womit wir zu dem zweiten Hauptpunkt seiner neuesten Argumentation kommen.

Thibauts und meine Ausführungen darüber, dass die Nakṣatra in alter Zeit sich schlechterdings nicht als Stationen des Sonnenlaufs sondern nur des Mondlaufs finden[1]) und dass diese Bevorzugung der Mondbahn die grösste innere Begreiflichkeit hat, sowie darüber, dass der eingehenden Aufmerksamkeit des vedischen Alterthums auf die Solstitien das Fehlen jeder Spur einer solchen Aufmerksamkeit auf die Aequinoctien gegenübersteht, sind an J. leider eindruckslos vorübergegangen. Sie zu entkräften hat er keinen ernstlichen Versuch gemacht.[2]) Denn die Angabe eines Brāhmaṇa, dass die Kṛttikās „nicht aus der östlichen Gegend weichen", darf man doch nicht — nicht an sich und vollends nicht im Hinblick auf den oben characterisirten gänzlichen Mangel an Exactheit in den astronomischen Vorstellungen des Veda — mit J. (S. 72) dahin zuspitzen, dass die K. genau im Osten aufgehen. Und ebenso wenig ist in der Ausführung (S. 82 fg.) darüber dass die Stellung der Sonne im Aequinox leichter festzustellen ist als im Solstiz[3]), ein wirkliches Argument dafür enthalten, dass das Aequinox von den Indern thatsächlich festgestellt worden ist. Um wahrscheinlich zu machen, dass irgend ein Punkt am Himmel oder am Horizont ermittelt worden ist, gehört doch nicht allein, dass er leicht ermittelt werden konnte, sondern auch dass irgend ein auf seine Ermittlung gerichtetes Interesse vorhanden war.

Wir kommen weiter zu dem dritten und wichtigsten der von

1) Jacobi (S. 83) glaubt „nach wie vor, dass die Inder in der ältesten Zeit auf dieselben Methoden der Beobachtung verfallen sind wie alle (?) Völker in der Kindheit ihrer Cultur, auf die Beobachtung des Frühaufganges der Gestirne, und dass sie so zur Kenntniss der Sonnenbahn gelangt sind". Ich möchte darauf aufmerksam machen, dass das, wie ich glaube, sehr starke Arg. ex silentio, welches dieser Auffassung entgegensteht, dadurch nach der positiven Seite hin ergänzt wird, dass wir sehen wie die vedischen Inder eben die Zwecke, für welche andre Völker den heliakischen Aufgang der Gestirne beobachteten, auf einem andern Wege erreichten, nämlich durch die Beobachtung der Stellungen des Vollmonds.

2) Uebrigens darf ich constatiren, dass sein früherer Versuch (Zeitschr. 49, 218 fg.), aus der Kenntniss der Solstitien sowie aus der rituellen Anweisung von Taitt. Br. I, 5, 2, 1 auf Beobachtung der Stellung der Sonne bei den Nakṣatras resp. auf Kenntniss ihres Umlaufs unter denselben zu schliessen, von ihm gegenüber meinem Angriff ebendas. 471 fg. mit keinem Wort vertheidigt, also doch wohl fallen gelassen ist.

3) Gewisse Reserven möchte ich übrigens auch in Bezug auf diesen Punkt machen. Allerdings verschiebt sich der tägliche Aufgangspunkt der Sonne um das Aequinox sehr viel merklicher als um das Solstiz. Aber die Aufgabe, innerhalb dieser raschen Verschiebungen den in Frage kommenden Zeitpunkt zu finden, war darum doch immer noch keine ganz leichte, wenigstens sofern der Untersuchung nicht eine genaue Kenntniss des Ostpunktes oder genaue Messungen der Zeit zwischen Aufgang und Untergang der Sonne zu Gebote standen. Vielleicht hält mir, wenn ich daran zweifle, dass der Ostpunkt den vedischen Autoren sehr genau feststand, J. entgegen, dass ich selbst (Bd. 48, 631) den Indern grosse Aufmerksamkeit auf die Himmelsgegenden zugeschrieben habe. Ich bemerke, dass ich diese Aufmerksamkeit vielmehr im Sinn eines lebhaften theologisch-mystischen Interesses als in demjenigen exacter Beobachtung verstehe.

Jacobi besprochenen Punkte, zur Frage nach der Bedeutung des Phālgunavollmonds, dem „Mund der Jahreszeiten" oder „Mund des Jahres", wie er in den Brāhmaṇas heisst. Nach Jacobi gelangte er zu dieser Dignität als Datum des Wintersolstizes (5. Jahrtausend vor Chr.), nach meiner Ansicht als Datum des Frühlingsanfangs. Die für unsre Untersuchung wichtigsten Gelegenheiten, bei denen die Brāhmaṇatexte den Phālgunavollmond erwähnen — darunter verschiedene Male mit den eben angegebenen Attributen — sind das Ritual der Jahreszeitenopfer (*cāturmāsyāni*) und das der Anlegung der heiligen Feuer (*agnyādheyam*).[1] Was ergeben diese beiden Riten für die Frage nach der Bedeutung der Phālgunī?

Die drei *cāturmāsyāni* können sich, wie doch wohl an sich klar ist[2]), nur auf die drei grossen natürlichen Theile des indischen Jahres, die warme, die nasse, die kühle Jahreszeit beziehen. Genauer aber fielen, wie ich bereits Bd. 49 S. 475 bemerkt habe, nach der übereinstimmenden Aussage einer Reihe vedischer Texte diese Feiern auf die Anfangspunkte der betreffenden Jahresabschnitte.[3]) Den früher gegebenen Anführungen füge ich noch Baudhāyana Dh. II, 2, 4, 23 *cāturmāsyāny ṛtumukhe* und Kauṣ. Br. V, 1 *tasmād ṛtusandhiṣu prayujyante* (scil. *cāturmāsyāni*)[4]) hinzu. Was wird danach die Phālgunīfeier (*vaiśvadevam parva*) sein? Von einer Sonnwendfeier kann hier offenbar nicht die Rede sein. Eine solche würde in Correlation mit einer zweiten Sonnwendfeier, oder mit einer Sonnwendfeier und zwei Feiern der Nachtgleichen stehen: die Phālgunīfeier aber steht in Correlation mit

1) Daneben wäre vornehmlich noch die Dīkṣā des Jahres-Sattra zu erwähnen. Mit Jacobi's Interpretation der betreffenden Zeugnisse, welche in dem Ritual dieser Dīkṣā Daten aus verschiedenen Jahrtausenden mit einander vermischt sein lässt (NGGW. 1894, 112 fg.), habe ich mich Zschr. 48, 639 fg. beschäftigt. Eine Entgegnung von Seiten J.'s haben meine Bemerkungen nicht gefunden.

2) Zum Ueberfluss sei auf die Auseinandersetzungen Bühlers ZDMG. 46, 72 fg. verwiesen. Nach NGGW. 1894, 110 fg. darf ich hier wohl auch auf die Zustimmung Jacobi's rechnen.

3) Wenn wir hier und im Folgenden im Grossen und Ganzen mit Angaben arbeiten, die sich mehr oder weniger durch die ganze Brāhmaṇalitteratur hindurchziehen, so könnte man auf solche Daten den Schluss Jacobis (S. 72) anwenden wollen, dass sie „voraussichtlich eben in die älteste Zeit zurückgehen, sonst würden sie in dieser weitverbreiteten Litteratur nicht so einstimmige Anerkennung gefunden haben". Soll dabei unter der ältesten Zeit so etwas wie die Zeit des Ṛgveda verstanden werden, möchte ich doch nicht unterlassen, jener Folgerungsweise gegenüber zur Vorsicht zu mahnen. Man mache etwa den Versuch mit ähnlich allgemein verbreiteten Daten der Brāhmaṇas, welche religiöse Speculationen oder Gegenstände der Liturgik betreffen: die Ernte, welche da für die Reconstruction der „ältesten Zeit" zu halten wäre, würde den Historiker doch bedenklich machen.

4) Anders, aber doch kaum wesentlich anders, Manu IV, 119 wo vom Ende der *ṛtu* (*ṛtvantāsu rātriṣu*) die Rede ist — wenn anders wirklich dort, wie Bühler ZDMG. 46, 74 A. 1 will, die Cāturmāsyatermine zu verstehen sind (?). Das Ende des einen *ṛtu* und der Anfang des nächsten *ṛtu* läuft etwa auf dasselbe heraus.

zwei andern Ṛtufeiern. Und zwar muss, so gewiss das nächste der drei Feste ein Fest der Regenzeit ist, sie selbst ein Frühlingsfest sein, genauer — entsprechend dem eben Ausgeführten — ein Fest des Frühlingsanfangs. Wie anders kann es denn verstanden werden, wenn der Phālgunavollmond ausdrücklich an mehreren Stellen *ṛtūnām mukham* (Kāṭhaka VIII, 1 bei Weber Nax. II, 293 A. 1: Maitr. Saṃh. I, 6, 9) oder *mukham saṃvatsarasya* (Weber a. a. O. 329) — was dasselbe sagt, denn der Frühling ist ja der Anfang, „der Kopf", „die Thür" des Jahres; er ist das *mukham* der Jahreszeiten (Weber a. a. O. 352) — benannt wird? Hier erklären wir die Bedeutung des Phālgunavollmonds nicht durch Speculationen, deren Collision mit den positiven Daten der Ueberlieferung zu heben ein Hin- und Hergreifen durch eine Reihe von Jahrtausenden nöthig wird: wir erklären sie aus den Texten, deren Sprache in der That deutlich genug ist.

Dasselbe Ergebniss, das sich beim Cāturmāsyaritual herausstellt, kehrt beim Agnyādheya wieder. Der Brahmane soll diesen Ritus am Phalgunīvollmond, dem *ṛtūnām mukham* vollziehen, der Rājanya *grīṣme*, der Vaiśya *śaradi*: so wird Maitr. Saṃh. I, 6, 9 gelehrt, indem die Folge des Phalgunīvollmondes und des Sommers mit der Götterfolge Agni-Indra parallelisirt wird. Es ist doch klar, dass hier nichts Andres als ein etwas specialisirterer Ausdruck für die so oft in Bezug auf das Ādheya[1]) und auf die verschiedensten andern Gegenstände wiederholte Reihe vorliegt: Brahmane, Agni, Frühling; Rājanya, Indra, Sommer etc. So werden wir wieder auf den Phalgunīvollmond als einen Frühlingstermin geführt.

Jacobi nun leugnet die Berechtigung dieser Auffassung[2]) vor Allem deshalb weil die Naturverhältnisse zu einem Ansatz des Frühlingsanfangs um Anfang Februar nicht stimmen sollen. Ich möchte doch ernstlich davor warnen in Bezug auf einen solchen Termin die Natur mit allzu unbefangener Directheit und mit dem Vertrauen eines Statistikers, der sich bei schwankenden Grössen einfach damit hilft, dass er den Durchschnitt berechnet[3]), zu be-

1) Vgl. Weber a. a. O. 293; Vait. 5, 2 und die von Garbe dort gesammelten Stellen.

2) Sage ich hier aber nicht zu viel? Wenigstens in den Nachr. GGW. 1894, 110 fg. hat Jacobi selbst die Geltung des Phālguna im System der *cāturmāsyāny ṛtumukhāni* ganz in demselben Sinn wie ich dies thue gedeutet, indem er den betreffenden Ansatz der jüngsten seiner drei dort unterschiedenen Perioden vindicirt. Soll also hier die *phālgunī paurṇamāsī* das *mukham* des Jahres, der Frühlingsanfang sein dürfen, an andern Stellen aber, wo dieselbe Klasse von Texten denselben Vollmond mit demselben Ausdruck als *mukham* des Jahres benennt, uns das Verlangen gestellt werden, statt an den Frühlingsanfang vielmehr an das Wintersolstiz zu denken und zu diesem Zweck einen Salto mortale über drei bis vier Jahrtausende zu vollführen?

3) Jacobi S. 73: „Wir müssen das Mitteldatum bei solchen schwankenden Terminen zu Grunde legen". S. 74: „Den Eintritt des *vasanta* kann man direct bestimmen, wenn man den Mitteltermin kennt, an dem die von den Indern für den *vasanta* charakteristischen Erscheinungen eintreten".

fragen. Momente der verschiedensten Art können überall, ganz besonders aber in Indien, die Folge haben, dass die directe Entsprechung des natürlichen Jahreslaufs und seines kalendarischen Abbildes verschoben wird. Bald werden wir den Grund solcher Störungen aufdecken können; bald wird sich unsre mangelhafte Orientirtheit damit begnügen müssen einfach ihr Dasein zu constatiren. In unserm Fall übrigens liegt die Sache, meine ich, gar nicht einmal so schlimm. Das von mir Zeitschr. 49, 476 Beigebrachte wird auch nach Jacobis (S. 72 fgg.) Gegenbemerkungen hinreichen, zu zeigen, dass der Naturlauf zu meinem Ansatz des Frühlingsanfangs im ungünstigsten Fall wenigstens ungefähr stimmt. Die Kälten, welche *sītāsu hemantikāsu rattīsu antaraṭṭhakāsu himapātasamaye* (Mahāvagga I, 20, 15) geherrscht haben, sind vorüber; die entschiedene Wendung auf die Erwärmung tritt ein. Noch mag der volle Frühling nicht da sein, wie er auch in Rom nicht zu dem Kalendertage des römischen Frühlingsanfangs da war[1]) oder wie er bei uns nicht am 21. März dazusein pflegt. Aber von einem Anfang des Frühlings kann doch schon gesprochen werden, und wem immer noch dies Datum selbst für einen Frühlingsanfang zu früh scheinen sollte, der erinnere sich, dass der Veda selbst durch das bekannte Alterniren der Caitrī mit der Phālgunī die Ungenauigkeit, die hier gefunden werden kann, eingesteht und ihr abzuhelfen sucht. Man nehme hinzu, dass der in Rede stehende Frühlingsanfang einem System von 3 (oder 2×3) gleich langen Jahreszeiten angehört, mithin einem System, das überall genau dem Naturlauf entsprechen nicht kann. Die von der Natur am besten definirte Jahreszeit, die Regenzeit, ist für einen viermonatlichen *ṛtu* zu kurz und für einen halbirten, zweimonatlichen zu lang. Giebt man zu den drei wirklichen Regenmonaten etwa einen Halbmonat vor dem Eintritt der grossen Regen[2]) und einen Halbmonat[3]) nach den Regen zu — letzteres eine Zeit „of close and warmer weather“, bis zu dem oft eintretenden „final fall of rain at the end of the month (Sept.) or in October“ (Blanford) — so hat man ein *cāturmāsya*, von dem Thibaut (Ind. Ant. 1895, 91) sagt, dass „nobody acquainted with the seasons of Northern India“ zögern würde es eben so zu arrangiren.[4]) Dasselbe

1) Nach Jacobi's (S. 79) für meine Zwecke sehr willkommener Ausführung. Dass die Römer den Anfang der Jahreszeiten nach astronomischer Theorie festgestellt haben, nimmt der Analogie nicht den Werth; reine Naturproducte sind auch die Jahreszeiten des vedischen Kalenders nicht.

2) Von dieser Zeit sagt Thibaut Ind. Ant. 1895, 91: „showers of rain, more or less heavy in different districts, often fall even in the earlier part of June — let us say from a fortnight before the summer solstice“.

3) Ganz ungefähr; das Ende des Regens ist in der That schwankend.

4) Von dem „verhängnissvollen Fehler“ in Thibauts betreffender Auseinandersetzung (Jacobi S. 75) kann ich nichts entdecken. Th. nehme nämlich an, „dass das Tertial Varṣā vier Regenmonate enthalten müsse“. In der That macht er darauf aufmerksam, dass es nicht vier Regenmonate enthalten konnte, und entwickelt die Folgerungen aus dieser Thatsache.

findet seinen hinteren Grenzpunkt an dem Eintritt der beständigen, Klarheit des Firmaments bringenden N. oder W.-Winde, welche die zuerst kühle, dann kalte Witterung herbeiführen. Es mag sein, dass, wenn wir Sanskritisten die Jahreszeiten zu ordnen hätten, der Eine oder Andre ein andres System passender fände; dass die vedischen Inder sich eben für dieses entschieden haben, kann meines Erachtens nur für durchaus glaublich gelten. „Was *vasanta* ist, können uns nur die Inder sagen", bemerkt Jacobi (S. 78) mit grossem Recht.[1]) Nun, ich glaube, eben die von uns betrachteten Zeugnisse sagen uns deutlich genug, dass für die Brāhmaṇazeit eben der Phālgunavollmond Anfang des Vasanta ist. Oder sagen uns die Inder der Brāhmaṇazeit an folgender Stelle über diese Frage Nichts? In welchem *ṛtu*, so wird im Śatapatha Br. (XIII, 4, 1, 2 fgg.) gefragt, soll der *abhyārambha* des Rossopfers stattfinden? Einige sagen, im *grīṣma*, da dies die Jahreszeit des *kṣatriya* sei. Nein, fährt der Verfasser fort, *vasanta eva* soll der *abhyārambha* stattfinden, denn der Opfernde wird als solcher zum Brahmanen. Und zwar sollen die betreffenden Riten[2]) angehoben werden „*sā yāsau phālgunī paurṇamāsī bhavati tasyai purastāt ṣaḍahe vā saptāhe vā*": also wird hier sogar schon der Zeitpunkt von einigen Tagen vor der *paurṇamāsī* dem Frühling zugerechnet[3]). Mir scheint ein solches Zeugniss in der That, insonderheit wenn es sich mit den früher besprochenen Gruppen von Stellen vereinigt, ein etwas grösseres Gewicht zu besitzen als alle Betrachtungen darüber, welchen Termin die vedischen Inder, wenn sie sich von

1) Ich möchte diesen Satz dahin weiter ausbauen, dass, was der vedische *vasanta* ist, uns nur die vedischen Inder sagen können. Begriffe wie diese sind im Lauf der Geschichte den Wirkungen künstlicher Systeme unterwerfbar. J. (S. 79) will aus dem Jyotiṣa, der „ältesten Darlegung des indischen Kalenders" (S. 80), schliessen, dass schon in der Brāhmaṇazeit der Frühlingsanfang zwei Monate nach dem Solstiz gegolten habe. Jene älteste Darlegung des Kalenders ist doch an sich nicht besonders alt; das zeigt z. B. das Aussehen der Ślokas. Und man bedenke, dass das Jyot. ein in sich abgeschlossenes, sehr verkehrtes aber sehr consequentes System darstellt, in dem jedes Einzelne durch alles Uebrige bedingt wird. Eine Hauptpointe dabei ist, dass von einem Punkt, so zu sagen dem Nullpunkt des Zifferblatts, Alles — Monat wie *ṛtu*, *ayana* und Jahr — anheben muss. Dadurch wird der *ṛtu*anfang an dem Solstiz und der Abstand des Frühlingsanfangs von dem Solstiz um einen vollen *ṛtu* nothwendig. Dergleichen als uralte Tradition zu behandeln um danach für die Angaben der Brāhmaṇazeit eine Deutung zu decretiren, ist überaus bedenklich.

2) Dass es sich bei denselben eben um den in Rede stehenden *abhyārambha* handelt, ist durch den Zusammenhang vollkommen klar und wird zum Ueberfluss durch den Wortlaut des Schlusses von § 7 bestätigt.

3) Gewiss ist die *paurṇamāsī* selbst der im Grunde entscheidende Zeitpunkt, wenn auch der Ritus, aus welchen Rücksichten auch immer, einige Tage vor derselben stattfindet. Vielleicht kann der Fall von Taitt. Saṃh. VII, 4, 8, 2 (*caturahe purastāt paurṇamāsyai dīkṣeran*) verglichen werden. — Unzweifelhaft ist es diese Stelle des Śatap. Brāhmaṇa, welche Rudradatta zu Āpastamba Śrautas. V, 3, 20 in folgender Fassung wiedergiebt: *Vājasaneyake cāśvamedham prakṛtyāmnāyate tasmād vasanta evārabhya yajeta sā yā phālgunībhyām paurṇamāsī bhavatīti.*

den uns wohlgefälligsten Gesichtspunkten hätten leiten lassen, für den Frühlingsanfang hätten wählen müssen.

Man wolle übrigens nicht vergessen, dass die einzige Stelle der Brāhmaṇas, welche für den Termin des Solstizes einen ausdrücklichen Ansatz bietet, dieses auf den Māghaneumond, d. h. — nach der zu meiner Befriedigung auch von Jacobi (S. 79) acceptirten Deutung — auf den Neumond vor dem Māghavollmond verlegt: eine Entfernung von $1^1/_2$ Monaten vom Phālgunavollmond.[1]) Von jener ausdrücklich bezeugten Lage soll das Solstiz in Jacobi's vedischem Kalender losgerissen und auf den Punkt geschoben werden, der nicht minder deutlich als Frühlingsanfang bezeugt ist, es sich nun aber gefallen lassen muss, zum Anfang des *śiśira* zu werden: und die Kosten dieser gewaltsamen Umlogirung sollen durch einen tiefen Griff in jenen Beutel gedeckt werden, aus welchem sich beliebig viele Jahrtausende vedischen Alterthums herausholen lassen[2]).

6. Upaniṣad.[3])

Wenn ich einige auf die Upaniṣaden bezügliche Erörterungen hier vorlege, ist es meine Absicht zunächst und vor Allem bei gewissen Punkten, welche die Aussenseite dieser Schriftengattung betreffen, zu verweilen. Mich beschäftigten Untersuchungen, in denen ich mir das Wesen der verschiedenen im Veda vorliegenden Typen der litterarischen Form klar zu machen suchte, wie z. B. der mannigfaltigen Arten des beim vedischen Opfer erscheinenden Singens und Sagens, oder des alten, aus Prosa und Versen gemischten Typus der erzählenden Dichtung. Man gewöhnt sich ja in der anhaltenden Beschäftigung mit einer Litteratur wie der vedischen leicht daran, die dort begegnenden Formen der Darstellung als etwas sich von selbst Verstehendes hinzunehmen, das, eben weil man sich in alle Eigenthümlichkeiten desselben nun einmal hineingelebt hat, den Anschein trägt gar nicht anders sein zu können. Das Hinüberschauen auf andre Litteraturgebiete, wie etwa vom Veda zum Alten Testament, ruft es uns dann in's Be-

1) Jenem Zeugniss stellen wir das nicht minder ausdrückliche an die Seite, dass der Neumond nach dem Āṣāḍhavollmond in die Regenzeit fällt (Kauṣ. Br. I, 3): wo bleibt dies Datum, wenn die Phālgunī das Wintersolstiz ist?

2) Man verweise nicht auf die Analogie der Culturen der Babylonier oder Aegypter (Jacobi Nachr. GGW. 1894, 111, ZDMG. 49, 229). Die arischen Inder, diese allem Anschein nach aus weitester Ferne kommenden Wanderer, die äussersten südöstlichen Ausläufer von Völkern, welche Europa beherrschten, stehen unter andern historischen Bedingungen als Jene.

3) Das Nachstehende ist im wesentlichen identisch mit einem kurzen auf dem Or. Congress zu Stockholm (1889) von mir gehaltenen Vortrag. Ich setzte mir vor, ehe ich ihn dem Drucke übergäbe, das *nonum prematur in annum* wenigstens annähernd zu beobachten. Da mir das damals Gesagte auch jetzt noch zutreffend scheint, möge es nunmehr weiteren Kreisen vorgelegt werden.

wusstsein, wie ganz und gar nicht selbstverständlich, wie ganz und gar indisch und eben nur indisch jene Formen des Veda sind — wie wir, um sie zu verstehen, die Eigenart des indischen Denkens und Empfindens, das sich in jenen Formen ausspricht, die speciellen Lebensbedingungen der Menschen, die jene Formen geschaffen haben, herbeiziehen müssen. So möchte ich nun hier die Frage aufwerfen: wie war der ursprüngliche litterarische Typus der Upaniṣad gestaltet? Wie erklärt sich die Eigenthümlichkeit dieser Gestalt aus dem Inhalt, den dieselbe zu umkleiden oder zu verkörpern bestimmt war?

Die Upaniṣaden, wie sie uns überliefert sind, zeigen ein sehr buntes, ungleichmässiges Aussehen. Bald haben wir Prosa vor uns, bald vereinzelte oder zu ganzen Reihen verbundene Verse, welche die Herrlichkeit des ewigen Einen, des ungewordenen, der Quelle alles Werdens feiern. Bald finden wir unpersönliche Darstellung eines lehrhaften Inhalts, bald die Einkleidung solcher Lehre in dialogischer Form, wie in jenem Gespräch des Yājñavalkya mit seinem Weibe über das höchste Selbst, in dem alles Bewusstsein aufhört, weil es dort keine Zweiheit, die Bedingung alles Wahrnehmens und Denkens mehr giebt.

Der Kenner der vedischen Litteratur sieht sofort, wie diese Darstellungsformen und -mittel der Upaniṣaden zum grössten Theil den Brāhmaṇawerken entstammen — jenen alten, umfangreichen Tractaten, welche die Lehre von den Geheimnissen der Opferkunst behandeln. Aber genauere Untersuchung scheint mir zu lehren, dass die litterarische Form der Upaniṣaden in letzter Instanz doch auf einen gewissen ihnen eignen, ursprünglichen Kern zurückweist, an welchen sich dann erst in zweiter Linie jene Umhüllungen verschiedener Art angesetzt haben. Was ist dieser Kern des Typus der Upaniṣad?

Vielleicht kann uns als Wegweiserin eine andre Frage dienen: was bedeutet der Name Upaniṣad? Ob der Name uns etwas über die Sache zu lehren hat, wird sich natürlich erst sagen lassen, wenn die Deutung des Namens gefunden ist; diese Deutung aufzusuchen dürfen wir aber in keinem Fall unterlassen.

Zu *ni-ṣad* „sich setzen“ fügt die damit verbundene Präposition *upa* die Vorstellung des Sichnahens hinzu, und zwar des bescheidenen Nahens, des Nahens, das sich von unten nach oben richtet.[1]) Also Upaniṣad heisst: das verehrungsvolle Sichhinzusetzen zu einer Person oder Sache. Dies ist der Wortsinn, von dem wir auszugehen haben; ich glaube, dass soweit in der That ziemlich allgemeine Uebereinstimmung herrscht. Wir fragen weiter: wer setzt sich zu wem verehrungsvoll hinzu? Die herkömmliche Antwort lautet: der Schüler, der die Geheimlehre der Upaniṣad empfangen soll, zu seinem Lehrer. Upaniṣad also wird erklärt zunächst als die Sitzung

1) Vgl. Delbrück Altind. Syntax 454.

von Lehrer und Schüler, in welcher diese Lehre mitgetheilt wird, und dann übertragen als die Lehre selbst. Hier ist die Stelle, an welcher ich nicht mehr folgen kann.

Wir kennen die Aeusserlichkeiten des vedischen Unterrichts aus einer Reihe anschaulicher Vorschriften der Ritualtexte: es ist schwer zu sehen inwiefern es sich bei der Upaniṣad mehr als bei irgend einem andern Theil des vedischen Lehrpensums um ein verehrungsvolles Sichsetzen des Schülers zum Lehrer gehandelt haben soll. Dies ist ein Bedenken, freilich kein entscheidendes. Von grösserem Gewicht scheint mir die Beobachtung zu sein, dass in dem Texte selbst der Upaniṣaden besonders häufig wiederkehrend, in geradezu typischer Weise, die Vorstellung und Bezeichnung des verehrungsvollen Sichsetzens auftritt, und zwar stehend in einem Zusammenhang, der nicht auf das Verhältniss von Lehrer und Schüler, sondern auf ganz andre Beziehungen der Verehrung hinweist. Man betrachte etwa folgende Stellen. In der grossen Upaniṣad des Śatapatha Brāhmaṇa (XIV, 4, 2, 17. 18) ist die Rede vom Ātman, der höchsten Selbstheit, und es heisst: „Wenn er (der Ātman) athmet, so heisst er Athem mit Namen; redet er, heisst er Rede; sieht er, heisst er Auge; hört er, Ohr; denkt er, Geist: das sind nur Namen seiner Thätigkeiten. Wer einen einzelnen davon verehrt (wörtlich: sich verehrend dazu setzt, *upāste*), der weiss es nicht: denn durch ein Einzelnes davon wird er (der Verehrer) selbst zu etwas Unvollständigem. ‚Der Ātman': so soll er verehren; denn darin vereint sich alles Jenes". Also was verehrt wird, buchstäblich ausgedrückt, wozu man sich verehrungsvoll hinzusetzt, ist nicht der Lehrer, sondern ein Begriff. Derselbe höchste Begriff, der hier Ātman, das Selbst, heisst, wird bekanntlich auch als das Brahman, d. h. als das Heilige benannt. Und so finden wir denn in unsern Texten nicht wenige Stellen, an denen von der Verehrung, dem verehrungsvollen Sichsetzen, auch dem Brahman gegenüber die Rede ist. So in dem Gespräch des Brahmanen Gārgya und des Königs Ajātaśatru.[1] Der Brahmane, dem die wahre Erkenntniss des absoluten Wesens noch fehlt, glaubt dasselbe in einzelnen irdischen Erscheinungen zu erfassen. „Den Geist, der in der Sonne wohnt", sagt er, „den verehre ich als das Brahman" — und der König erwidert: „Den verehre ich als den Höhepunkt aller Wesen, als ihr Haupt und ihren König" — aber, muss ergänzt werden, das Brahman ist etwas Andres. Und Gārgya sagt weiter: „Den Geist der im Monde wohnt" — und „den Geist der im Blitz wohnt, u. s. f., den verehre ich als das Brahman": und die Antwort des Königs lautet jedesmal: den verehre ich vielmehr als das und das (und nicht als das Brahman). So bewegt sich hier Alles um die Frage: was ist der wahre, höchste Gegenstand der Verehrung? Und die andern Dinge, die das nicht

1) Śat. Br. XIV, 5, 1.

sind, in welchem begrenzteren Sinn kommt ihnen Verehrung zu? Das Verbum für „Verehren“ ist hier *upās-*, wieder die Verbindung einer Wurzel, die „sich setzen“ bedeutet, mit der Präposition *upa*, dem Ausdruck des bescheidenen Sichnahens. Man wird kein Bedenken tragen, *upa-ās* und *upa-ni-ṣad* als gleichwerthig zu behandeln: zum Ueberfluss haben wir aber auch einige Stellen, welche diese Gleichwerthigkeit direct darthun. So am Ende des eben erwähnten Dialogs zwischen dem König und dem Brahmanen. Nachdem es immer wieder gehiessen hatte: „dies Wesen verehre ich — jenes Wesen verehre ich“, offenbart zum Schluss der König dem Gārgya den wahren Gegenstand aller Verehrung, und da sagt er nun: „die Verehrung desselben lautet „das Wahre des Wahren“: die Athemkräfte fürwahr sind das Wahre; deren Wahres ist er.“[1]) „Ich verehre“ hatte stehend gehiessen *upāse*, jetzt zum Schluss „die Verehrung“ heisst *upaniṣad*: beide Ausdrücke gehören durchaus zusammen. Ebenso an einer andern Stelle desselben Brāhmaṇatexts, wo es zuerst heisst: dies ist die Verehrung (*upaniṣad*), die dem Jahre darzubringen ist — und dann: unter dem und dem Ausdruck soll er die Tage des Jahres verehren (*upāsīta*).[2])

So haben wir, meine ich, gefunden, wem das verehrungsvolle Sichsetzen gilt, auf welches der Name der Upaniṣad hindeutet: es gilt nicht dem irdischen Lehrer, sondern es gilt den Wesenheiten, welche das Denken dieses Zeitalters als die höchsten verehrt, dem absoluten Ich und dem absoluten Heiligen, dem Ātman, dem Brahman, und daneben solchen Wesen, welchen in der Auffassung dieser Mystik eine jenen höchsten Ideen vergleichbare Erhabenheit zukommt, wie dem ewig sich erneuernden Kreislauf des Jahres. Wie das Denken und Glauben im Lauf der Geschichte ein anderes wird, so ändert sich auch die Art der Verehrung. Den alten Göttern nahte der Fromme mit Opfern. Aber die geistigeren Mächte, denen sich der Glaube des neuen Zeitalters zuwandte, forderten andre Verehrung: der Ātman trank keinen Soma und ass keinen Reiskuchen; fromme Meditation war das Einzige, das man ihm weihen konnte. Die natürliche Stellung aber des Meditirenden ist das Sitzen: man erinnere sich an des Buddha Sitzen unter dem Baum der Erkenntniss in jener heiligen Nacht, als er sich in tiefster Meditation zu der erlösenden Erkenntniss hindurchgerungen haben soll. Es verdient übrigens bemerkt zu werden, dass der Gebrauch des verehrungsvollen Sichniedersetzens schon im alten Opferritual bei gewissen Gelegenheiten vorkam: so muss der Opferer, wenn er Morgens und Abends die regelmässigen Spenden dargebracht hat, zu den heiligen Feuern, wie es heisst, „verehrungsvoll herantreten und sich verehrungsvoll vor ihnen niedersetzen“. Es ist denkbar, dass ein derartiger Gebrauch dabei

1) XIV, 5, 1, 23.
2) XII, 2, 2, 23; 2, 3, 13.

mitspielt, wenn der Cultus des Ātman eben die Form der Upaniṣad, des Sichniedersetzens und Meditirens, angenommen hat.

Für solche Meditation nun theilte man sich gewisse Formeln mit: Namen die das Geheimnissvolle dem Begreifen näher bringen sollten. Diese Formeln finden wir bald als *ādeśa* „Anweisung“, oder als *nāmadheya* „Benennung“ bezeichnet, bald heissen sie direct *upaniṣad*, „Verehrungsform“. So wird in einer Upaniṣad[1]) in Bezug auf das absolute Wesen gesagt: „Jetzt die Anweisung: Nein, nein“ — d. h. das von allem endlichen Dasein verschiedene Absolute soll unter der Form des „Nein, nein“ gedacht werden. „Und sein Name: das Wahre des Wahren: die Athemkräfte fürwahr sind das Wahre; deren Wahres ist es“. Was aber hier als der Name bezeichnet wird, genau dasselbe heisst an einer andern schon vorher erwähnten Stelle die Upaniṣad: „Dessen (des Ātman) Verehrung (*upaniṣad*) lautet: das Wahre des Wahren“. Es werden auch die beiden Ausdrücke *ādeśa* „Anweisung“ und *upaniṣad* „Verehrungsform“ mit einander verbunden: „Jetzt folgen die Anweisungen der Verehrungsformen“, lesen wir in einem unserer Texte.[2])

Danach, meine ich, ist es klar, was Upaniṣad heisst und was eine Upaniṣad ursprünglich war: die Anweisung, in welcher Form, unter welchem Namen oder concreten Bilde der Fromme, der sich zur Meditation niedergesetzt hat, mit seinen Gedanken den höchsten, verborgensten Objecten der Anbetung nahen soll. Die Theologen aber, welche diese Anweisungen einander mittheilten, waren alt geworden im Studium der Brāhmaṇawerke. Es konnte kaum anders geschehen, als dass sich unter ihren Händen an jene kurzen Anweisungsformeln für die Verehrung des höchsten Wesens weitere Erörterungen ansetzten, deren Form vornehmlich den Brāhmaṇas entlehnt war. Wurden dort Opferpriester und Opferkünstler eingeführt, die im Gespräch mit einander die mystischen Wirkungen dieses und jenes sacrificalen Kunstgriffs erörterten, so dichtete man jetzt ähnliche Gespräche, in derselben weitläufig starren Prosa, in welchen im engeren oder weiteren Anschluss an jene Anweisungsformeln der Eine dem Andern erklärte, wie man das Höchste nicht verehren und wie man es verehren soll. Zu den Versen andrerseits, in welchen die Upaniṣaden von dem höchsten, heiligen Wesen reden, gab — dies braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden — vornehmlich die alte Poesie der vedischen Hymnensammlungen das Vorbild ab: finden sich doch bereits in diesen Sammlungen Lieder, die das Vorspiel zu der philosophischen Entwicklung der jüngeren Zeit bilden. Ueberall aber, in den Gesprächen, in den Versen, in allen Theilen der Upaniṣaden, kehrte immer wieder der Gedanke wie die Ausdrucksweise zu dem zurück, was mir als der Ausgangspunct des ganzen Upaniṣadtypus erscheint, zu den Anweisungen:

1) Śat. XIV, 5, 3, 11.
2) Śat. X, 4, 5, 1.

unter diesem Namen oder unter jenem Namen soll man dem höchsten Wesen seine Verehrung bringen.

Es darf wohl gesagt werden, dass diese ältesten und kürzesten Upaniṣaden, diese Anweisungen, im höchsten Maasse characteristisch sind für die ganze Atmosphäre des Denkens jener Zeiten. An der Spitze der wissenschaftlichen Ausdrucksformen, welche Sokrates und seine Schule geschaffen haben, steht die Definition. Etwa der Stelle entsprechend, an welcher diese in der Geschichte der griechischen Philosophie erscheint, tritt in Indien die *upaniṣad* auf. Auch sie sucht wie die Definition für das Wesen eines Begriffs den Ausdruck zu geben — freilich nicht jedes beliebigen Begriffs aus der concreten Welt und dem alltäglichen Leben, sondern sie hat es allein mit den höchsten Objecten des Denkens und der Verehrung zu thun. In Bezug auf diese aber stellt sich die Upaniṣad, die Verehrungsformel, so zu sagen als eine in das Element der mystischen Verehrung getauchte Definition oder Pseudodefinition dar: kein Abgrenzen des Begriffs durch klar und scharf gezogene Linien, sondern das willkürliche Hinwerfen eines Schlagworts, nicht für das Verstehen sondern für das Verehren. Darum treten auch, während die Definition nur eine ist, die Upaniṣaden oft in langen Reihen auf: man ehre das Brahman, heisst es nach einander in einem dieser Dialoge, als das Liebe — man ehre es als das Wahre — man ehre es als den festen Stand, u. s. f. Es hängt damit zusammen, dass diese Definitionen in unsern Texten so zu sagen fertig vom Himmel zu fallen pflegen: man weiss nicht ein schrittweise dem Ziel sich annäherndes Aufsuchen schriftstellerisch zu veranschaulichen, sondern in diesen Dialogen offenbart, wer die Verehrungsform kennt, sie dem der sie nicht kennt. Und wo der Ausdruck eines allmählichen Sichannäherns des Gedankens doch einmal versucht zu sein scheint — nun da bleibt derselbe von der wirklichen Gedankenbewegung des forschenden Geistes auf ein Ziel hin etwa in demselben Maasse verschieden, wie eben eine *upaniṣad*, eine indische Verehrungsformel, verschieden ist von einer Definition.

Die altabessinische Inschrift von Matarà.

Von

Eduard Glaser.

In den Rendiconti der Reale Accademia dei Lincei (Sitzung vom 17. Mai 1896) hat Herr Dr. C. Conti Rossini eine höchst merkwürdige Inschrift veröffentlicht, welche für ihn von dem nachher in der Schlacht von Adua gefallenen Capitano Antonio Rossini bei Matarà, unweit von Senafè, copirt wurde.

Die vierzeilige Inschrift befindet sich an einem 5,5 Meter hohen Obelisken, welcher oben das Zeichen der Mondsichel mit darüber (darin) gemeiseltem kleinen Kreise (Sonne oder Stern) zeigt, besteht aus rein axumitischen (nicht ḥimjarischen) Buchstaben ohne jede Vocalbezeichnung und verläuft nicht von rechts nach links, sondern wie alle bisher bekannten axumitischen Inschriften, soweit sie nicht mit ḥimjarischen Zeichen geschrieben sind, und die Handschriftentexte, von links nach rechts.

Herr Conti Rossini erblickt in dieser Inschrift mit Recht das älteste bis jetzt bekannte Denkmal axumitischer Schrift. Doch scheint er zu irren, wenn er annimmt, dass diese Inschrift das Vorhandensein eines axumitischen Alphabets in der vorchristlichen Zeit Abessiniens beweise, was er aus den heidnischen (sabäischen) Emblemen erschliesst.

Da dieses heidnische Emblem auf den sabäischen Denkmälern schon in den ältesten Zeiten auftritt und bis ungefähr zur Mitte des vierten Jahrhunderts, höchstens bis 370 nach Chr. beobachtet wird, so steht einstweilen Eines fest: die Inschrift von Matarà kann nicht später als im 4. Jahrhundert gemeiselt sein; denn nach dieser Zeit sind sowohl in Arabien als auch in Abessinien die Embleme christlich. Damit fällt die von D. H. Müller aufgestellte Hypothese von der Entstehung des axumitischen Alphabets im fünften Jahrhundert in sich zusammen, und es handelt sich nur noch darum, ob ich Recht habe, wenn ich in meinem Buche: „Die Abessinier in Arabien und Afrika" die Bildung des axumitischen Alphabets der Mitte des vierten Jahrhunderts und den nächstfolgenden zwei Jahrzehnten zuweise. Ich glaube, ja.

Zunächst liegt die Einwendung nahe, die Inschrift von Matarà könnte weit älter sein als diese Epoche, da das heidnische Zeichen ja weit in's Alterthum hinaufreicht. Darauf erwidere ich aber, dass alle bis jetzt bekannten älteren Inschriften, die man in

Abessinien gefunden hat, rein sabäisch sind und von rechts nach links verlaufen, so insbesondere die Fragmente aus Jeha und neuerdings eine für mich von Generallieutenant Baratieri auf oder unweit von den Ruinen Koloe's copirte Obeliskeninschrift, die ganz den Habitus (sogar auch den einen oder andern Eigennamen) der Inschriften von Jeha aufweist, also aus derselben Zeit wie diese stammt. Bei oder in Koloe liegt ja auch Matarà, der Fundort des Rossinischen Obelisken. Des weiteren wissen wir, dass auch die Bilinguis des Königs Aizanas (Mitte des 4. Jahrhunderts) auf der semitischen Seite des Steines noch die sabäischen Buchstaben, wenn auch schon axumitische Sprache, aufweist und ebenso auch die um Weniges jüngere Inschrift Bent II. Erst in den beiden Rüpellschen Inschriften, die, wie ich nachgewiesen habe, nicht nach 378 geschrieben sein können, begegnen wir nicht nur axumitischer Sprache, sondern auch schon axumitischer Schrift u. z. einer schon mit Vocalisation versehenen Schrift, die von links nach rechts verläuft. Die Inschrift von Matarà, ihres heidnischen Zeichens wegen überhaupt nicht später als in das 4. Jahrhundert zu setzen, ist also älter als die beiden Rüpellinschriften und wahrscheinlich jünger als die Bilinguis des Aizanas und als die Inschrift Bent II. Als das Wahrscheinlichste werden wir annehmen können, dass sie etwa gleichzeitig mit Bent II ist und in die Zeit der ersten Versuche zur Schaffung eines von links nach rechts verlaufenden Alphabets fällt. Diese Reform der Schrift ist nach wie vor den christlichen Missionären zuzuschreiben, welche um die Mitte des 4. Jahrhunderts und kurz nachher nach Abessinien kamen, vielleicht direct dem Frumentius, nachmaligem Bischof von Axum. Die Inschrift von Matarà beweist durch ihre heidnischen Abzeichen nur, dass die Schriftreform leichter und schneller Eingang fand als die christlichen Anschauungen. Gross aber war das Zeitintervall, das die Einführung des Christenthums von der Reform der Schrift trennt, gleichwohl gewiss nicht. Das eine folgte dem andern auf dem Fusse, wie wir aus den Rüpellinschriften ersehen, die aus ganz anderen, nämlich historischen, Gründen nicht nach 378 angesetzt werden können und deren eine (Rüpell II) ganz evident christlich ist. Bis dahin war also auch schon die Vocalisation der reformirten Schrift durchgeführt. Die Inschrift von Matarà, zugleich ein Denkmal des auf dem Felde der Ehre gefallenen Antonio Rossini, ist also der älteste Denkstein der axumitischen Schrift, die in ihren nun bekannten ältesten vocallosen Formen deutlich verräth, dass nicht ausschliesslich das sabäische Alphabet als Vorlage diente, sondern vielfach auch andere semitische Alphabete der damaligen Zeit, die den christlichen Reformatoren Abessiniens geläufig waren.

München, im Juli 1896.

Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Die im Islam kanonisches Ansehen geniessenden Hauptwerke der Ḥadîṯ-Litteratur sind bereits seit geraumer Zeit in gedruckten oder lithographirten Ausgaben allgemein zugänglich. Es sind dies durchgehends jener Classe von Ḥadîṯ-Sammlungen angehörende Werke, die man mit den Orientalen selbst am besten Muṣannaf-Sammlungen nennt.

Von den Musnad-Sammlungen war bisher auch im Orient nichts der Oeffentlichkeit übergeben. Obwohl auch die in Handschriften zugänglichen spärlichen Materialien allerdings hinreichten, uns auf Grund derselben in litterarhistorischer Hinsicht einen correcten Begriff von der Stufe des Ḥadîṯ-Sammelns zu bilden, welche die Musnad-Werke darstellen, so ist es doch immerhin erwünscht, jene allgemeinen Kenntnisse durch die Betrachtung eines abgeschlossenen Werkes dieser Gattung vervollständigen zu können.

Noch im 6. Jahrh. konnte Abû-l-faraǵ ibn al-Ǵauzî eine grosse Menge von Musnad-Werken als unmittelbare Quellen für seine theologischen und historischen Compilationen benutzen[1]) und 'Izz al-dîn ibn al-Aṯîr (st. 638) führt unter den Quellenschriften, die er für sein Usd al-ġâba excerpirt hatte, ausser den Hauptwerken der Traditionskunde, noch die Musnad-Sammlungen von Aḥmed b. Ḥanbal, Abû Dâwûd al-Ṭajâlisî, Abû Ja'lâ al-Mauṣilî und Mu'âfâ ibn 'Imrân auf.[2]) In späteren Zeiten wird die directe Benutzung solcher Werke immer seltener. Excerpte aus denselben sind zumeist auf Citate, in wenigen Fällen auf unmittelbare Ein-

1) S. darüber die Nachweise von C. Brockelmann in seiner Abhandlung Ibn Ǵauzi's Kitâb al-wafâ u. s. w. 9 ff.

2) Usd al-ġâba I, 9—11.

sicht in diese Werke selbst gegründet. Auch im Orient sind nur sehr wenig vollständige Handschriften der alten Musnad-Werke im Verkehr geblieben.

Die festeste Stelle unter denselben hat das Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal behalten. Das grosse Ansehen, welches das Andenken dieses Mannes in der frommen Welt des Islam geniesst, die Pietät, die seinen Namen umgiebt, der ja lange als Losungswort der verstocktesten Widersacher des religiösen Rationalismus und gleichsam als Symbol der Orthodoxie galt, hat die Ḥadîṯ-Sammlung des A. b. Ḥ. vor dem Schicksal des völligen litterarischen Unterganges bewahrt, das die meisten Bücher derselben Art ereilte. Als man den Kreis der „sechs Bücher“ durch die Hinzunahme einiger deuterokanonischer Sammlungen bis zur Zehnzahl erweiterte, hat man das Musnad Aḥmed des Vorzuges hervorragender Berücksichtigung gewürdigt.[1]) Auch in der Litteratur behauptet es sich lange als Quelle für abgeleitete Werke und Compilationen; es ist u. A. eines der Standard-Bücher, aus welchen im 9. Jahrh. Al-Sujûṭî seine Excerpte holt. Dieser ruhelose Compilator hat dies Musnad auch zum Gegenstand grammatischer Bemerkungen gemacht (عقود الزبرجد على مسند احمد, Ḥ. Ch. V, 535; Hschr. in der viceköniglichen Bibliothek in Kairo, Ḥad. Nr. 92).

Nichtsdestoweniger gehört das Werk seither zu denjenigen Büchern in dieser Litteratur, deren unmittelbare Benutzung in den letzteren Jahrhunderten fast vollends aufzuhören scheint. Seines grossen Umfanges wegen[2]) sind vollständige Handschriften überaus selten und das Werk in Folge davon immer unzugänglicher geworden. Es scheint, dass auch in den früheren Jahrhunderten nur wenige vollständige Exemplare zur Verfügung waren. Der Grund dieses Mangels ist darin zu finden, dass bei solchen Ḥadîṯwerken die Entstehung einer beglaubigten Abschrift mit der unmittelbaren Uebernahme des Werkes aus dem Munde eines Šejchs, der es sich in guter Ueberlieferung zu eigen gemacht hatte, zusammenfiel; dies Werk aber ist zu umfangreich, um im Wege des unmittelbaren Unterrichtes bei einem Šejch als Ganzes erledigt zu werden. Schon im 4. Jahrh. erregte es Erstaunen, zu hören, dass sich jemand das ganze Musnad angeeignet habe. Darüber belehrt uns am besten die Aeusserung des Ḥâfiẓ Abû Mûsâ Muḥammed al-Medînî (st. 581), der das Musnad bei mehreren Šejchen in Bagdad gehört hatte:

---

1) Muhammed. Studien II, 266. Da ich auf diesen Band hier öfters zu verweisen habe, benutze ich fortan die Abbreviatur St.

2) Im 8. Jahrh. veranstaltet der šâfi'itische Theolog Sirâǵ al-dîn 'Omar ibn al-Mulaḳḳin (st. 805) ein Compendium (مختصر) des Musnad, Ḥ. Ch. V. 534.

Handschrift der Königl. Bibliothek zu Berlin, Petermann 663, fol. 222b[1]) (Ahlwardt, Katalog II, 99, Nr. 1258):

ولعمرى ان من كان من قبلنا من الحفّاظ يتبجّحون بجزء واحد
يقع لهم من حديث هذا الامام الكبير على ما اخبرنى الامام الحافظ
استذى ابو القاسم اسمعيل بن محمّد رة فى اجازته لى قال انا ابو
بكر بن مردويه قال كتب الىّ ابو حازم العبدوى يذكر انّه سمع
الحكم ابا عبد الله عند منصرفه من بخارى يقول كنت عند ابى
محمّد المزنىّ فقدم عليه انسان علوىّ من بغداد وكان اقام ببغداد
على كتابة الحديث فسأله ابو محمّد المزنىّ وذلك فى سنة ستّ
وخمسين وثلثمائة عن فئدته ببغداد وعن بقى اسناد العراق فذكر
فى جملة ما ذكر سمعت مسند احمد بن حنبل رة من ابى بكر
ابن ملك فى مائة جزء وخمسين جزءًا فعجب ابو محمّد المزنىّ من
ذلك وقال مائة وخمسون جزءًا من حديث احمد بن حنبل كنّا
ونحن بالعراق اذا رأينا عند شيخ من شيوخنا جزءًا من حديث
احمد بن حنبل قضينا العجب من ذلك فكيف فى هذا الوقت'

Daraus erklärt sich nun, dass sich handschriftliche Exemplare des Musnad in der Regel bloss auf e i n z e l n e, in sich abgeschlossene, Theile des Werkes erstrecken.

Von unseren europäischen Bibliotheken sind nur in G o t h a (Pertsch I, 455 f.) und B e r l i n (Ahlwardt II, 97 ff.) einzelne Theile des Werkes handschriftlich vorhanden; desgleichen sind in dem von Houtsma im J. 1889 veröffentlichten C a t a l o g u e d'u n e c o l l e c t i o n d e M a n u s c r i t s a r a b e s e t t u r c s der Buchhandlungsfirma E. J. Brill in Leiden unter Nr. 702 vier Hefte des Musnad Aḥmed angezeigt, deren jetziger Verbleib mir unbekannt ist. Auch orientalische Bibliotheken, deren Kataloge veröffentlicht sind, weisen kein vollständiges Exemplar des Werkes, sondern nur Theile desselben auf, am reichlichsten die im Ḥadīṯ-Fache (auch Musnad-Sammlungen) ausgiebigste vicekönigliche Bibliothek in K a i r o (Ḥad. Nr. 135, 448—9, 847, Katalog I[1], 304, [2] 419). Ausserdem sind vier Bände im Katalog der Bibliothek der Âja S o f i a (Stambul 1304) verzeichnet (p. 55 Nr. 890—93), ferner — worauf mich Herr Geh. Hofr. Pertsch hinweist — die beiden

1) Nach einer, durch Herrn Dr. M. S c h r e i n e r in Berlin, für mich angefertigten Abschrift der Abhandlung.

ersten Theile auch als nr. 398—9 in der Bibliothek des Dâmâd Ibrâhîm Pascha in Constantinopel und sieben Theile in der in neuerer Zeit gegründeten öffentlichen Bibliothek zu Damascus vorhanden (s. Katalog der letzteren, Damascus 1299, p. 52, Nr. 253—9). Mit Ausnahme des Katalogs der vicecöniglichen Bibliothek in Kairo sind die erwähnten Handschriftenverzeichnisse der Bibliotheken des Orients so nachlässig gearbeitete Machwerke, dass es unmöglich ist, aus denselben auch nur das eine zu constatiren, welche Partien des Musnad es sind, die in den von ihnen verzeichneten Heften, beziehungsweise Theilen, enthalten sind. So viel ist sicher, dass keine derselben ein completes Exemplar des Werkes darstellt. Zwei, je zweibändige, Handschriften der vicecöniglichen Bibliothek reichen, jede für sich, vom Anfang bis zum مسند الانصار, umfassen demnach den grössten Theil, etwa 5/6, des Werkes. Hingegen scheint ein vollständiges Exemplar in einer anderen Bibliothek in Kairo erhalten zu sein; dies Exemplar hat der im Januar d. J. in der Maṭba'a majmanijja daselbst erschienenen Edition in sechs Quartbänden[1]) als Grundlage gedient. Es sind auch — so berichtet wenigstens der Herausgeber in der Nachschrift dieser Ausgabe — andere Handschriften zu Rathe gezogen worden; aber hauptsächlich ist die Edition auf das in der Bibliothek der Sâdat wafâ'ijja befindliche Exemplar gegründet.[2]) Unter Sâdat wafâ'ijja ist die in der muhammedanischen Hierarchie Aegyptens hochstehende Familie verstanden, deren jeweiliges Oberhaupt den Titel Schejch al-sâdât führt. Unter den Ahnen dieses Scheich, der seinen Stammbaum auf Ḥasan b. 'Alî zurückführt, befinden sich hochberühmte Heilige, Nachkommen und Verwandte des als mystischer Dichter berühmten Sejjidî Muḥammed

1) مسند امام المحدّثين والقدوة فى الزهد والورع لائمّة الدين امام السنّة وعَلَم الأمّة الامام ابى عبد الله احمد بن محمّد بن حنبل الشيبانىّ المروزىّ رحمه وأثابه رضاه, 6 Bde. in 4°; 466+548+503+445+456+467 Seiten. — Am Rande: منتخب كنز العمّال فى سنن الاقوال والافعال von 'Alâ' al-din b. Ḥusâm al-din al-Muttaḳi al-Hindi (Mitte des 10. Jahrh. H.), eine Umarbeitung des Ǵam' al-ǵawâmi' von Ǵalâl al-dîn al Sujûṭi. —

2) وقد احضرت نسخ لتصحيحهما فكان من اهمّ ما قوبل عليه المسند نسخة محضرة من خزانة السادة الوفائيّة بمصر المحروسة المعزيّة. Ueber die collationirten Handschriften wird keine Rechenschaft gegeben.

Wafâ[1]) (lebte im 8. Jahrh.), der seinen Namen daher erhalten haben soll, weil der Nil, als er einmal zur Ueberschwemmungszeit die gewünschte Höhe nicht erreichen wollte, und dadurch die Bewohner Aegyptens in Bangen und Schrecken versetzte, auf sein Geheiss auf einmal um 17 Fuss stieg (وفى). Die Gräber der heiligen und gelehrten Männer aus der Sejjidfamilie der Wafâ befinden sich in der nach ihnen benannten Wafâ'ijja-Moschee (جامع السادات الوفائية) am Fusse des Mukattam, östlich von den Kapellen des Imâm Śâfi'î und des Sîdî 'Okba; sie wurde an Stelle der früher dort bestandenen bescheidenen Zâwija, welche die Gräber der heiligen Sâdât wafâ'ijja barg, auf Befehl des Sultân 'Abd al-ḥamîd I. 1191 d. H. mit grossen Kosten erbaut[2]) und wird aus reichlichen Wakfmitteln erhalten. Sie ist bis zum heutigen Tage, zu Ehren der Heiligen, deren Gräber sie umschliesst, der Schauplatz allwöchentlicher frommer Versammlungen und eines festlichen Jahresmôlid im Monat Śa'bân. Ihr Vorgesetzter ist der jeweilige Schejch al-sâdât; der jetzige Träger dieses, durch viele Generationen hochgeachteten Titels, 'Abd al-Châlik al-sâdât, dessen glänzendes Haus (in der Nähe des Darb al-gamâmîz) in früheren Jahren von fürstlichen Gästen der Nilstadt aufgesucht zu werden pflegte, geniesst in der muhammedanischen Gesellschaft Kairos bei weitem nicht des Ansehens, welches den Ueberlieferungen seiner Stellung entspricht. Er besitzt eine reichhaltige Privatbibliothek; aber es ist nicht klar, ob die Musnad-Handschrift dieser letzteren Sammlung oder etwa dem Bücherschatz der Wafâ'ijja-Moschee angehört.

II.

Die Disposition des Musnad wird nicht durch Inhalt und Absicht der aufeinander folgenden Ḥadîtsprüche bestimmt, sondern durch die Namen der Gewährsmänner, auf welche sich die erste Ueberlieferung der Sprüche stützt. Nebeneinander gehören also nicht, wie im Muṣannaf die inhaltlich verwandten Ḥadîte, sondern jene, die von einem und demselben Genossen hergeleitet werden (vgl. St. 226 ff.). Von diesen beiden Arten der Redaction, welche sich durch die leitenden Gesichtspunkte der Anordnung des Materials unterscheiden, ist die Musnad-Form am frühesten zur Entfaltung gelangt; jedoch weist ein beachtungswerthes Datum darauf hin, dass das Bestreben, die Ḥadîte als Muṣannaf zu ordnen, schon vor Al-Buchârî hervortritt. In dem Werke, das den Gegenstand gegenwärtiger Untersuchung bildet, I, 308, finden wir nämlich den Hinweis auf das Muṣannaf des Wakî' [b. al-

1) Al-Śa'rânî, Lawâkiḥ al-anwâr (Kairo, Śarafijja, 1299) II, 28—30.

2) Die ausführliche Beschreibung dieser Moschee, sowie die Geschichte ihres Baues und die Biographien der daselbst begrabenen Sâdât giebt weitläufig 'Ali Pascha Mubârak in den Chiṭaṭ ǵadida V, 138—146. Vgl. die Gothaer arab. Hschr. Nr. 1754.

Ǵarrâḥ, st. 169], eines Lehrers des Aḥmed b. Ḥanbal: حدثنا به وكيع فى المصنّف.

In unserem Musnad sind nach der Zählung der Biographen des Verfassers[1]) ungefähr 700 „Genossen" vertreten, in deren Namen die ihm auf verschiedenen Isnâdwegen (ṭuruḳ) bekannt gewordenen und der Aufnahme für würdig befundenen Ḥadîṯe überliefert werden. Im Ganzen sollen im Musnad (ich gebe die kleinste der in den biographischen Berichten angegebenen Zahlen) an dreissigtausend Ḥadîṯe zusammengebracht sein.[2]) Es wäre ziemlich übel angebrachte Mühe, diese Angabe in massoretischer Weise controliren, beziehungsweise richtig stellen zu wollen. Bei Anwendung oberflächlicher Durchschnittsrechnung (für jede der 2885 Seiten des Druckes durchschnittlich 8—10 Ḥadîṯparagraphen gerechnet) scheint jene Zahl die richtige Summe eher zu übersteigen, als hinter derselben zurückzubleiben.

Innerhalb der von persönlichen Gesichtspunkten ausgehenden Disposition hat A. b. Ḥ. einzelne Kategorien einheitlich zusammengefasst. Er formt besondere Bücher aus den Ḥadîṯen von Genossen, die nach der im Islam gangbaren Auffassung unter eine gemeinsame Gesammtbenennung gehören, z. B. „die Angehörigen der Familie des Propheten", „Anṣâr"; ein besonderes Buch bilden auch die Ḥadîṯe, welche auf „Frauen" zurückgeleitet sind. Einen andern Gesichtspunkt der einheitlichen Zusammenfassung bot die Thatsache des provinziellen Characters der Ḥadîṯverbreitung (St. 175, A). Bestimmte Ḥadîṯe konnte A. b. Ḥ. auf seinen ausgedehnten Ṭalabreisen[3]) nur von ḥiǵâzenischen, andere von syrischen, wieder andere von kufischen oder baṣrischen etc. Ḥadîṯautoritäten hören; dieselben waren besonders in diesen speciellen Territorien des Islam gepflegt. Diese localen Ḥadîṯe vereinigt Aḥmed in je einem speciellen Buche seines Musnad. Es ist nun leicht begreiflich, dass sich die Ḥadîṯe eines und desselben Genossen ausser dem ihm gewidmeten Capitel auch noch in anderen Büchern des Musnad zerstreut finden, so dass, ganz abgesehen von der völligen Gleichgiltigkeit der inhaltlichen Momente, welche das Auffinden eines Ḥadîṯ in dieser Sammlung erschwert, auch die persönlichen Leitprincipien keine Handhabe für denjenigen bieten, der in diesem Sammelwerke nach irgend einem Detail zu suchen genöthigt wäre.[4]) Dieser Uebelstand

---

1) Die statistischen Angaben entnehmen wir der dieser Ausgabe beigegebenen Biographie des A. b. Ḥ. aus den grossen Ṭabaḳât des Ibn al-Subki und der oben angeführten Abhandlung des Muḥammed b. 'Omar al-Medini über die Vorzüge des Musnad.

2) Abû-l-maḥâsin II, 136 und Ḥ. Ch. V, 534 Nr. 12002 geben dieselbe Zahl an.

3) Ueber den grossen Umfang seiner Reisen, al-Nawawi, Tahḏib 142, 3 v. u.

4) Davon gilt dasselbe, was der Verf. des am Rande der Musnadausgabe abgedruckten Werkes vom Verhältniss seiner Bearbeitung zum Grundwerke

hat einen ḥanbalitischen Gelehrten aus Jerusalem (die Zeit habe ich nicht ermitteln können) Abû Bekr Muḥammed b. Abdallâh al-Maḳdisî bewogen, eine von den Namen der Genossen ausgehende alphabetische Anordnung der Musnad-Ḥadîṯe zu veranstalten: ترتيب مسند احمد بن حنبل على حروف المعجم (Kairoer Hschr. Ḥad. Nr. 29, Katalog I², 284).

Um die Anordnung des Musnad in seiner überlieferten Gestaltung zu veranschaulichen, lasse ich hier eine allgemeine Uebersicht der grossen Kategorien nach der vorliegenden Ausgabe folgen:

I, 2—195 sind (ohne dass dies durch eine gemeinsame Aufschrift ersichtlich gemacht wäre) aufeinanderfolgend die Ḥadîṯe der zehn hervorragendsten Genossen — العشرة المبشرة, wie man sie volksthümlich nennt —[1]) zusammengestellt; an ihrer Spitze stehen die vier ersten Chalifen; darauf folgen 195—199 vier Genossen ohne vereinigenden Gesichtspunkt. — I, 199—206 مسند اهل البيت; von da ab mit Al-ʻAbbâs b. ʻAbd al-Muṭṭalib beginnend den ganzen II. Bd. hindurch bis III, 400 die Ḥadîṯe berühmter Genossen ohne Zusammenfassung in besondere Kategorien; unter diesen sind einzelne Capitel von beträchtlichem Umfange: wir erwähnen beispielsweise ʻAbdallâh b. ʻOmar II, 2—158, ʻAbdallâh b. ʻAmr b. al-Âṣî, II, 158—226, Abû Hurejra, II, 228 bis 541, Abû Saʻîd al-Chudrî, III, 2—98, Anas b. Mâlik 98—292, Ǵâbir b. ʻAbdallâh 292—400. — III, 400—503 مسند المكّيين; IV, 2—88 مسند المدنيّين; 88—239 مسند الشاميّين; 239 bis 419 مـ الكوفيّين; 419—V, 113 مـ البصريّين; 113—VI, 29 مـ الانصار; VI, 29—467 (mit der Unterbrechung 383—403 من مسند القبائل)[2]) folgt مـ النساء mit ʻÂʼiša (allein 29—282) beginnend, die Ḥadîṯe der Gattinnen des Propheten sowie anderer Frauen, von denen irgend ein Ḥadîṯ abgeleitet wird.

A. b. Ḥ. hat in alle diese Capitel und Bücher auch Ḥadîṯe von männlichen und weiblichen Aṣḥâb eingereiht, deren Namen die Mittelmänner, auf deren Gewähr er von seinem unmittelbaren Berichterstatter

---

sagt, I, 3: من اراد ان يحيط ويطلع على جميع احاديث البيع مثلا او احاديث الصلاة او الزكاة او غيرها لم يمكنه ذلك الّا اذا قلّب جميع الكتاب ورقة ورقة. Dabei handelt es sich aber um ein Buch von bedeutend geringerem Umfange als das des Musnad.

1) S. WZKM. IX, 364, Anm. 13.

2) Berliner Katalog II, 98b.

die betreffenden Sprüche erhielt, gar nicht angeben konnten (مُبْهَم). So mündet manches Isnâd in Angaben aus, wie z. B. عن فلان (IV, 136. 168), رجل (III, 413—414. 424. 441), رجل من اصحاب بدر (III, 474), رجل من جهينة (III, 471), رجل من قومه (IV, 63 u.), رجل لم يسمّ (IV, 65, V, 295), بعض اصحاب النبى (IV, 36), مولى لرسول الله (IV, 237), عن ثلاثين من اصحاب النبى (IV, 37), خادم النبى (III, 500), عريف من عرفاء قريش (III, 416) u. a. m. oder bei anonymen Frauen عجوز من الانصار (IV, 55) عجوز من بنى نهير (V, 270), امرأة (IV, 68. 70). Eine ganze Reihe solcher anonymer Ḥadîṯe V, 409—12. Zuweilen erstreckt sich die Anonymität auch auf den dem letzten Gliede der Isnâdkette vorangehenden Gewährsmann, z. B. رجل عن رجل oder رجل عن عمّه رضهما (IV, 61. 62). Man sieht, dass die Tarḍija (in den Ueberschriften) auch bei Anonymen nicht fehlt: immerhin ist ja die Rede von „Genossen“, die der Prophet einer Mittheilung gewürdigt hat.

Wie auch aus der obigen Inhalts-Uebersicht erhellt, führt nicht nur das ganze Sammelwerk des A. b. Ḥ. den Collectivnamen Musnad, sondern jede besondere Gruppe, oder auch die Summe der auf einen Genossen zurückgeführten und in diesem Buche vereinigten Ḥadîṯe heisst für sich: Musnad. Das die syrischen Traditionen umfassende Buch ist „das Musnad der Syrer“, ebenso sagt man das „M. des Abû Hurejra“, oder „M. des ʿAbdallâh b. ʿOmar“. In diesem Sinne sind die Nummern 1259 und 1260 des Berliner Kataloges als integrirende Bestandtheile des grossen Musnad zu bestimmen.

A. b. Ḥ. hat, wie wir einer glaubwürdigen Nachricht[1]) entnehmen können, sein Musnad viele Jahre hindurch im Kreise seiner Kinder vorgetragen; nach seinem Tode hat sich vorzugsweise einer seiner Söhne mit der Redaction und Weiterverbreitung des Werkes beschäftigt.

Gleichwie die grosse historische Compilation des Ibn ʿAsâkir, ist auch das Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal zu allererst aus der Redaction bekannt geworden, die der Sohn des Verfassers nach

1) Muḥammed al-Medînî, Chaṣâʾiṣ (l. c. fol. 223b) ... سمعت ابا بكر يعقوب بن يوسف المطّوعى يقول جلست الى ابى عبد الله احمد ابن حنبل ثلاثة عشر سنة وهو يقرأ المسند على اولاده ما كتبت منه حرفا واحدا وانّما اكتب اخلاقه وآدابه واتحفّظها.

unmittelbarer Uebernahme des Werkes von seinem Vater, veranstaltet hat. Der unmittelbare Râwî des Musnad, auf den alle Copien desselben in letzter Linie zurückgehen, ist der fromme Sohn[1]) des Imâm, 'Abdallâh, oder wie er sich in seinen bald zu erwähnenden Glossen gerne noch nennt, Abû 'Abd al-Raḥmân b. A. b. Ḥ. (st. 290 im Alter von 77 Jahren)[2]); vermittelt ist diese Redaction durch zwei Mittelglieder bis zu Hibatallâh ibn al-Ḥuṣejn al-Śejbânî (der ca. 500 lebte), aus dessen Vorlesungen sich dann die Texte des Musnad fortpflanzen und auf welche auch die Filiation der in Gotha und Berlin vorhandenen Stücke zurückgeleitet ist. Sie haben den Archetypus der gangbaren Recension des Musnad festgestellt. Nach Art der arabischen Werke ist dieses Isnâd auch dem ersten Capitel unserer Ausgabe vorangeschickt, zu Beginn der Ḥadîṯe der Fâṭima (VI, 282) wiederholt, während es in der Einleitung des مسند عائشة (ib. 29) höchst verstümmelt wiederkehrt. Zu Beginn des مسند الشاميين trifft die Beglaubigung des Musnad bei Ibn al-Muḏahhib, dem Gewährsmanne des Ibn al-Ḥuṣejn mit den gewöhnlichen Beglaubigungsisnâden zusammen: IV, 88: حدثنا الشيخ الامام العالم الثقة ابو بكر عبد الله بن محمّد الخ البزّاز والشيخ الصالح الثقة ابو طالب المبارك بن محمّد بن على بن حضير الصيرفى قالا انا ابو طالب عبد القادر بن محمّد بن يوسف قرئ عليهم جميعا وانا اسمع قال آنا عمّى ابو طاهر عبد الرحمن بن احمد بن عبد القادر بن محمّد بن يوسف قال انا ابو على [ابن] المذهّب قال انا ابو بكر احمد بن جعفر الخ القطيعى قال حدثنا ابو عبد الرحمن عبد الله بن احمد بن محمّد بن حنبل قال حدثنى أبى الخ.

Ohne unmittelbare Einsicht in die handschriftlichen Vorlagen, auf welche die Ausgabe gegründet ist, möchte ich mir nicht gestatten, aus diesen Widersprüchen im Einführungs-Isnâd die Folgerung zu ziehen, dass wir bei den verschiedenen Theilen der Ausgabe verschiedene Archetypen vorauszusetzen haben. Leider sind wir durch den Herausgeber über seinen Apparat nur höchst ungenügend orientirt.

---

1) Mit dem Beinamen al-zâhid wird er bei Ḥ. Ch. III, 543 Nr. 2769 erwähnt. Aḥmed b. Ḥanbal hielt — so berichten wenigstens die Ṣûfî's — seine Kinder zum Verkehr mit diesen Leuten an كان يحث ولده على الاجتماع بصوفية زمانه Lawâkiḥ al-anwâr I, 6, 6.

2) Musn. II, 158 vollständig: حدّثنا ابو عبد الرحمن عبد الله بن احمد بن محمّد قال حدثنى أبى الخ.

III.

Das Musnad-Werk erstreckt sich auf alle Stoffe, die je Gegenstand der Ḥadîṯ-Mittheilung gebildet haben, auf rituelle Gesetze und Regeln, juristische Normen, moralische Sprüche, Legenden und Fabeln. Auch die historische Ueberlieferung, Maġâzî, nehmen darin einen breiten Raum ein. Zuweilen können wir sogar Mittheilungen darin finden, die unter keinen Umständen in den gewöhnlichen Rahmen des Ḥadîṯ gehören, wie wenn z. B. II, 109 mit regelmässigem Isnâd von einem Zeitgenossen die Nachricht mitgetheilt wird, dass er den Ġajlân, der als einer der ersten gilt, welche die dogmatische Ansicht der ḳadaritischen Ketzerei öffentlich vertraten[1]) und unter Hiśâm b. ʻAbdalmalik (131) ans Kreuz geschlagen ward, an einem Thore von Damascus am Kreuze hängen sah: ... عن ابن عون قال انا رأيت غيلان يعنى القدرىّ مصلوبا على باب دمشق
In den, zum Theil sehr gedehnten, sich auf mehrere Seiten erstreckenden Nachrichten über die ältesten Ereignisse der Islamgeschichte, treffen wir in der Regel al-Zuhrî als den mittleren Gewährsmann. Wir ersehen zugleich, dass bereits dieser Tradent alter Geschichten in der Feststellung seiner Version eklektisch vorzugehen pflegte, dass er nicht immer je eine Nachricht eines Gewährsmannes reproducirt, sondern aus mehreren Nachrichten nach seinem persönlichen Geschmacke eine einzige zusammenschmiedet. So hat er beispielsweise die pikante Geschichte der ʻÂ'iśa (حديث الافك) nach vier Autoritäten eklektisch formulirt وكلّهم حدثنى بطائفة من حديثها وبعضهم كان اوعى لحديثها من بعض واثبت اقتصاصا وقد وعيت عن كلّ واحد منهم الحديث الذى حدّثنى وبعض حديثهم يصدّق بعضا، ذكروا ان الخ VI, 194 f.

Im Mittelpunkte des theologischen Lebens stehend, sowie auch auf seinen, dem Ṭalab gewidmeten Reisen, fand A. b. Ḥ. reiche Gelegenheit, seiner Sucht, je mehr Ḥadîṯe zusammenzuraffen, Genüge zu thun. Dass er sich in den regelrechten Besitz der allerseltensten Ḥadîṯe zu setzen wusste, zeigt uns u. A. folgendes Beispiel. Al-Ḏahabî[2]) bemerkt gelegentlich des Ueberlieferers ʻAbdallâh b. Muslim al-ṭawîl: عبد الله بن مسلم الطويل عن كلاب بن تليد ما روى عنه سوى الوليد بن كثير فى الصبر على لاواء المدينة. Und in der That finden wir dies Ḥadîṯ mit dem bei al-Ḏahabî angeführten vereinzelten Isnâd[3]) bei A. b. Ḥ. VI, 370 oben.

1) Steiner, Die Mu'taziliten 49.

2) Mizân al-i'tidâl II, 71.

3) Die Bemerkung über die Seltenheit dieser Ueberlieferung bezieht sich

Er hat sich nicht bloss auf den mündlichen Verkehr mit Isnâd-besitzern und Traditionenkennern als Mittel zur Erlangung von Ḥadîṯmittheilungen beschränkt; auch auf dem Wege brieflicher Zusendung hat er manche Ueberlieferung, die in authentischer Form nach den Regeln der Ḥadîṯkunst in seiner unmittelbaren Nähe nicht zu haben war, von einem „Träger“ derselben sich zugehen lassen. IV, 245. 269 قال عبد الله وجدت فى كتاب ابى بخطّ يده كتب الىّ الربيع بن نافع الخ. Die Ueberlieferung des Ḥadîṯ auf schriftlichem Wege galt ja in diesem Kreise als völlig unbedenklich — besonders A. b. Ḥ. ist ein Freund derselben[1]) — und gerne reproducirt man Mittheilungen, aus welchen das hohe Alter des „Schreibens des Ḥadîṯ“ (bekanntlich eine strittige Frage [St. 196 ff.])[2]) ersichtlich wird. Wir werden unten ein Beispiel dafür finden, dass bereits Genossen[3]) die Mittheilungen des Propheten eifrig nachgeschrieben haben sollen. Sulejmân b. Ḳejs, der vom Genossen Ǵâbir b. ʿAbdallâh tradirt, hat bereits ein Kitâb: III, 332 كان فى كتاب سليمان بن قيس الخ. Abû Salma, der Sohn des Genossen ʿAbd-al-Raḥmân b. ʿAuf kann bei einer von ihm tradirten Erzählung die Einleitung gebrauchen: أملَتْ (فاطمة بنت قيس) علىّ حديثها وكتبته بيدى, VI, 414. Aus derselben Zeit werden Nachschriften des Ḥadîṯ von Baśîr b. Nahîk citirt, II, 306.

Schon in sehr alter Zeit sammeln die Leute ihren Erwerb an

---

natürlich nur auf das Isnâd; denn das Matn findet sich mit anderem Isnâd auch sonst, Muslim III, 287 im Ḥadîṯ über die Vorzüge von Medina: ولا يثبت احد على لاوائها وجهدها الّا كنت له شفيعا يوم القيامة.

1) Er sagte: لا تحدّث الّا من كتاب al-Nawawi, Tahdîb 143, 14.

2) Noch im 5. Jahrh. in Spanien: كانت بينه (عبد الله بن سهل المرسي (st. 480) وبين ابى الوليد الباجى منافرة عظيمة بسبب مسألة الكتابة Mizân al-iʿtidâl II, 41.

3) Sehr wichtig ist die Notiz bei Ibn al-Sikkît, Kitâb al-alfâẓ (Leidener Hschr. Warner Nr. 597) باب المُطَلَّقة (p. 314): المردودة المطلّقة وزعموا انّه كان فى كتاب الزبير او فى بعض كتب الصحابة دُورِى للمَرْدودة من بناتى. In der auf die Ueberlieferung des Ibn Kejsân gegründeten Recension der Pariser Hschr. (Bibl. nationale, Suppl. ar. Nr. 1935) steht für وزعموا: قال وزعم d. h. الاصمعى dessen Name an die Spitze des Capitels gesetzt ist. Die neue Bejruter Ausgabe ist mir nicht zugänglich.

Ḥadîṯen in Ṣaḥîfa's. Aus solchen schriftlichen Aufzeichnungen, in denen die diakritischen Zeichen zum Theil noch fehlten oder sehr mangelhaft gesetzt waren, erklären sich auch alte graphische Ḥadîṯvarianten, wie z. B. يجبّ, تاحبّ, — يجتّ . تحتّ (Ibn Hišâm 717) in einer Erzählung des 'Amr b. al-'Âṣî (vgl. ZDMG. L, 151, ult.). Ueber solche Schriftstücke sind mannigfache Nachrichten, Dichtung und Wahrheit, in den entlegensten Winkeln der Litteratur zerstreut, auf uns gekommen. Wir können jetzt aus Musnad II, 162 folgende Erzählung hinzufügen, deren Isnâd auf Abû(so) Sabra (vgl. St. 10, Anm. 6) hinausgeht. 'Ubejdallâh b. Zijâd[1]) erkundigte sich um die, in der muhammedanischen Eschatologie mit grosser Wichtigkeit ausgerüstete Cisterne (الحوض) Was man ihm darüber mittheilte, hielt er aber für unglaubwürdig. Er hatte den Abû Barza, Barâ' b. 'Âzib, 'Â'iḏ b. 'Omar und noch einen anderen Mann befragt. Er wollte nichts von allem dem glauben, was er von ihnen hörte. Da sagte ihm Abû Sabra: „Ich werde dir darüber ein Ḥadîṯ geben, bei dem du dich beruhigen darfst. Dein Vater schickte mich einst mit Geldern an Mu'âwija. Unterwegs traf ich den 'Abdallâh b. 'Amr; der theilte mir Sprüche mit, die er vom Propheten gehört hatte; er dictirte mir und ich schrieb ihm eigenhändig nach, ohne ein Wort hinzuzufügen oder wegzunehmen (وأملى علىّ فكتبت بيدى فلم أزد حرفا ولم انقص حرفا). Unter anderen war folgendes: Fürwahr, Allâh liebt nicht die Schmutzigkeit (oder vielleicht so: er zürnt gegen jene, die schmutzige Reden führen und schmutzige Handlungen begehen الفاحش والمتفحّش)[2]) und dann sagte er: Es kommt nicht die letzte Stunde, ehe Missethat und gegenseitige Schandthat und Zerstörnng der Banden der Blutsverwandtschaft und die Verletzung der Schutzrechte überhand nehmen, so sehr, dass der Treulose als treu gelten und dem man sich anvertraut, treulos vorgehen wird." Dann sprach er: „Nicht wahr, euer Begegnungsort ist meine Cisterne, sie ist gleich breit und lang, wie zwischen Aila und Mekka,[3]) die Entfernung einer Monatsreise. Es sind dort Trinkgefässe wie die Sterne und ein Trunk, glänzender als Silber. Wer davon trinkt, wird hinfort niemals wieder Durst empfinden". Da sprach 'Ubejdallâh: „Ich habe über das Ḥauḍ keine Mittheilung gehört, die gegründeter wäre als diese. Er erklärte dieselbe für glaubwürdig,

1) Auch nach Ṭab. II, 249, 3 zeigt er Interesse an Sprüchen des Propheten.

2) Sehr oft zusammen: B. Adab Nr. 38 vom Propheten لم يكن فاحشا ولا متفحّشا.

3) Ueber solche Bestimmung grosser räumlicher Entfernungen, s. Zeitschr. für Assyriologie VII, 303.

nahm die Ṣaḥîfa und bewahrte sie bei sich“ واخذ الصحيفة فحبسها عنده.[1])

Solche Ṣaḥîfa's, in älteren Zeiten noch hochgeschätzte Documente, werden mit dem sportmässigen Betrieb des Ḥadîṯwesens zu so häufiger und geringer Waare, dass man sie in Krämerbuden, wohin sie als Maculatur geriethen, aufkaufen konnte.[2])

Wenn muhammedanische Biographen und Lobredner dem A. b. Ḥ. nachrühmen, dass er in der Auswahl der in sein Musnad aufgenommenen Ḥadîṯe mit grosser Scrupulosität vorging und die Isnâde der allerpeinlichsten Prüfung unterzog — (soll ja, wie die Fabel der Biographen mit gewohnter Hyperbolik[3]) behauptet, sein Werk eine Auswahl aus nicht weniger als 700—750,000[4]) Ḥadîṯmittheilungen darstellen) —, so können wir dem Musnad ein so günstiges Zeugniss nicht ausstellen. Freilich prüft A. b. Ḥ. die Isnâde und verwirft auch, wie wir später an einzelnen Beispielen sehen werden, das eine oder andere Ḥadîṯ wegen seiner Bedenken gegen irgend einen der Gewährsmänner, an deren Autorität es gebunden ist. Er gilt ja (Ḥ. Ch. II, 591) als eine der ältesten Autoritäten in der Isnâd-Kritik (al-ǵarḥ wal-ta'dîl). Zweifel an der Correctheit des religiösen Standpunktes der betreffenden Personen wird dabei

1) Noch viel weitläufiger und dramatischer wird diese Geschichte im Musnad II, 199 erzählt.

2) Mizân al-i'tidâl II, 257 كان عمرو بن خالد يشترى الصحف من الصيادلة ويحدث بها.

3) Die Hyperbolik der Biographen in solchen Zahlenangaben hält Schritt mit den Forderungen, die sie in dieser Beziehung an die Ḥadîṯsammler stellen. Die Ḥadîṯgelehrsamkeit schreitet nach Al-Muṭarrizi auf folgender Stufenleiter aufwärts. Ṭâlib heisst der Student in den Anfängen seiner Ḥadîṯstudien; zum Muḥaddiṯ wird er, wenn er das Erlernte nach den Gesetzen der Traditionskunde correct und sorgsam zu behandeln versteht; Ḥâfiẓ heisst er erst dann, wenn sich seine Kenntniss auf 100000 Ḥadîṯe, Text und Isnâd, erstreckt; Ḥuǵǵa, wenn er 300000 Ḥadîṯe sein eigen nennen kann; wenn er alle irgend existirenden Ḥadîṯe umfasst, kann man ihn einen Ḥâkim nennen. (Al-Bâǵûri, Commentar zu den Šamâ'il al-Tirmiḏi, Kairo, Azharijja, 1311 p. 5). Es ist nun leicht zu verstehen, warum man in den Biographien der Traditionsgelehrten so exorbitante Zahlenangaben findet (man sehe z. B. Kremer, Herrschende Ideen des Islams 142).

4) Die grössere Zahl bei Ibn al-Subkî, Al-ṭabaḳât al-kubrâ l. c. die kleinere in dem Werke „Einleitung in das Musnad“ von Abû 'Abdallâh al-Asadi (4. Jahrh.), welches der Bibliographie der Musnad-Litteratur hinzugefügt werden kann; citirt bei Abû Mûsâ Muḥammed al-Medini, Chaṣâ'iṣ (Berliner Hschr. l. c.) fol. 223ª: قال ابو عبد الله الاسدى وقد افردت لذلك كتابا فى جزء واحد وسمّيته كتاب المدخل الى المسند أشبعتُ فيه ذلك اجمع. Dies Werk habe ich sonst nicht erwähnt gefunden; Al-Asadi verf. auch Manâḳib des A. b. Ḥ., die bei Ḥ. Ch. VI, 143 nicht mit verzeichnet sind.

einer der herrschenden Gesichtspunkte gewesen sein.[1]) Er zerreisst sogar einmal Ḥadîṯtexte, die ein milderer College bloss mit einem Warnungszeichen versah.[2]) Jedoch im allgemeinen scheint das Maass seiner Strenge immer noch ein sehr geringes gewesen zu sein. Er theilt die Nachsicht der Aṣḥâb al-ḥadîṯ (St. 77), deren Richtung er angehörte, gegen unmögliche, durch Anachronismen der plumpsten Art, trotz ihrer formell entsprechenden Isnâde, als falsch gestempelte Mittheilungen. Unterzieht man sein Musnad, wenn auch nur an einzelnen Stichproben aus dem kritischen Gesichtspunkte der muhammedanischen Wissenschaft, einer Prüfung, so wird man auch in seinen Isnâden genug Namen finden, denen die Kritiker höchst fragwürdige Censuren ertheilen. Der نبيط بن شريط, oder wie andere wollen ابن سميط, der in einem Isnâd II, 201 vorkommt, sieht z. B. völlig einem beliebig fingirten Namen ähnlich (vgl. St. 185) und scheint auch von Al-Ḏahabi dafür angesehen, mindestens als sehr verdächtig betrachtet worden zu sein.[3]) Solche Beispiele sind im Musnad nicht selten.

Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht, dass in den Isnâden des A. b. Ḥ. vielfach auch Ḳuṣṣâṣ vorkommen, eine nicht nur in der gebildeten öffentlichen Meinung,[4]) sondern vorzugsweise von den Traditionskritikern mit grossem Unbehagen betrachtete Classe

1) Muḥammed al-Medini ibid. قال الشيخ الحافظ ابو موسى ره ولم يخرج الا عمن ثبت عنده صدقه وديانته دون من طعن فى امانته كما قرأته ببغداد على ابى منصور عبد الرحمن الخ.... ibid. 223b: قال ابو عبد الرحمن فحدثت ابى بحديث عثمان عن جرير فذكره وكان ابى لا يحدثنا عن محمد بن سالم لضعفه عنده ولانكاره لحديثه.

2) Ibn al-Ǵauzî, Al-taḥḳîḳ fi aḥâdîṯ al-ta'lîḳ (Leidener Hschr. Warner Nr. 1772) fol. 57b: وفى الاسناد محمد بن كثير قال احمد خرقنا حديثه وقال ابن المدينى خططت على حديثه.

3) Mizân al-i'tidâl II, 527.

4) Vgl. Ibn Maskawejhi (Leidener Hschr. Warner Nr. 640) 202: سئل سفيان من خير الناس قال العلماء قيل فمن الملوك قال الزهاد قيل فمن الاشراف قال المتقون قيل فمن الغوغا قال القصاص قيل فمن السفلة قال الظلمة. Vgl. die Ḳâṣṣ-Erzählungen, Muḥâḍ. udabâ' I, 81.

von religiösen Erzählern (vgl. St. 159 ff.). Auch im Musnad I, 18[1]) findet sich ein Ausspruch des 'Omar, in welchem er gegen Ḥâriṯ b. Mu'âwija al-Kindî, der ihn eigens darüber befragt, allerdings nur die Hoffärtigkeit dieser Leute tadelt: اخشى عليك ان تقصّ فترتفع عليهم فى نفسك ثمّ تقصّ فترتفع حتّى يخيل اليك آنك فوقهم بمنزلة الثريّا فيضعك الله تحت اقدامهم يوم القيامة بقدر ذلك. Jedoch begegnen sie uns wiederholt als Glieder der Ueberlieferungsketten des A. b. Ḥ. I, 20: ان القاسم بن ابى القاسم السبائى حدّثه عن قاصّ الاجناد بالقسطنطينية انه سمع يحدّث عن عمر بن ابى سلمة عن ابيه ;عن عمر بن الخطّاب الخ ib. 193: حدّثنى قاصّ اهل فلسطين سمعت عبد الرحمن بن عوف الخ, wo nicht einmal der Eigenname des Ḳâṣṣ genannt wird; II, 27: كان بالمدينة القاصّ الصنعانى عبد الله بن بحير, ibid. 492: قاصّ يقال له عبد الرحمن بن ابى عمرة قال فسمعته يقول الخ (derselbe kommt noch öfters ohne specielle Bezeichnung als Ḳâṣṣ in den Isnâden des A. b. Ḥ. vor).

Wie wenig streng A. b. Ḥ. in seiner Kritik vorging, zeigt uns ein Beispiel, wo er die Warnung seines Sohnes vor einem als Lügner gestempelten Gewährsmann, in nachsichtiger Weise abzuschwächen sucht, III, 310: قلت لأبى سمعت ابا خيثمة يقول نصر بن باب كذّاب فقال استغفر الله كذّاب انّما عابوا عليه انّه حدّث عن ابراهيم الصائغ وابراهيم الصائغ من اهل بلده ولا ينكر ان يكون سمع منه.

Zuweilen sieht sich der Sohn als Redactor der Sammlung veranlasst, eigens hinzuzufügen, dass der Vater den Gewährsmann als annehmbar bezeichnet habe: als wollte er dem Vorwurfe zuvor-

1) Unklar ist folgender Bericht, Musn. IV, 61: سمعت مصعبا الزبيرى يقول جاء طلحة القصّ الى مالك بن انس فقال يا ابا عبد الله ان قومى قد نهانى ان اقصّ هذا الحديث صلّى الله على ابراهيم انّك حميد مجيد وعلى محمّد وعلى اهل بيته وعلى ازواجه فقال مالك حدّث به وقصّ به.

kommen, der wegen der Zulassung desselben erhoben werden könnte, VI, 126: سمعت ابى يقول يزيد بن خمير صالح (1 الحديث.

In anderen Fällen scheinen ihm jedoch wieder gegen einzelne seiner Ḥadîṯe kritische Bedenken aufgestiegen zu sein und da erklärt er dann ganze Paragraphen seiner Sammlung als ungültig, die er früher in liberaler Weise aufgenommen hatte. Noch auf seinem Sterbebette befahl er seinem Sohne, ein in das Musnad aufgenommenes Ḥadîṯ aus diesem Werke zu tilgen und zwar in diesem Falle nicht wegen der Bedenklichkeit des Isnâd, sondern weil ihm der Inhalt mit anderen Ueberlieferungen im Widerspruch zu stehen schien. Darüber hat Muḥammed al-Medînî in der oben (S. 467) angeführten Abhandlung, fol. 223ª, folgenden Bericht aufbewahrt:

ومن الدليل على ان ما اودعه الامام رة مسنده قد احتاط فيه اسنادًا ومتنا ولم يورد فيه الّا ما صحّ عنده على ما اخبرنا ابو على......(2 قال ثنا عبد الله قال حدّثنى ابى..........(2 عن ابى هريرة عن النبى صلعم انه قال يملك امّتى هذا الحيّ من قريش قالوا فما تأمرنا يا رسول الله قال لو ان الناس اعتزلوهم' قال عبد الله قال لى ابى فى مرضه الذى مات فيه اضرب على هذا الحديث فانّه خلاف الاحاديث عن النبى صلعم يعنى قوله اسمعوا واطيعوا وهذا مع ثقة رجال اسناده حيث شذّ لفظه من الاحاديث المشاهير امر بالضرب عليه'

Er hatte hierfür ein besonderes Zeichen, dessen Anwendung der Sohn, der solche Ḥadîṯe aus seiner Musnad-Redaction nicht immer ausgeschlossen hat, mit dem Terminus bezeichnet: ضرب على هذا الحديث. Die hierfür gesammelten Stellen zeigen, dass A. b. Ḥ. eine solche Ausschliessung über ein Ḥadîṯ gewöhnlich aus dem Grunde verhängt — die soeben angeführte Stelle betrifft eine Ausnahme —, weil in dem Isnâd desselben verdächtige oder be-

1) Bei al-Dahabi II, 559 unten erhält er die Censur صُوَيْلِح; diese Deminutivform setzt die Glaubwürdigkeit des damit Belegten herab, vgl. ibid. I, 48: احمد بن عبيد بن ناصح ابو عصيدة النحوى صويلح الحديث قال ابن عدى له مناكير وقال ابو احمد الحاكم لا يتابع على جلّ حديثه.

2) Hier folgen gedehnte Isnâde.

denkliche Momente obwalten. I, 321: ان النبى نهى ان يمشى فى خفّ واحد او نعل واحدة، وفى الحديث كلام كثير غير هذا فلم يحدّثنا به ضرب عليه فى كتابه فظننته انّه ترك حديثه من اجل انّه روى عن عمرو بن خالد الذى يحدّث عن زيد بن على وعمرو بن خالد لا يساوى شيئًا. Inhaltlich hätte er gegen das Ḥadîṯ nichts einwenden können. IV, 382: فلم يحدّثنا ابى بهذين الحديثين ضرب عليهما من كتابه لانّه لم يرض حديث قائد بن عبد الرحمن او كان عنده متروك الحديث. Es kommt aber auch vor, dass er die durch das Ḍ a r b vor ein Ḥadîṯ geheftete Warnungstafel später wieder einzieht und in seinem Manuscript durch das später hinzugesetzte Billigungszeichen ausser Kraft setzt: III, 305 عن جعفر عن ابيه عن جابر ان رسول الله قضى باليمين مع الشاهد قال جعفر قال ابى وقضى به علىّ بالعراق، قال ابو عبد الرحمن كان ابى قد ضرب على هذا الحديث قال ولم يوافق احد الثقفىّ عن (على ed.) جابر فلم وكان رحمه :442 ,IV — .أزل به حتّى قرأه علىّ وكتب عليه هو صحّ ضرب على هذا الحديث فى كتابه وسألته عنه فحدّثنى به وكتب عليه صحّ صحّ، قال ابو عبد الرحمن انّما ضرب ابى على هذا الحديث لانّه لم يرض الرجل الذى حدّث عنه بزيد.

Dass mit dem Ḍarb durchaus nicht die sachliche Richtigkeit der betreffenden Mittheilung beanstandet werden sollte, folgt u. A. auch aus dem Umstande, dass A. b. Ḥ. dadurch zuweilen ein Ḥadîṯ nur aus einem bestimmten Buche des Musnad ausschliesst, weil er es in einer gegebenen Isnâdform nicht billigt, dasselbe hingegen im Musnad eines andern Genossen, von dem es in annehmbarer Ueberlieferungskette hergeleitet ist, restituirt. III, 182 im Buche des Anas b. Mâlik: وضرب عليه أبى ههنا وقد حدّثنا به فى كتاب يحيى بن سعيد; in der That lesen wir das mit dieser Nachschrift versehene Ḥadîṯ im Musnad des Jaḥjâ b. Sa'îd, ib. 236.

Gar zu oft hat er aber dies Ḍarb nicht angewendet; sondern gestützt auf Isnâde, die ihm als zureichend erschienen, in gutem Glauben, sein Musnad zum Asyl aller irgendwie erträglichen Sprüche gemacht, deren Isnâd an seiner Spitze den Namen eines Genossen des Propheten trug.

IV.

Ein gründlicher Einblick in den Inhalt des Musnad Aḥmed b. Ḥanbals, wie ihn jetzt erst die vorliegende Ausgabe ermöglicht, kann uns am besten die Thatsache verständlich machen, dass gerade um die Zeit, als die Methode der Traditionskunde, wie sie Aḥmed b. Ḥanbal betrieb, den Zeitgenossen als der höchste Grad von Kritik und Prüfung galt, in ernsten Männern das Bedürfniss nach einer strengen Revision des Materiales rege wurde. Al-Buchârî, Muslim und Abû Dâwûd waren Hörer des Aḥmed gewesen. Besonders der beiden ersteren Bemühungen waren dahin gerichtet, das Traditionen-material aus dem Zustande der Verwahrlosung herauszuheben, in welchem es noch in der Sammlung der höchsten Ḥadîṯ-Autorität ihrer Zeit dargestellt ist.

Um den Glauben an die Authentie der von den grossen Autoritäten als echte Sprüche des Propheten und seiner Genossen wohlbeglaubigten Mittheilungen stand es schon damals sehr schlecht. Die Traditionarier, die in Anbetracht des guten Zweckes, den sie im Auge hatten, auch mit ihren Lügen ein gottgefälliges Werk zu üben wähnten,[1]) hielten sich freilich für die wahren Nachfolger des Propheten.[2]) Aber sie selbst geben uns in naiver Weise die Handhaben für die Ueberzeugung, wie hinfällig selbst in den Kreisen ihrer getreuesten Anhänger der Glaube an den Ernst dessen war, was man als Sprüche des Propheten überlieferte. Denn auch im grossen Publikum herrschte bei weitem nicht die Leichtgläubigkeit, die man jener Gesellschaft gewöhnlich zumuthet und als die Hauptursache davon anzuführen pflegt, dass die Sprüche des Propheten wie Pilze aus der Erde schiessen konnten. Allerdings haben die Theologen mit seltener Kühnheit in jedem auftauchenden Falle, den sie zu entscheiden hatten, ihre eigene Ansicht oder die der Lehr-

---

1) Die Beispiele, die aus den Bekenntnissen der Traditionserfinder bekannt sind, möchte ich bei dieser Gelegenheit mit zwei charakteristischen Aeusserungen vermehren. Muḥammed b. Sa'îd b. Ḥassân al-Asadi (der zur Zeit Jezid II in Damascus lebte und unter dem 'Abbâsiden Manṣûr als Zindiḳ gekreuzigt wurde) gesteht: لا أُبالى اذا سمعتُ كلمة حسنة ان أَنشى لها إسنادا (Ibn 'Asâkir s. v.). Jaḥjâ b. Ma'in erzählt von Mu'allâ b. 'Abd al-Raḥmân: أنّه قيل له عند موته ألا تستغفر الله فقال ألا ارجو ان يغفر لى وقد وضعتُ فى فضل علىّ تسعين حديثا (او قال سبعين حديثا) Mizân al-i'tidâl II, 489.

2) Muḥâḍarât al-udabâ' I, 19: وقال ابن عبّاس سمعت النبى يقول اللهم ارحم خلفائى فقلت ومن خلفاءك قال الذين يروون الحديث بعدى.

partei, der sie angehörten, als Spruch des Propheten ausgegeben,[1]) zuweilen Sprüche, die lange Zeit als Urtheile angesehener Leute aus der Gemeinde des Islam bekannt waren, an den Propheten selbst angelehnt,[2]) um dadurch grössere Autorität für dieselben zu erlangen. Und das Gebiet dessen, worüber sie den Propheten entscheiden liessen, kannte keine Grenzen. Um eine willkürliche Regel über die Setzung der diakritischen Punkte in zweifelhaften Fällen mit Autorität zu versehen, wird diese Regel als Spruch des Propheten eingekleidet.[3])

Wenn ihnen dann jemand entgegentrat, der die Authentie ihres Beweisspruches in Zweifel ziehen wollte, so waren sie nicht verlegen, dem Zweifler Gegeneinwürfe entgegenzusetzen. Dies zeigt uns 'Urwa b. al-Zubejr, den man dem an der Echtheit seines Urtheilsspruches zweifelnden Chalifen 'Abd al-Malik bei solcher Gelegenheit entgegnen lässt: „Willst du mich etwa für einen Ungläubigen oder einen Lügner halten, der Prophetensprüche erlügt, die er niemals gehört? Warst du denn etwa zugegen, als der Prophet verordnete, dass das Mittagsgebet aus vier, das 'Aṣr und das Maġrib aus so und so viel Rak'at's bestehe? Dieselben Leute, denen wir die Kenntniss dieser Verordnungen verdanken, haben uns auch jenes überliefert.“[4])

Ganz ungefährlich war es allerdings nicht überall, Zweifel laut werden zu lassen, wenn irgend ein ansehnlicher Graubart seine auf den Propheten zurückgeführte Weisheit zum besten gab. Vermuth-

1) Für die stufenweise Entwickelung dieser Manier ist eine Mittheilung des Naḍr b. Anas (Musnad I, 241) von Bedeutung: „Ich befand mich einmal bei Ibn 'Abbâs; dieser fällte Urtheile und pflegte dabei seine Meinung niemals als Spruch des Propheten zu verkünden (وهو يفتى الناس لا يُسْنِد الى نبىّ الله شيئًا من فتياه). Als aber einmal ein Mann aus dem 'Irâḳ vor ihn kam und sich ihm als Verfertiger von Bildnissen vorstellte, da ermahnte ihn Ibn 'Abbâs mit einem Spruch, den er vom Propheten gehört hatte: Wer in dieser Welt ein Bildniss formt, dem wird am Tage der Auferstehung die Pflicht auferlegt, dass er Leben in sein Werk hauche; und dies vermag er nicht.“

2) Musnad II, 105 oben: .... ان النبى قال كلّ مسكر خمر وكلّ مسكر حرام فقلت له ان اصحابنا حدّثونا عن ابن سيرين عن ابن عمر ولم يرفعه الى النبى' قال ابى حدثنى ابو سلمة بن عبد الرحمن ابن عوف ان ابن عمر حدثه ان النبىّ قاله, vgl. St. 156 unten.

3) Usd al-ġâba I, 193 oben ان النبىّ قال اذا اختلفْتم فى الياء والتاء فاكتبوها بالياء.

4) Jaḥjâ b. Âdam, Charâġ ed. Th. W. Juynboll, 66.

lich ist es eine in die alte Zeit zurückverlegte Situation aus einer späteren Epoche, die uns folgende Ueberlieferung des Musnad (V, 229) veranschaulicht: Ein Mann aus dem ʻAdî-Stamme, Huṣân (حصان) b. al-Kâhil, dessen Vater während der Ǵâhilijja Kâhin war, erzählt, dass er zur Zeit der Regierung des ʻOtmân einmal in die grosse Moschee von Baṣra eintrat, wo eben ein grosser Kreis (حلقة) aufmerksamer Zuhörer den Worten eines schneeweissen Greises lauschte, der unter anderen erzählte, von Muʻâd b. Ǵebel folgenden Ausspruch des Propheten gehört zu haben: „Keine Seele stirbt, die aus reiner Herzensüberzeugung bekennt, dass es keine Gottheit giebt, ausser Allâh und dass ich der Gesandte Allâh's bin, ohne dass ihr Gott Sündenvergebung ertheilen würde“ ما من نفس تموت وهى تشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله يرجع ذلك الى قلب موقن الا غفر الله لها. Als Huṣân sich die Frage erlaubte, ob es denn auch wirklich richtig sei, dass der Greis diesen Spruch[1]) von Muʻâd gehört habe, da wurde er vom Volke hart angefahren und nur der Dazwischenkunft des milden Greises hatte er es zu verdanken, dass er heiler Haut davonkam. Es war ʻAbd al-Raḥmân b. Samura. — In einem andern Falle aber findet es ein kühner Ḥadîṯerzähler, dem es vor den skeptischen Bemerkungen des Volkes etwas unheimlich wird, am vernünftigsten, seine Ṣaḥîfa zusammenzuraffen und Fersengeld zu nehmen (Aġ. XIX, 158).

In den ernsthaftesten Sammlungen treten uns denn auch aus solchen Materialien ganz unverhüllte Exempel von Fälschungen, vaticinia post eventum entgegen, wo die Fälscher sich nicht mehr damit begnügen, in Sprüchen Muhammeds die späteren Ereignisse in apokalyptischer Form, allerdings mit genug deutlicher[2]) Kenntlichmachung der Beziehungen solcher Sprüche, zu enthüllen, sondern ganz unverblümt Personen, Orte und Ereignisse beim Namen nennen. Auch in die kanonischen Sammlungen haben solche prophetische Ḥadîṯe — allerdings mit nicht zu unterschätzender Discretion — Eingang gefunden (St. 127 f.). Aus welcher Spreu von noch krasseren Fälschungen sie aber ihr Material auszusondern hatten, zeigt uns die Liberalität, mit welcher Aḥmed b. Ḥanbal —

1) Dieser Spruch ist bei weitem nicht so harmlos, wie man auf den ersten Blick glauben könnte; er hat vielmehr einen Stich ins Murǵiʼtische, indem er die Sündenvergebung bloss vom Glauben abhängig macht, und die Erfüllung des Gesetzes dabei für die Seligkeit als ganz gleichgiltig erscheinen lässt.

2) Zuweilen auch in etwas geheimnissvoller Weise, mit Benutzung von Namen, deren Beziehungen schwer zu errathen sind. Als Specimen diene folgender Spruch des Propheten, IV, 387 ult. am Schlusse eines Orakels über die arabischen Stämme: لعن الله الملوك الاربعة جمداء ومشرحاء ومخوساء وابضعة واختهم العمردة.

an dessen Musnad wir uns in unseren Beispielen halten wollen — sein Ohr diesen Ḥadîṯ-Mittheilungen lieh. Da wird einmal in einem Ḥadîṯ des Sa'îd al-Chudrî III, 80 der Begründer der 'abbâsidischen Dynastie mit Namen genannt und seine Freigebigkeit gerühmt: يخرج عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن رجل يقال له السفّاح فيكون اعطاؤه المال حَثْيًا, die Eroberung Indiens in einem Ḥadîṯ des Genossen Ṯaubân[1]) vorausgesagt (V, 178: عصابة تغزو الهند), in einem Spruch des Genossen Burejda, der Ruhm der Stadt Merw verkündet; V, 357: ستكون بعدى بعوث كثيرة فكونوا فى بعث خراسان ثمّ انزلوا مدينة مرو فانّه بناها ذو القرنين ودعا لها بالبركة ولا يضرّ اهلها سوء. Im Isnâd dieses Spruches finden wir einen Mann aus Merw und A. b. Ḥ. selbst stammte ja aus dieser Stadt. Dieser Umstand hat wohl zur Zulassung dieses localen Ḥadîṯ beigetragen, vielleicht dabei den Ausschlag gegeben. Auch einer der Verfasser der sechs kanonischen Bücher, freilich des am wenigsten angesehenen unter denselben, hat seinen Sunan ein Ḥadîṯ über seine Vaterstadt Ḳazwîn einverleibt; Anas b. Mâlik soll denselben vom Propheten gehört haben (Ibn Mâǵa 204).

In ebenso wohl beglaubigter Gestalt treten uns im Musnad die prophetischen Ḥadîṯe entgegen, in welchen das Martyrium des Ḥusejn ganz deutlich besprochen wird, nicht etwa wie in hunderten von überlieferten Sprüchen Muhammeds, im Allgemeinen von den Heimsuchungen der Ahl al-bejt, die Rede ist. Man lässt z. B. den Anas b. Mâlik folgende Erzählung vortragen (III, 265, kürzer VI, 294): „Der Engel Al-Mṭrân (ملك المطران, ich zweifle nicht, dass darin der aus der jüdischen Angelologie bekannte מטטרון steckt) verlangte einmal Einlass beim Propheten. Dieser gewährte ihm den Zutritt zu sich und befahl seiner Frau Umm Salima das Hausthor zu bewachen, damit er sich ungestört mit dem Engel unterreden könne. Inzwischen trat der kleine Ḥusejn b. 'Alî, der sich nicht zurückhalten liess, ins Gemach und sprang auf die Schulter seines Grossvaters, des Propheten. Da fragte der Engel: „Liebst du den Knaben"? Auf die bejahende Antwort des Propheten sagte der Engel: „Aber dein Volk wird ihn tödten; wenn du willst, zeige ich dir den Ort, wo dies geschehen wird". Da klatschte er mit den Händen und wies rothen Sand vor. Umm Salima bewahrte diesen Sand in einem Knoten, den sie an ihrem Kleide knüpfte, auf. Der Berichterstatter sagt: Wir haben (in dem

1) Bei Al-Nasâ'î (Kairo, Mejmenijje, 1312) II, 64, Ḥadîṯ des Abû Hurejra.

Texte dieser Ueberlieferung) auch so gehört, dass der Engel gesagt habe: „Er wird in Kerbelâ getödtet werden“.[1])

In solchen prophetischen Ḥadîṯen beruft man sich nicht bloss auf mündlich fortgepflanzte Mittheilung; um dem Orakel mehr Gewicht zu verleihen, gründet man die Prophezeiung auf gleichzeitige schriftliche Aufzeichnungen. So lässt man in einer Gesellschaft, die sich bei ʿAbdallâh, dem Sohne des ʿAmr, Eroberers von Aegypten, zusammenfand, die Frage discutiren, welche der beiden Städte, Konstantinopel oder Rom, vom Islam früher erobert würde. Da habe nun ʿAbdallâh eine Kiste . . . . . herbeiholen lassen, aus welcher er eine schriftliche Aufzeichnung herauszog, in welcher erzählt war, dass dieselbe Frage einmal in Gegenwart des Propheten aufgeworfen wurde, worauf dieser antwortete: Die Stadt des Heraclius werde früher erobert werden. So fand er unter den Dingen aufgezeichnet, die man dem Propheten nachschrieb II, 176: كنّا عند عبد الله بن عمرو بن العاصى وسُئل اى المدينتين تُفتح اوّلا القسطنطينيّة او روميّة فدعا عبد الله بصندوق له حلق قال فأخرج منه كتابا قال فقال عبد الله بينما نحن حول رسول الله نكتب اذ سئل رسول الله اىّ المدينتين تفتح اوّلا قسطنطينيّة او روميّة فقال رسول الله مدينة هرقل تفتح اوّلا يعنى قسطـ.

Die Voraussetzung, dass man zu Parteizwecken Ḥadîṯe erdichtete und dieselben mit allen äusserlichen Attributen der Glaubwürdigkeit aufputze, gilt in den Kreisen der Traditionarier durchaus nicht als befremdend; zumal in dem Falle nicht, wenn das Ḥadîṯ nicht bis auf den Propheten hinaufgeführt, sondern etwa an einen Genossen angelehnt wird. In ganz unverfrorener Weise giebt man dies Eingeständniss in den Mund des ʿAlî: „Wenn ich euch etwas im Namen des Propheten mittheile, so zöge ich es vor vom Himmel herabzufallen, als euch in seinem Namen etwas zu berichten, was ich nicht von ihm habe; theile ich aber etwas im Namen eines Andern mit, — nun, nun, da bin ich ein kriegführender Mensch; Krieg aber ist List.“ اذا حدّثتكم عن رسول الله حديثا فلأن أخرّ من السماء احبّ الىّ من ان اكذب عليه واذا حدّثتكم عن غيره فانّما انا رجل مُحارب والحرب خدعة[2]) (I, 31).

Jedoch das starke Gefühl, dass trotz aller Drohungen und

1) Vgl. die Erzählung des Râs al-ǵâlût über die Tödtung Ḥusejn's Ṭab. II, 287. Revue des études juives VIII, 123.

2) Spruch des Propheten, B. Ǵihâd, nr. 156, Muslim IV, 185, Tirm. I, 314, vgl. Ṯaʿlab ed. Barth 26, 2.

Verwarnungen (St. 132) auch auf den Propheten eine schwere Menge von Sprüchen zurückgeführt wird, die er niemals gesprochen, giebt sich u. A. in der Form späterer Erzählungen kund, in denen man die „Genossen" die schwersten Eide darauf schwören lässt,[1]) dass das, was sie als Aussprüche des Propheten verbreiten, wirklich von diesem selbst herrühre. „Habe ich etwas mit eigenen Ohren vom Propheten gehört — so lässt man 'Alî sagen — so möge mir dies Gott nach seinem Willen zum Nutzen gedeihen lassen; theilt mir aber ein Anderer so etwas mit, so lasse ich ihn erst einen Eid darauf schwören, erst dann schenke ich ihm Glauben": كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعنى الله به بما شاء ان ينفعنى منه واذا حدّثنى غيره استحلفته فاذا حلف لى صدّقتُه (I, 10).

Unter den Genossen ist es namentlich **Abû Hurejra**, dessen Mittheilungen man schon während seines Lebens viel Misstrauen entgegenbrachte und in dessen Ḥadîṯen man, wie ich unlängst erst an einem Beispiele zu zeigen Gelegenheit hatte, zur Erhärtung der Glaubwürdigkeit, die pompösesten Einführungsformen findet.[2])

Die den als Mittheilungen der „Genossen" eingeführten massenhaften Ḥadîṯen entgegengebrachte Skepsis konnte denn auch am besten an den Ḥadîṯen des Abû Hurejra bekundet werden. Es scheint kein Aergerniss verursacht zu haben, dem Text eines Abû Hurejra-Ḥadîṯ die Bemerkung folgen zu lassen: „Sie (die Zuhörer) fragten: ‚Hast

1) Im Musnad überaus häufig; hier nur einige Beispiele: I, 25, 60, 162, عن مالك بن اوس قال سمعت عمر رضه يقول لعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد نشدتكم بالله الذى تقوم السماء والارض به أَعلمتم ان رسول الله قال انّا لا نورث ما تركنا صدقةٌ قالوا اللهمّ نَعَم. Dieser Grundsatz hatte es besonders gegenüber den Erbansprüchen der Aliden nöthig, mit solchem Nachdruck als vom Propheten selbst aufgestellte Norm bekräftigt zu werden. — IV, 386, فقال شرحبيل بن السمط آنت سمعت هذا الحديث من رسول الله يا ابن عبسة قال نعم والذى لا اله الّا هو لو انّى لم اسمع هذا الحديث من رسول الله غير مرّة او مرّتين او ثلاث او اربع او خمس او ستّ او سبع وانتهى عند السبع ما حلفتُ

2) Abhandlungen zur arab. Philologie I, 49 (= Musnad II, 424); vgl. auch Jaḥjâ b. Âdam, Charâǵ ed. Juynboll 53, 2, wo Abû Hur. eine Ḥadîṯmittheilung mit der Versicherung schliesst: شهد على ذلك لحم ابى هريرة ودمه (= Musn. II, 262 unten).

du dies wirklich vom Propheten gehört, oder aber aus deiner eigenen Tasche geholt'? und den Abû Hurejra antworten zu lassen: ‚Jawohl, aus meiner eigenen Tasche'. قالوا يا ابا هريرة هذا شىء قاله رسول الله ام هذا من كيسك قال بل هذا من كيسى (M. II, 252, 299). Die Bedenklichkeit seines Rufes als Traditionsverbreiter soll auch folgende Erzählung der ʿÂʾiša veranschaulichen. Sie sagte zu ʿUrwa: Ist dieser A. H. nicht ein wunderlicher Mensch? Da kommt er und setzt sich neben mein Gemach, während ich meinen Rosenkranz bete und lässt mich Sprüche des Propheten hören. Noch ehe ich geendet hatte ([1]قبل ان اقضى سبحتى), war er davon gegangen. Hätte ich ihn erreichen können, würde ich es nicht unterlassen haben, ihm zu erwidern, dass der Prophet seine Sprüche nicht so reihenweise vortrug" ان رسول الله لم يكن يسرد الحديث كسردكم, VI, 118.[2])

Es kann hier die Absicht nicht übersehen werden, den A. H. als eine Art von Schwätzer erscheinen zu lassen. In der That erscheinen die massenhaften Prophetensprüche, die sich gerade aus Mittheilungen des A. H. herleiteten (was A. b. Ḥ. davon hörte, füllt nicht weniger als 213 Seiten, II, 228—541), den Leuten bald als ein etwas zu reichlicher Segen und man konnte, ohne Anstoss zu erregen, dies Gefühl in folgende Worte fassen: „Man sagte zu A. H.: ‚Zu viel ist es doch, was du uns mittheilst'. Da erwiderte er: ‚Würde ich euch alles überliefern, was ich vom Propheten gehört habe, so würdet ihr mich mit Schlamm bewerfen und euch mit mir nicht einlassen wollen". قيل لابى هريرة أَكْثَرْتَ اكثرت قال فلو حدّثتكم بكلّ ما سمعت من النبى صلعم رميتمونى بالقشع[3] وما ناظرتمونى (II, 539; vgl. II, 240 unten).

1) Aus der Erwähnung des Rosenkranzes kann man ersehen, wie jung diese bis auf den Genossen ʿUrwa zurückgeführte Erzählung war, als sie dem Aḥmed b. Ḥanbal mitgetheilt wurde, vgl. Le rosaire dans l'Islam, Revue de l'histoire des Religions XXI (1890), 295 ff.

2) Dieser Schluss findet sich auch unabhängig von der obigen Erzählung (die sich secundär an diesen Ausspruch angesetzt hat) im Musnad VI, 138, 257 und bei Al-Tirmiḏî II, 287 mit wenig verschiedenem Wortlaut: ما كان رسول الله يسرد سردكم هذا ولكنّه كان يتكلّم بكلام بيّنه فَصلٌ يحفظه من جلس اليه.

3) Man hat diese Worte auch anders erklärt: او من القشع وهو الاحمق اى لجعلتمونى احمق Ibn al-Aṯîr, Nihâja s. v. III, 255.

V.

Eine bestimmte Tendenz hat den A. b. Ḥ. in der Auswahl und Aufnahme der Ḥadîṯe nicht geleitet.[1]) Es wäre ganz falsch, vorauszusetzen, dass er mit dieser Sammlung vornehmlich den Zweck verfolgt hat, jene Ḥadîṯe hervortreten zu lassen, welche zur Stützung seines besonderen Maḏhab dienlich sein konnten (St. 228, Anm. 4). Wenn man den ganzen Bestand der sechs Bände des Musnad überblickt, wird man eine solche Absicht des Verfassers nicht bethätigt finden. Es begegnen uns vielmehr völlig widersprechende Sprüche in Bezug auf dieselbe Materie. Als Textbuch für eine specielle Maḏhab-Lehre wird das Musnad schon aus dem einem Grunde nicht betrachtet werden können, da es nur zum kleinsten Theile jene Stoffe enthält, die den Gegenstand der Maḏhab-Differenzen bilden (gesetzliche und ritualistische Verordnungen), sondern im weitesten Sinne alle jene Momente umfasst, die im Kreise des muhammedanischen Volks als Stoff der Ḥadîṯbildung dienten.

A. b. Ḥ. wollte alles, was er in Verbindung mit annehmbar scheinendem Isnâd als auf die Autorität von Genossen gestützte Ḥadîṯe gehört hatte und aus den in diesen Dingen maassgebenden formalen Gesichtspunkten als der Aufnahme für würdig fand, in seinem Buche vereinigen; nicht nur dasjenige, was geeignet schien, seine eigenen Ansichten zu unterstützen. Wie fern ihm eine solche Absicht lag, kann nichts besser beweisen, als der Umstand, dass trotzdem er, wie ja die Entstehungsart dieses Musnad und die schriftliche Sammlung seines Inhaltes selbst beweisen, zu denjenigen gehörte, welche die aus schriftlicher Vorlage geschehende Ueberlieferung des Ḥadîṯ billigten (s. oben S. 475 Anm. 1), dennoch einem Hauptbeweise der gegnerischen Ansicht, nach welcher das Ḥadîṯ nur auf mündliche Weise verbreitet werden dürfe,[2]) in seinem Buche ohne jede polemische Bemerkung Platz gegeben hat. Er hatte es eben in formell unbedenklich scheinender Fassung erhalten und mochte es nicht zurückweisen, trotzdem ihm der Inhalt des Matn nicht wenig unbequem war. Wir meinen folgenden, dem Musnad (III, 12 unten) einverleibten Bericht des Abû Hurejra: „Die Genossen sassen vor dem Propheten und schrieben nach, was sie von ihm hörten; darüber tadelte sie der Prophet sehr streng. Die Genossen sammelten

---

1) Die Anschauung, die Sprenger (Moḥammad III, CL) vom Charakter der Musnadsammlungen giebt, demgemäss er selbst das Muwaṭṭa' des Mâlik in diese Reihe einordnet, ist natürlich von Grund aus zu modificiren.

2) Abû Aḥmed al-'Askarî, شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف (Hschr. Landberg) fol. 6b: عن سليمان بن موسى لا تأخذوا القرآن من مَصْحَفيّ ولا العلمَ من صُحُفيّ.

darauf Alles, was sie nachgeschrieben hatten auf einen Haufen und übergaben es den Flammen.“ 1)

Die Indifferenz des Musnad gegen bestimmte Parteitendenzen tritt ebenso deutlich hervor aus der Stellung dieses Werkes zu jener Schichte von Ueberlieferungen, welche die Muhammedaner über Würdigkeit oder Unwürdigkeit, über Vorzüge und Schwächen der gegen einander kämpfenden Herrscher- und Prätendentengeschlechter belehren sollten. Dies Thema ist ja der eigenthümlichste Tummelplatz der Parteiḥadîṯe. Auch nach dem Sturze der Umejjaden ist, trotzdem die religiösen und politischen Machthaber 2) alle Mittel anwendeten, um das Andenken der Umejjaden zu verdunkeln und herabzusetzen, 3) die Werthschätzung der gestürzten Dynastie in Ḥadîṯen zum Ausdruck gekommen, welche minder ungerechte Leute

1) Hauptsächlich wurde als Argument gegen die Zulassung schriftlicher Vorlagen die Thatsache angeführt, dass eine solche Art der Ueberlieferung die geheiligten Texte der Gefahr der Corruption durch nachlässige Lesung aussetzt. Als Beispiel führt Al-ʿAskari (l. c.) folgende Mittheilung an: وحكى القاضى احمد بن كامل قال حضرت بعض مشائخ الحديث من المغفلين فقال عن رسول الله صلعم عن جبريل عن الله عن رجل قال فنظرت فقلت من هذا الذى يصلح ان يكون شيخ الله فاذا هو قد صحّفه فاذا هو عزّ وجلّ. Auch für die philologische Ueberlieferung hat man ähnliche Gesichtspunkte geltend gemacht, vgl. z. B. ʿAjnî II, 105: والذى حملهم على ذلك اعتمادهم على النسخ السقيمة التى حرّفتها الجهّال واخذهم العلوم من المساطير دون افواه الرجال المتقنين.

2) Aus Furcht vor dem Zorn des Hârûn al-rašîd muss eine Sängerin ein Lied, in dem die B. Umejja in günstigem Sinne erwähnt waren, mit verändertem Text singen. Aġ. IV, 161, 9 ff. Freilich konnten den ʿAliden schmeichelhafte Gedichte zur Zeit der Umejjaden nur im Geheimen cursiren: Ṭab. II, 581 unten: وفى احدى المكتّمات كنّ يُكْتَمْنَ فى ذلك الزمان الخ.

3) Nicht nur einzelne Ḥadîṯmittheilungen, sondern, wie es scheint, auch eigene Monographien. Ich theile folgende Notiz aus dem Baḥr al-ansâb des Neġefi (über die Hschr. s. ZDMG. L, 126) mit, ohne die Entstehungszeit des in derselben erwähnten Schrift Maṯâlib Bani Umejja ermitteln zu können. Fol. 143a: وذكر اسماعيل بن علىّ السمّان الحنفىّ رحمه فى كتاب مثالب بنى اميّة والشيخ ابو الفتوح محمّد بن جعفر بن محمّد الهمدانى فى كتاب بهجة المستفيد ان مسافر بن ابى عمرو بن اميّة بن عبد شمس كان ذا جمال وسخاء عشق هندًا وجامعها سفاحًا

zu ihren Gunsten erfanden. Hier noch einige Beispiele (vgl. St. 46), soweit sie in den Rahmen dieser Abhandlung gehören. Es ist nicht auffallend, dass besonders in Syrien, dem Schauplatze des ehemaligen Glanzes der vertriebenen Dynastie, wo man noch im 3. Jahrh. von Al-Nasâ'î umejjadische Ḥadîṯe verlangte (vgl. ZDMG. L, 112), der Geist nicht einheimisch werden wollte, der das Andenken des Sohnes des Abû Sufjân und seiner Nachfolger rücksichtslos dem Hohn und Spott der dem Erfolge huldigenden Nachwelt preisgab. Wer die Ḥadîṯe der Syrer tradirt, führt leicht etliche Ueberlieferungen mit, die dem Geschmacke der ʿabbâsidischen Machthaber und ihrer Organe gar nicht entsprechen mochten. Als Verbreiter von syrischen Ḥadîṯen wird u. A. der Emesaner Ismâʿîl b. ʿAjjâś (st. 181) characterisirt.[1]) Er verbreitet z. B. im Namen des Abû Hurejra den Spruch des Propheten: Die „Vertrauten Gottes“ sind drei: ich selbst, der Engel Gabriel und Muʿâwija“.[2]) „In diesem Augenblicke — so sprach der Prophet — wird ein Mann zu euch treten, der in das Paradies gehört“; da sah man plötzlich Muʿâwija, und der Prophet setzte fort: „Du, Muʿâwija, gehörst zu mir und ich gehöre zu dir; du wirst dich beim Thore des Paradieses so nahe an mich herandrängen, wie diese beiden Finger da (er machte eine Fingerbewegung) neben einander sind“.[3]) Diese Tendenz, die Verdienste der Umejjaden hervorzuheben, bekundet sich auch auf Ge-

---

(H. سفاحا) فشتهر ذلك فى قريش وحملت هند ولمّا ظهر السفاح (H. السقّاح) هرب مسافر من ابيها عقبة الى الحيرة وكان فيها سلطان العرب عمرو (H. عمر) بن هند وطلب عقبة ابو هند ابا سفيان ووعده بملك كثير وزوّجه ابنته هند فوضعت بعد ثلاثة اشهر معاوية ثمّ ورد ابو سفيان على عمرو بن هند امير العرب فسأله مسافر عن حال هند فقال إنّى تزوّجتها فمرض مسافر ومات والله اعلم. In dem handschriftlichen Buche, dem dies Citat entnommen ist, wird eine Menge sonst unbekannter Werke aus der Litteratur der Genealogie angeführt und benutzt.

1) Ṭab. Ḥuff. VI, 10: قال احمد ليس احد اروى لحديث الشاميّين منه ومن الوليد بن مسلم. Er wird auch vielfach als „schwach“ zurückgewiesen; Ibn al-Ǵauzî, Hschr. Leiden Nr. 1772, fol. 148ª, 176ª, 186ª, 196ª u. a. m.

2) Mîzân al-iʿtidâl I, 205: عن اسمعيل بن عيّاش . . . . عن ابى هريرة مرفوعًا الأمناء ثلاثة انا وجبرئيل ومعاوية.

3) ibid. II, 121: لتزاحمنى على باب الجنّة كهاتين واشار باصبعيه.



bieten, die mit Religion und Staatswesen nichts zu thun haben. Gegenüber der allgemeinen Tradition, welche die Anfänge der arab. Grammatik auf 'Alî zurückführt — einer Ueberlieferung, die nicht unabhängig von šî'itischen Parteibestrebungen ist[1]) — giebt es eine andere, welche an Stelle des 'Alî als Urheber der Grammatik den umejjadischen Statthalter Zijâd (oder 'Abdallâh b. Zijâd) setzt.[2]) Abû Bekr b. 'Ajjâš (ein Kufenser, st. 193, steht in keiner verwandtschaftlichen Beziehung zu Ismâ'îl), der diese Nachricht verbreitete, wusste auch sonst viel zum Ruhme der Umejjaden zu berichten.[3]) Man erzählt von ihm, dass er von Hârûn al-rašîd um eine Vergleichung der umejjadischen Chalifen mit den 'Abbâsiden befragt, unumwunden die Antwort ertheilt habe: „Jene waren den Menschen nützlicher, ihr gebet mehr auf die richtige Einhaltung des Gottesdienstes".[4])

Auch im Musnad sind Ueberreste aus jenem Ḥadîṯkreise aufbewahrt, der dazu berufen war, den umejjadischen Chalifen zu einer Zeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als der durch die 'abbâsidischen Herrscher grossgezogene Fanatismus es dahin brachte, dass man zur Zeit Ma'mûn's die Rühmung des Mu'âwija als „Beschmutzung des gesellschaftlichen Verkehrs" zurückweisen konnte.[5])

---

1) Vgl. ZDMG. XXIX, 320.

2) Aġ. XI, 106, 3 unten.

3) Z. B. Aġ. XIII, 160 über Jezid II.

4) Mîzân al-i'tidâl II, 638: احضر الرشيد ابا بكر بن عيّاش فجاء ومعه وكيع يقوده لضعف بصره فادناهُ الى الرشيد فقال له ادركتَ ايّام بنى اميّة وايّامنا فايّنا كان خيرا قال اولئك كانوا انفعَ للناس وانتم اقْوَم بالصلوة فصرفه الرشيد واجازه بستّة آلاف دينار واجاز وكيعا بثلاثة آلاف دينار.

5) ibid. II, 115: .... سمعت مخلدا الشعيرىّ يقول كنت عند عبد الرزّاق [بن همّام السمعانىّ st. 211] فذكر رجلٌ معاوية فقال لا تقذر مجلسنا بذكر ولد ابى سفيان. Zuweilen wird die bestimmte Parteitendenz eines Ḥadîṯ durch die Ersetzung des Eigennamens mit einem unbestimmten Fulân verwischt. Musn. IV, 5 unten, Ḥadîṯ des Ša'bî: سمعت عبد الله بن الزبير وهو مستند الى الكعبة وهو يقول وربّ هذه الكعبة لقد لعن رسول الله صلعم فلانا ومن ولد من صلبه. Vgl. Usd al-ġâba II, 343 oben: ويل لبنى أُميّة من فلان.

Im Grunde gehören ja auch jene Ḥadîṯe, in welchen 'Oṯmân und seine Gefährten über alle anderen Rechtgläubigen erhoben werden, dem 'Oṯmân Attribute zuertheilt werden, mit denen man sonst seine Vorgänger im Chalifate verherrlicht, mit in diese Reihe. In einer grossen Versammlung ruft 'Oṯmân nach Ṭalḥa. Dieser meldet sich erst, nachdem der Chalife seinen Namen dreimal aufgerufen. Da sagte ihm der Chalife: „Habe ich dich etwa nicht hier gesehen? Ich bin es sonst nicht gewohnt, dass ich dich in einer Versammlung dreimal anrufe, ehe du dich meldest. Jetzt aber beschwöre ich dich bei Gott, o Ṭalḥa, erinnerst du dich des Tages, als ich und du an dem und dem Tage, an dem und dem Orte mit dem Propheten waren und Niemand ausser uns zugegen war?" Als Ṭalḥa diese Frage bejahte, setzte 'Oṯmân fort: „Damals sagte der Prophet: ‚O Ṭalḥa, jeder Prophet hat einen Genossen aus seiner Gemeinde, der sein Gefährte im Paradiese ist. Dieser 'Oṯmân da, der mir hilft, ist mein Gefährte im Paradiese!'" „Bei Gott, so ist es" — erwiderte Ṭalḥa — und ging seiner Wege (I, 74). Und in einem auf Murra b. Ka'b al-Bahzî (er lebte in Palaestina)[1]), zurückgeführten Ḥadîṯ wird erzählt, dass der Prophet einst von der Kanzel herab von Revolutionen geredet habe, die sich erheben wie die Hörner (تهيج فتنة كالصياصى) und dass in diesen Kämpfen „dieser da und seine Parteigenossen das Recht vertheidigen werden". So sprach er, indem er auf einen von Kopf bis Fuss verhüllten Menschen deutete, in welchem man später den 'Oṯmân erkannte (IV, 235, V, 33 mit verschiedenem Text).

Wenn nun hier in 'Oṯmân, dessen Name das Losungswort der 'Umejjaden im Kampfe gegen die 'Aliden war, die Vorzüglichkeit der ersteren in einer für den Kenner zwar deutlichen, aber immer noch behutsam verhüllten Form angedeutet sein soll, so tritt der umejjadische Charakter ganz unverhüllt in folgender Ḥadîṯ-Mittheilung hervor, welche (IV, 101) auf 'Umejr b. Hânî zurückgeführt wird: Ich habe Mu'âwija gehört, als er auf diesem Minbar im Namen des Propheten folgenden Spruch verkündete: „Unaufhörlich wird ein Häuflein aus meiner Gemeinde für die Sache Gottes einstehen, und wer sie herabsetzen oder ihnen widerstreben will, kann ihnen keinen Schaden zufügen, denn sie werden den Sieg über die Menschen davontragen". So habe — verkündete Mu'âwija — der Prophet gesprochen. — Da erhob sich Mâlik b. Juchâmir al-Saksakî und sagte: „O Beherrscher der Rechtgläubigen! Ich habe gehört, als Mu'âḏ b. Ǵebel hinzufügte: ‚D a m i t s i n d d i e L e u t e v o n S y r i e n g e m e i n t'. Da erhob Mu'âwija seine Stimme und

1) Usd al-ġâba IV, 351. An der einen Stelle wird das Ḥadîṯ in dieser Weise eingeleitet: Als 'Oṯmân getödtet wurde, da hielten mehrere Prediger in Îlijâ (Jerusalem) öffentliche Ansprachen an das Volk; zuletzt stand Murra b. Ka'b, von den Genossen des Propheten, auf und sagte: Hätte ich euch nicht ein Ḥadîṯ vom Propheten mitzutheilen, würde ich nicht reden wollen u. s. w.

rief: ‚Ihr hört, dieser Mâlik da sagt, dass er von Muʿâḏ gehört habe, dass der Prophet jene Weissagung auf die Leute von Syrien bezogen habe'".

Solchen, in ihren Beziehungen klaren Ḥadîṯ-Mittheilungen stehen aber auch solche zur Seite, die im Tone der Getreuen der ʿAbbâsiden von den umejjadischen Herrschern als جبابرة [1]) reden; II, 385: ابو هريرة قال رسول الله يقول ليرتقين جبّار من جبابرة بنى اميّة على منبرى هذا. Es sind natürlich nicht syrische Traditionen, in denen solche Urtheile zu lesen sind.

Neben ʿoṯmânischen und umejjadischen Sprüchen haben ferner auch die specifisch ŝîʿitischen und ʿalidischen Ḥadîṯe Platz gefunden, wie z. B. ein Spruch, wonach nach Muhammeds Tode das Gottesbuch und die Blutsverwandten des Propheten bis ans Ende der Tage die Richtschnur für die Gemeinde bieten, V, 189: انا تارك فيكم خليفتين كتاب الله واهل بيتى وانّهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض جميعا. Dahin gehören noch mehrere auf Burejda al-Aslamî zurückgeführten Sprüche des Propheten, V, 350. 356, in welchen ʿAlî über das gewöhnliche sunnitische Maass hinaus gefeiert wird.[2]) Auch das ZDMG. L, 120 oben angeführte ʿalidische Ḥadîṯ wird im Musnad wiederholt überliefert, VI, 292, 298. Und dies kann uns nicht auffallend sein bei einem Manne, der ja den Manâḳib des ʿAlî eine eigene Monographie gewidmet hat (Ḥ. Ch. VI, 156 Nr. 13046).

Ebenso werden auch in Bezug auf rituelle und gesetzliche Fragen nicht specielle Maḏhab-Ḥadîṯe zusammengestellt, sondern häufig genug Aussprüche, aus denen einander entgegengesetzte Consequenzen gefolgert werden können, an denen die verschiedenen Lehrmeinungen ihre Genugthuung finden. A. b. Ḥ. hat ihnen ohne Parteilichkeit mit gleichem Recht die Pforten seines Musnad geöffnet. Dies Vorgehen steht auf der Grundlage der sunnitischen Lehre über das ichtilâf al-umma.[3]) Ueberdies trifft ja nach ihrer Anschauung den Ueberlieferer keine Verantwortung für die inhaltliche Richtigkeit dessen, was er tradirt, wenn er es nur von denen empfangen, in deren Namen, und in der Weise empfangen, in der er es weitergiebt. Er ist durch das Isnâd gedeckt. Darum möge auch diese hergebrachte Beglaubigungsformel niemals weggelassen werden. „Ist

1) Ibn Rosteh ed. de Goeje 71, 2; 73, 16, vgl. St. 59, Anm. 5.

2) Gelegentlich will ich hier erwähnen, dass trotzdem im Musnad die Eulogien in tadellos orthodoxer Weise angewandt werden, I, 417, 7 v. u. ein فاطمة صلوات الله عليها, sowie قٓ عليها السلام II, 361 oben, und II, 419, 3 v. u. على بن ابى طالب صلوات الله عليه begegnet.

3) Ẓâhiriten 94 ff.

das Ueberlieferte wahr, so seid ihr mit theilhaftig an dem Lohn, ist es unwahr, so lastet die Schuld auf jenen, die vor euch ein solches Ḥadîṯ verbreitet haben": اذا كتبتم الحديث فاكتبوه باسناده فان يكن حقّا كنتم شركاء فى الأجر وان كان باطلا كان وزره عليه.[1]

VI.

Wenn man überhaupt zugesteht, dass eine kritische Betrachtung des Ḥadîṯ für die Kulturgeschichte, für die bessere Kenntniss der Strömungen, welchen die Ueberlieferungen ihr Entstehen verdanken, als nützliches Hilfsmittel dienen kann, so wird auch das Musnad mit seinem vielseitigen Inhalt für dies Capitel der Islamkunde nutzbare Beiträge liefern können. Freilich darf man nach dieser Richtung nicht gar zu hohe Erwartungen an ihn knüpfen. Einige werthvolle Körner kommen erst zum Vorschein, wenn wir uns durch einen grossen Schutthaufen von wüstem Material durchgewunden haben. Auf solche Daten speciell hinzuweisen, kann um so weniger hier unsere Aufgabe sein, als ja in diesen Dingen zumeist das individuelle Interesse maassgebend ist.

Ich möchte mir jedoch gestatten, diese Gelegenheit dazu zu verwenden, um mit einigen, dem Musnad entnommenen Notizen weitere Beiträge für ein Thema zu liefern, das ich vor kurzer Zeit in einem andern Zusammenhang behandelt habe. In den Abhandlungen zur arabischen Philologie 56, 1 habe ich die Vermuthung ausgesprochen, dass der Gebrauch der Muhammedaner, beim Glaubensbekenntniss und beim Du'â' den Zeigefinger auszustrecken, ein Ueberrest aus heidnischer Zeit ist, in welcher die Ausstreckung des Zeigefingers zauberische Bedeutung hatte. Zur Beleuchtung dieser Verhältnisse kann jetzt eine im Musnad IV, 57 unter Chufâf al-Ġifârî angeführte Mittheilung dienen, die mir in anderen Ḥadîṯ-Werken bisher nicht vorgekommen ist. Da erzählt ein Mann aus Medîna: Ich verrichtete einmal mein Gebet in der Moschee des Ġifârstammes. Als ich mich zum Schlusse des Gebetes niedersetzte, lehnte ich mich an meinen linken Schenkel und streckte den Zeigefinger aus. Dies sah Chufâf b. Ajmâ vom Stamme Ġifâr, der ein Genosse des Propheten war. Als ich das Gebet beendigt hatte, sagte er zu mir: „Mein Sohn, warum hast du deinen Finger in dieser Weise ausgestreckt?" Ich sprach:[2] „Warum befremdet dich dies? ich sah, dass auch andere Leute dies so thun". Darauf sagte Chufâf: „Du hast richtig gethan, denn der Prophet that ebenso in seinem Gebet. Da pflegten die Heiden zu sagen; Muhammed thut so mit seinem Finger, um damit einen Zauber auszuüben. Dies ist aber Lüge, denn der Prophet

1) Al-Ḥâkim, Mustadrik (bei Munt. kenz al-'ummâl IV, 57).

2) قلت ed. قال.

wollte mit dieser Stellung des Fingers die Einheit Gottes andeuten: فكان المشركون يقولون انّما يصنع هذا محمّد باصبعه يسحر بها (ed. يسحرها) وكذبوا انّما كان رسول الله يصنع ذلك يوحّد بها ربّه عزّ وجلّ. An einer andern Stelle, II, 119, wo vom Brauch des Propheten die Rede ist, am Schluss des Gebetes in hockender Stellung zu verharren, die Hände auf die Kniee zu legen, mit dem [Zeige]-finger zu deuten und seinen Blick dem Finger folgen zu lassen (واشار باصبعه واتّبعها بصره), führt er dabei den Spruch des Propheten an: „Dieser Zeigefinger hat mehr Macht gegen den Satan als Eisen" (لهي اشدّ على الشيطان من الحديد (يعني السبّابة). Und darum wird so viel Gewicht auf diese Art der Fingerstellung gelegt. 'Ammâra b. Ruwejba sieht, das Biśr b. Merwân während des Kanzelgebetes zwei Finger deutend ausstreckt. Da sagt 'Ammâra: Gott verfluche diese beiden Händchen. Ich sah, dass der Prophet, wenn er auf der Kanzel betete, mit einem Finger deutete; IV, 261 (vgl. Usd al-ġâba IV, 49). Einem Genossen Sa'd, der beim Du'â' zwei Finger gebrauchte (يدعو باصبعين) giebt der Prophet die Weisung: احد يا سعد, III, 183 ult.

Aus den ersteren der hier angeführten Stellen leuchtet noch klar die Erinnerung an die ursprünglich mit Zauberei zusammenhängende Bedeutung des Ausstreckens der sabbâba durch; im Islam hat man dies an gottesdienstlichen Uebungen haften gebliebene Residuum der Ġâhilijja dahin umgedeutet, dass damit das Bekenntniss der Einheit Gottes symbolisch ausgedrückt werde. So wird dieser Brauch noch heute von den Muhammedanern erklärt. Rudolf Slatin Pascha erzählt in seiner Schilderung der Hinrichtung des Ibrâhîm 'Adlân, früheren Finanzchefs des mahdistischen Chalifen 'Abdullâhi: „Der Strick wurde angezogen, das Angareb entfernt und wie aus Stein gemeisselt hing Ibrahim, bis die Seele den Körper verlassen hatte; nur der erhobene Zeigefinger der rechten Hand bewies seinen Leuten, dass er als rechtgläubiger Muhammedaner gestorben sei.[1])

Auch zur Bekräftigung des im erwähnten Buche 52 Auseinandergesetzten kann ich jetzt hinzufügen, dass in einem, im Musnad des öftern II, 155. 266. 520; III, 55; VI, 343 u. a. m. wiederholten Ḥadîṯ die dort erörterte Art der Kleidung folgerichtig besonders während des Gebetes untersagt wird: اذا صلّى احدكم في ثوب واحد فليخالف بين طرفيه على عاتقيه. Vornehmlich beim Gottesdienste sollte die an heidnische Gewohnheiten erinnernde

1) Feuer und Schwert im Sudan (Leipzig 1896) 423.

Kleidungsart vermieden werden. — Nach Musnad V, 201, 19 kann auch in der ibid. 55, Anm. 2, 2 angeführten Stelle يضعها in يصبّها emendirt werden; so wird das Ḥadîṯ auch LA. s. v. صبّ II, 5, 4 v. u. Nihâja s. v. II, 248, 16 überliefert.

VII.

Es erübrigt noch, einige Worte über den Antheil zu sagen, den Abû ʿAbd al-Raḥmân ʿAbdallâh, der Sohn des Aḥmed ibn Ḥanbal an der Redaction des Musnad nahm, über die Art und Weise, wie er die Sammlung seines Vaters übernahm und bearbeitete. In einer besonderen Einleitung spricht er sich darüber nicht aus; aber die Modalitäten seiner Arbeit sind theils aus den Einleitungsformeln, die einem jeden Ḥadîṯ-Paragraphen vorangehen, theils aus den Glossen, die einzelnen derselben beigefügt sind, ersichtlich.

Die Einleitungsformeln zum Isnâd der einzelnen Ḥadîṯsprüche sind dieselben, die bei unmittelbar mündlichen Mittheilungen (سماع) im Gebrauche sind. Es ist aber selbstverständlich, dass A. b. Ḥ. dies grosse Material, unter welchem auch überaus gedehnte, zuweilen sich auf mehrere Blattseiten erstreckende Erzählungen zu finden sind, nicht in auswendigem Vortrag seinem Sohne übergab. Er las ihm die Ḥadîṯe, die er in sein Musnad aufgenommen hatte, aus der schriftlichen Vorlage vor; durch den Umstand, dass er dies persönlich that, gelten die Ḥadîṯe als „von Mund zu Mund[1]) mitgetheilte, nicht aber schriftlich fortgepflanzte Ueberlieferungen.

Auch eine andere, der mündlichen Mittheilung gleichberechtigte Ueberlieferungsart kam bei der Uebernahme des Musnad durch den Sohn des Sammlers in Anwendung: dass er selbst einzelne Ḥadîṯe dem Vater vorlas (قرأ عليه);[2]) dabei controlirte

---

1) حدّثنى فاهُ الى فىّ Mejd. I, 176 (erkl. يعنى جاعلا فاهُ الى فىّ مشافهة) oder nach Zamachšari فَاىَ (s. al-Kasṭallâni VI, 155). Häufiger ist من فيه الى فىّ B. Faḍâ'il al-aṣḥâb Nr. 27, Tafsir Nr. 29 zu Sure 3:57, Musnad II, 416, 15: عن ابى علقمة الانصارى قال ثنى ابو هريرة من فيه الى فىّ.

2) Darauf beziehen sich Einführungsbemerkungen wie II, 157: قال ابو عبد الرحمن قرأت على ابى هذه الاحاديث الى آخرها, vor einem

dieser die genaue Vorlesung damit, dass er auch selbst den Text verfolgte: „ich fürchte, wenn ich nicht selbst den Text sehe" فنظر فقرأته فقال نعم ولكنّى اهاب اذا لم انظر فى كتاب IV, 225. Er ging also bei diesen Dingen behutsamer vor als Mâlik b. Anas (St. 221).

Es blieb aber dennoch ein beträchtlicher Theil der Sammlungen des A. b. Ḥ., den er in den eigenhändigen Aufzeichnungen des Vaters vorfand (وجد) und nicht aus seinem Munde gehört, auch nicht in seiner Gegenwart gelesen hatte. Den Regeln der gewissenhaften Riwâjat al-aḥâdîṯ entsprechend,[1]) unterlässt er es nicht, in seiner Redaction, bei den betreffenden Stellen auf diesen Umstand immer ausdrücklich hinzuweisen. VI, 189 (vgl. V, 396): قال عبد الله وجدت هذا الحديث فى كتاب ابى بخطّ يده[2]) لم يسمع عبد الله هذا الحديث يعنى حديث جابر oder III, 310 oben: قال عبد الله الى ههنا وجدت فى كتاب ابى والباقى سماع; am Schlusse des Musnad Umâma al-Bâhilî V, 269 oder des M. 'Â'iśa VI, 281 nach Aufzählung der im Namen dieser Genossen vom Vater gehörten Mittheilungen: هذه الاحاديث زيادات عبد الله قال عبد الله وجدت هذه الاحاديث من ههنا الى آخرها فى كتاب ابى بخطّ يده قال الخ. Hin und wieder ist der Sammler im Zweifel darüber, in welcher der Ueberlieferungsarten er sich ein Ḥadîṯ vom Vater angeeignet habe, ob auf mündlichem oder schriftlichem Wege; er unterlässt es nicht, diesen Zweifel in der Ein-

---

so eingeleiteten Satze: قرأت على ابى هذا الحديث وسمعته سماعا d. h. das Ḥadîṯ hat er sowohl vom Vater gehört, als auch ihm aus seinem Heft vorgelesen.

1) Im Sinne der strengen Ḥadîṯ-Terminologie soll bei den verschiedenen Arten der Ḥadîṯübernahme der Ueberlieferungsact durch verschiedene Verba bezeichnet werden: التفرقة بين صيغ الأداء بحسب طُرُق التحمّل u. zw. wenn der Sejch den Hörern vorliest: حدّثنا, wenn der Schüler liest: اخبرنا, wenn der Schejch in Bezug auf den Text in mündlicher Weise bloss eine iǵâza ertheilt انبأنا; vgl. Al-Bâǵûrî, Commentar zu Śamâ'il al-Tirmiḏî 6.

2) Ohne Hinzufügung der negativen Bemerkung ist diese Einleitungsformel überaus häufig, I, 285, II, 158, III, 198. 244, IV, 32. 212, V, 172 unten. II, 46—47 folgt auf diese Einleitung eine Reihe von 22 einzelnen Ḥadîṯ-Sprüchen.

leitung zu den einzelnen Sprüchen ausdrücklich zu vermerken. IV, 96: وجدت هذا الحديث فى كتاب ابى بخطّ يده ثنا بكر بن يزيد واظنّنى (ed. واظنى) قد سمعته منه فى المذاكرة فلم اكتبه وكان بكر ينزل المدينة اظنّه كان فى المحنة، كان قد ضرب على هذا الحديث فى كتابه (vgl. oben S. 480). Aus dieser Stelle ist ersichtlich, dass ein strenger Unterschied gemacht wird zwischen Sprüchen, die mit der deutlichen Absicht, dieselben als Ḥadîṯe zu überliefern, mitgetheilt wurden und solchen, die etwa im Laufe freier Conversation (فى المذاكرة) gelegentlich citirt wurden. Solche Zweifel werden auch dann ausdrücklich vermerkt, wenn sich dieselben nur auf einen Theil des Spruches, wie z. B. auf einen dem eigentlichen Matn hinzugefügten Zusatz beziehen: ibid. وجدت هذا الكلام فى آخر هذا الحديث متّصلا به وقد خطّ عليه فلا ادرى اقرأه علىّ ام لا. V, 26 unten ein Beispiel dafür, dass in der Handschrift mehr stand, als A. b. Ḥ. im mündlichen Vortrag mittheilte.

In der Mittheilung seiner Texte befolgte bereits A. b. Ḥ. die denkbar peinlichste Genauigkeit und Akribie. Hat er ein Ḥadîṯ mit demselben Isnâd von verschiedenen Šujûch erhalten, die jedoch bei inhaltlicher Uebereinstimmung in kleinlichen Momenten des Textes abweichend tradiren, versäumt er es niemals, solche Abweichungen genau zu vermerken: II, 252 unten, wo er ein Ḥadîṯ des Abû Hurejra, das er durch Abû Mu'âwija und Wakî' erhielt, mittheilt: قال رسول الله من اطاعنى فقد اطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ومن اطاع الامير (وقال وكيع الامام) فقد اطاعنى ومن عصى الامير (وقال وكيع الامام) فقد عصانى. Hinter dieser Textvariante ist vielleicht eine tiefere Absicht verborgen.[1]) Dem „Emîr gehorchen" ist nicht dasselbe wie dem „Imâm Gehorsam leisten"; jener ist der thatsächliche Machthaber, dieser der durch göttliches Recht befugte Führer des rechtgläubigen Volkes; jener kann ein Usurpator sein, der den Imâm seiner Rechte beraubt hatte. Es handelt sich also bei dieser Textabweichung nicht um Synonyma.

Aber auch kleinliche Textverschiedenheiten werden gewissenhaft verzeichnet: III, 202: ثنا يزيد بن هرون وروح قالا ثنا هشام بن

1) II, 270. 511 wird das Ḥadîṯ auf anderm „Wege" bloss mit اميرى überliefert. Vgl. ibid. 312. 342; am ausdrücklichsten ibid. 382 unten und ebenso 416, während 471 (im Isnâd ist Wakî') nur الامام.

حسان: قال روح عن عبد الله بن دعقان وقال يزيد عن عبيد الله بن دعقان عن انس بن مالك قال نهى رسول الله ان ياكل الرجل بشماله او يشرب بشماله قال روح فى حديثه ويشرب بشماله, ibid. 209, wo Rauḥ und 'Abd al-Wahhâb mit demselben Isnâd ein Ḥadîṯ des Anas mittheilen: قال لو أُهدى الىّ كراع لقبلتُ ولو دُعيتُ قال وعن المجنون: VI, 101 — .عبد الوهّاب اليه وقال روح عليه لأجبت حتّى يعقل, andere Version: وعن المعتوه.

Ebenso scrupulös geht er vor, wenn er einen Spruch zwar nur von einem Gewährsmann überliefert, dieser aber bei verschiedenen Gelegenheiten Abweichungen im Isnâd oder Matn hervortreten liess. III, 201 in einem Ḥadîṯ des Jazîd [b. Hârûn st. 206] ولقيه سعد لاخراها دون احد' وقال يزيد ببغداد باخراها. V, 385 steht im Text يراه ويعرفه, wobei die Glosse: قال وكيع مرّة فرآه فعرفه. Dieselbe Pünktlichkeit gilt noch in höherem Maasse für Abweichungen im Isnâd: I, 308: قال ابى فى حديثه ثنا به وكيع فى المصنّف عن سفيان عن سماك عن عكرمة ثم جعله بعد عن ابن عباس. — III, 33: قال ابى وكان فى كتابنا ابو رفاعة بن مطيع وغيّره وكيع وقال عن ابن مطيع بن رفاعة.

Namentlich scheint es sein Gewährsmann Wakî' zu sein, der, obwohl aus schriftlichen Vorlagen lehrend, bei verschiedenen Gelegenheiten an die Spitze des Ḥadîṯ verschiedene Aṣḥâb stellt [1]), oder das einemal ein Ḥadîṯ auf einen Genossen zurückführt, wofür er bei anderer Gelegenheit eine solche Stütze nicht nennen kann. V, 352: ولم يُسْنِده وكيع مرّة. Solche Abweichungen vermerkt A. b. Ḥ. immer bis in die kleinsten Details. Dabei unterlässt er es jedoch nicht,

1) V, 228: ثنى ابى وقال وكيع وجدته فى كتابى عن ابى ذرّ وهو السماع الاوّل قال ابى وقال وكيع قال سفيان مرّة عن معذ. Daraus ist ersichtlich, wie wenig auf die Nachricht Ṭab. Ḥuff. VI, 53 zu geben ist, wo man gerade den A. b. Ḥ. berichten lässt, dass Wakî' immer mündlich, niemals aus schriftlichen Vorlagen tradirte, ولا رأيت معه كتابا قط ولا رقعة.

bei evidenten Fehlern eine Correctur auf eigene Faust vorzunehmen. II, 184: كان فى النسخة عبّاس الجويرى فاصلحه ثنا ابن نمير قال ثنا ابى كما قال عبد الصمد الجزرى. VI, 420: الاعمش عن ابى سفيان قال سمعت جابرا . . . . . قال ابى ولم يكن فى النسخة سمعت جابرا فقال ابن نمير سمعت عامرا.

Dem Beispiele seines Vaters folgend, befleissigt sich auch der Sohn des Verfassers bei den auf mündlichem Wege übernommenen Mittheilungen einer sclavisch genauen Wiedergabe der gehörten oder unter Aufsicht des Vaters vorgelesenen Worte, sowohl im Isnâd (z. B. V, 305 oben) als auch im Matn. Wenn er für die wörtliche Genauigkeit aus irgend welchem Grunde nicht einstehen kann, sondern bloss der inhaltlichen Treue sicher ist, giebt er davon besondere Notiz. V, 358 (am Schlusse der Instruction des Propheten über Kriegführung): قال عبد الله هذا او نحوه. Wie weit er die Genauigkeit in der diplomatisch treuen Reproduction von Stellen, die er nach schriftlicher Vorlage mittheilt, getrieben hat, kann z. B. folgende Stelle zeigen: IV, 91: ان رسول الله قال كان هذا الامر فى حمير فنزعه الله عز وجل منهم فجعله فى قريش وس ى ع و د ا ل ى ه م ، وكذا كان فى كتاب ابى مقطّعا وحيث حدّثنا به تكلّم على الاستواء [1] (d. h. وسيعود اليهم).

Bei dieser Genauigkeit in der Wiedergabe der von seinem Vater übernommenen Musnad-Texte, hat der Redactor doch hin und wieder Einschaltungen vorgenommen. Diese sind dreierlei Art:

1. A. b. Ḥ. hatte, wie es scheint, aus Bedenken hinsichtlich der authentischen Ueberlieferung mancher Ḥadîṯe, diese aus dem Musnad von vornherein (oder später durch Ḍarb) ausgeschlossen, aber seinen Hörern doch nicht vollends vorenthalten.[2] Andere

---

1) Wenn auch beim Lesen die Buchstaben einzeln und nicht als zusammenhängendes Wort gesprochen werden, so sagt man هاجا يهاجى, z. B. III, 206. 211: الدجّال ممسوح العين مكتوب بين عينيه ك ف ر مكتوب ك ف ر (يهاجاه) يقرؤه كلّ مسلم من امّى وكاتب. ibid. 229: مكتوب بين عينيه كافر ثمّ تهجّاه. ibid. 249: مُهَجّى.

2) Muḥammed al-Medinî (Berliner Hschr.), fol. 223b: قال الشيخ الامام الحافظ ابو موسى قد روى لابنه الحديث لكنّه ضرب عليه فى المسند

Ḥadîṯe dictirte er als Curiosa نوادر ausserhalb des Zusammenhanges des Musnad. Ich habe allerdings bloss an einer Stelle bemerkt, dass der Redactor ein solches Ḥadîṯ mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass es sein Vater als Curiosum dictirte, an jene Capitel des Musnad anschloss, in welchem es auch ursprünglich Platz gefunden hätte, wenn nicht im Isnâd ein Verdächtiger vorkäme, nämlich Nâṣiḥ Abû ʻAbdallâh, ein überaus frommer Mann, den aber die Traditionskritiker mit allen bösen Censuren belegen.[1]) V, 96: ثنا علی بن ثابت الجزری عن ناصح ابی عبد الله عن سماک بن حرب عن جابر بن سمرة ان النبی صلعم قال لأن یؤدّب الرجل ولده (او احد دم ولده) خیر له من ان یتصدّق کلّ یوم بنصف صاع' قال عبد الله وهذا الحدیث لم یخرجه ابی فی مسنده من اجل ناصح لانّه ضعیف فی الحدیث وأملاه علیّ فی النوادر. Dahin gehört wohl auch eine Mittheilung, von welcher der Redactor bemerkt, dass sie aus dem „Buche seines Vaters ausgefallen war",[2]) sowie der Hinweis des Abû Mûsâ Muḥammed al-Medînî auf Mittheilungen, die der Vater „nicht in der Weise des Ḥadîṯ" (sondern etwa wie oben S. 499 فی المذاکرة) überliefert habe: ثنا عبد الله بن احمد سألتُ أبی عن عبد العزیز بن ابان فقال لم اخرج عنه فی المسند شیئا قد اخرجتُ عنه علی غیر وجه الحدیث (Berliner Hschr. l. c. fol. 223ᵃ).

Eine grosse Anzahl solcher aus dem Musnad ausgeschlossener Ḥadîṯe hat der Redactor, wie wir aus obigen Beispielen sehen konnten, mit dem Vermerk, dass es dem ursprünglichen Musnad fremde Einschaltungen seien, an geeigneten Stellen eingeschoben.

لانّه اراد ان لا یکون فی المسند الا الثقات ویروی فی غیر المسند عمّن لیس بذاک.

1) Mizân al-iʻtidâl II, 525.

2) Musnad IV, 227: لا یدخل الجنّة الجوّاظ والجعظریّ والعتلّ الا انبئکم بـهل (vgl. II, 369: وهل) والزنیم' قال هوسقط من کتاب ابی النار کلّ شدید جعظری).

2. Abû 'Abd al-Raḥmân beschränkt sich überdies nicht darauf, die Musnad-Sammlung seines Vaters, so wie er sie von diesem übernommen, in correcter Gestalt zu redigiren und als Gewährsmann für ihre weitere Verbreitung zu dienen. Er hatte auch selbst eifrig nach Ḥadîṯen gesucht. Die Früchte dieser Bemühungen hat er in seine Redaction des Musnad hineingearbeitet (z. B. V, 181 unten: حدثنا عبد الله ثنا محمد بن مهدى الايلىّ, während sonst ثنا عبد الله ثنى ابى). Vieles von dem, was er von seinem Vater gehört, hatte er auch unabhängig von jenem, von denselben Gewährsmännern, wenn auch hier und da mit kleinen Unterschieden, die er pünktlich anmerkt, erhalten. VI, 442, nach einer grösseren Reihe von Ḥadîṯen: قال ابو عبد الرحمن ثنى الهيثم بن خارجة عن ابى الربيع بهذه الاحاديث كلّها الّا انّه أوقف منها حديث لو غفر لكم الخ وقد حدّثناه ابى عنه مرفوعا. Auch im Wege der Correspondenz verschaffte er sich selbstständig solche Ḥadîṯe von den Gewährsmännern seines Vaters und es ist bei dieser Gelegenheit interessant, einmal eine Formel zu lesen, welche uns über die feierliche Art belehrt, in welcher Ḥadîṯe auf diesem Wege übermittelt wurden. IV, 334, wo ein sonst ziemlich gleichgiltiger Spruch mitgetheilt wird, den A. b. Ḥ. unmittelbar von Ḳutejba b. Sa'îd erhielt: قال ابو عبد الرحمن وكتب به الىّ قتيبة بن سعيد كتبتُ اليك بخطّى وختمتُ الكتاب بخاتمى ونقشه اللهُ ولىّ سعيد رحمه وهو خاتم ابى ثنا ليث بن سعد الخ. Zuweilen äussert er auch Zweifel darüber, ob er ein einzelnes Ḥadîṯ auch selbstständig erhalten hat, V, 269: وجدت فى كتاب ابى بخطّ يده واظنّ انّى قد سمعته من الحكم, während er wieder anderswo ausdrücklich betont, einen Spruch niemals aus anderer Quelle als eben von seinem Vater gehört zu haben. IV, 378: هذا حديث ما سمعته قطّ الّا من ابى. Am Schlusse des Musnad von 'Ubâda b. al-Ṣâmit, V, 326 ff., schliesst er eine Reihe, zusammen elf Ḥadîṯe ausschliesslich aus seinen eigenen Forschungen an; die hatte er von seinem Vater gar nicht gehört.

Wir ersehen aus diesen Daten, dass die gegenwärtige Musnadredaction manche materielle Elemente enthält, die nicht aus den Musnadvorlesungen des Aḥmed ibn Ḥanbal herrühren, sondern Hinzufügungen (زيادات) seines Sohnes sind, die er beim Vortrage



des Werkes seines Vaters an geeigneter Stelle selbständig einschaltete.[1]) Ob diese Einschaltungen verschieden sind von einem als selbständiges Product erwähnten زوائد مسند الامام احمد بن حنبل لولده عبد الله الزاهد (Ḥ. Ch. III, 543, Nr. 2769), können wir, da dies letztere nicht erhalten ist, nicht entscheiden, müssen es aber für wahrscheinlich halten, dass ʻAbdallâh b. Aḥmed nicht zweierlei Additamenta zu dem Werke seines Vaters sammelte, sondern die selbständig zusammengebrachten (und zusammengestellten) Nachträge bei seiner Redaction des Musnad mit verwerthet hat.[2])

3. Ausser diesen aus eigener Sammelarbeit hinzugefügten Ḥadîṯ-materialien hat er den Texten auch eine grosse Anzahl von erklärenden Glossen beigegeben. Er ging dem überkommenen Text prüfend nach und notirt gewissenhaft die Schwierigkeiten, die ihm aufstiessen, gleichviel ob er dieselben mit seinem Vater verhandelt oder dazu keine Gelegenheit gefunden hat. Dieser letztere Umstand weist darauf hin, dass er zum definitiven Abschluss des Musnad-Textes erst nach dem Tode seines Vaters gelangte. Er findet zuweilen, dass der von seinem Vater überlieferte Text unverständlich sei und dass nothwendig irgend ein Wort ausgefallen sein müsse. III, 3, V, 382: وسقطت على ابى كلمة. In anderen Fällen sind es Isnâd-schwierigkeiten, die seiner Aufmerksamkeit nicht entgehen. VI. 73 ist der Anschluss in einem Isnâd: Ibn abî-l-Zinâd: al-Aʻraǵ; dazu die Glosse: وهذا أرى ان فيه عن ابيه عن الاعرج ولكن كذا كان فى الكتاب فلا ادرى اغفله ابى او كذا هو مُرْسَل. Bei einem andern mursal IV, 225 (ʻAbd al-razzâḳ: Maʻmar: Ḳatâda: Sinân: Ibn ʻAbbâs) verbessert er in Uebereinstimmung mit seinem Vater: معمر عن سعيد عن قتادة, nachdem er aus anderen Quellen das betreffende Ḥadîṯ mit Saʻîd in Verbindung bringen konnte. Das Isnâd ist überhaupt besonderer Gegenstand seiner Sorgfalt; nicht selten sind Glossen über die im Isnâd vorkommenden Personen (z. B. IV, 271: über Jasîʻ al-Kindî; V, 355 chronolog. Daten über

1) Auch zu dem كتاب الزهد des A. b. Ḥ. hat er solche Additamenta gesammelt, Ḥ. Ch. V, 91, Nr. 10162.

2) Dafür spricht auch die oben (498, 17) angeführte Stelle. — Diese Additamenta sind durch ein besonderes Sigel (عم) von dem Grundstocke des Musnad (حم) unterschieden in dem am Rande der Musnadausgabe abgedruckten منتخب كنز العمّال, wo die Quellen der verwendeten Sprüche durch solche Sigel bezeichnet sind.

Sterbetage; II, 449: عن عمرو بن سليمان بن عبد، قال ابو عبد الرحمن لم يضبط اسناده انما هو النخ und stellt den richtigen Namen fest), oder isnâdkritische Bemerkungen (II, 219, VI, 224 unten), wobei er zuweilen auch gegen die Ansicht seines Vaters Widerspruch erhebt; z. B. V, 115 oben: قال عبد الله سألت أبي عن العلاء بن عبد الرحمن وسهيل بن ابي صالح فقدّم العلاء على سهيل وقال لم اسمع احدًا ذكر العلاء بسوء وقال ابو عبد الرحمن وابو صالح احبّ الىّ من العلاء. Man sieht auch an diesem Beispiel, welcher Einfluss bei Abschätzung der Ḥadîṯautoritäten der subjectiven Neigung, vielleicht auch Laune der Beurtheiler zukommt (vgl. St. 152).

Eine grosse Reihe von Glossen enthält lexicalische Erklärungen zu einzelnen Wörtern und Phrasen in den Texten (IV, 213 über دُبي...فسره رجل, V, 336: ينمى يرفعه الى النبى, VI, 81: دلجة هو الجنادب التى لم تنبت اجنحتها u. a. m.). Aus der Nothwendigkeit dieser Glossen kann man zugleich ersehen, als wie beschränkt man die philologische Kenntniss der Leute voraussetzen durfte, denen die hier erklärten Wörter bereits in die Sphäre des Ġarîb gerückt waren.

Zuweilen, nicht allzuhäufig, bezieht sich die durch Abû ʿAbd al-Raḥmân hinzugefügte Glosse auf die mögliche Nutzanwendung des vorhergehenden Ḥadîṯ-Spruches. II, 238: ليس يروى فى كتابة الحديث شيء اصحّ من هذا الحديث لانّ النبى امرهم قال اكتبوا لأبى شاه. Diese Bemerkung hat offenbar den Zweck, das voraufgehende Prophetenwort als Gegengewicht gegen die in das Musnad einverleibten anderen Ḥadîṯe aufzuweisen, in welchen der Prophet verbietet, sein Ḥadîṯ zum Gegenstand schriftlicher Aufzeichnung zu machen (s. oben S. 489 unten). Die Glosse hat also die Absicht, den Existenzgrund von Sammelwerken, wie eben auch dies Musnad eines ist, zu rechtfertigen. — Zu dogmatischer Nutzanwendung soll die Glosse IV, 248 auffordern, wo hinter einigen Sprüchen, in welchen von Gott der Ausdruck شخص gebraucht wird, die Bemerkung folgt: قال ابو عبد الرحمن قال عبيد الله القواريرى ليس حديث اشدّ على الجهميّة من هذا الحديث قوله لا شخص احبّ اليه

مدحة من الله. Die in dem Ausspruch des Propheten bezeugte Anwendung eines solchen, nur eine materielle Beziehung zulassenden Ausdruckes musste den Ḥanbaliten (sie gelten ja vorzugsweise als Vertreter des taǵsîm) sehr willkommen sein, um damit gegen die negative Tendenz der Attributenlehre des Ǵahm b. Ṣafwân[1]) anzukämpfen. Dieser Dogmatiker scheint den orthodoxen Traditionisten überhaupt als das hauptsächlichste Angriffsobject im Kampfe gegen die spiritualistische, die Zurückweisung der anthropomorphistischen Gottesauffassung anstrebende Richtung zu gelten und es kommt ihm — wie bereits Houtsma mit Recht hervorgehoben hat — im Kampfe der dogmatischen Parteien eine grössere Bedeutung zu, als ihm in den gewöhnlichen Darstellungen der Geschichte der Mu'tazila zugeeignet wird. „Er säete eine böse Saat aus", so characterisirt ihn kurz ein orthodoxer Geschichtsschreiber des Islam[2]). Auch Ibn Mâǵa (Sunan 16 ff.) denkt bei einem Capitel, welches eine Reihe von Sprüchen vereinigt, in welchen die Rede davon ist, wie die Gerechten im Paradiese „Gott schauen",[3]) und von der Gottheit und ihrem Walten in ganz körperlicher, materieller Weise geredet wird, zunächst daran, dass in solchen Sprüchen ein Widerspruch gegen die Lehre der Ǵahmijja enthalten ist; er überschreibt dies Capitel: باب فيما أنكرت الجهميّة. Vgl. auch Tirm. II, 67.

1) Vgl. besonders Houtsma, De strijd over het dogma 102. 124 f.

2) Al-Dahabî, Mizân al-i'tidâl I, 172: هلك فى زمن صغار التابعين وما علمته روى شيئًا لكنّه زرع شرًّا عظيما.

3) Ueber die Stellung des Ǵahm zu dieser Frage Schreiner, Zur Geschichte des As'aritenthums, 26, Anm. 4 (Actes du VIII. Congrès des Orientalistes, Sect. I, A, 102).

Nachtrag. Den S. 488, 4 gebrauchten Ausdruck erklären einige: „aus eigener Einsicht" (من كَيْسك). LA. s. v. VIII, 86: وفى الحديث هذا من كِيس ابى هريرة اى ممّا عنده من العلم المقتنى فى قلبه كما يُقْتَنَى المال فى الكيس ورواه بعضهم بفتح الكاف اى من فقهه وفطنته لا من روايته. Vgl. das Sprichwort ليس هذا من كَيْسك Mejd. (Bûlâḳ 1284), II, 115 unten.

Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte.

Von

J. Jolly.

7. Die Entstehung des Kastenwesens.

Die in der einheimischen Litteratur vorliegenden Angaben und Vorschriften über das indische Ständewesen sind bekanntlich mit grosser Vorsicht aufzunehmen. Am deutlichsten trägt das System der Mischkasten (*saṃkarajāti*) den Stempel der Künstlichkeit an der Stirn. L'explication des castes mêlées n'a jamais pu faire illusion à personne, sagt Senart in seinem kürzlich erschienenen schönen Werk über das Kastenwesen.[1] Es verdient Erwähnung dass selbst ein indischer Gelehrter, der sonst die Richtigkeit der traditionellen Angaben nicht in Zweifel zieht, über die Mischkasten seinen Spott ergiesst.[2] 'A child of twelve would hardly accept it as true, if he was told, that the medical profession of Modern Europe for instance has sprung from a valiant knight of the Middle Ages who once took a fancy to a barber's pretty maiden . . . . Strange, ridiculous, childish as such a theory is, it has been scrupulously adhered to in India by Manu and all the other legal writers, and obtains credence to the present day.' Auch das *cāturvarṇya* ist meistens nur als ein ideales Schema anerkannt worden, unter besonderer Hervorhebung des unbestimmten Charakters der Bezeichnungen Vaiśya und Śūdra, unter denen keine geschlossenen Stände verstanden werden könnten.[3]

Dagegen besteht noch grosse Unklarheit über die Entstehung der modernen Kasten und ihr Verhältniss zu den *varṇa* und den Mischkasten der alten Litteratur, und es ist als sehr zeitgemäss zu begrüssen dass Senart im Anschluss an die neueren englischen Arbeiten über das heutige Kastenwesen diese wichtige Frage in seinem vorliegenden Werk, das aus drei 1894 in der Revue des deux Mondes erschienenen Artikeln hervorgegangen ist, einer erneuten sorgfältigen Untersuchung unterzogen hat.

1) Les Castes dans l'Inde. Paris 1896.
2) R. C. Dutt, A History of Civilization in Ancient India 2, 71.
3) Vgl. z. B. L. v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur 152 ff., 419.

Nachdem S. in dem ersten Theile seines Werkes, „Le présent," eine knapp gehaltene, treffende Charakteristik des heutigen Kastenwesens gegeben hat, zeigt er in dem zweiten Theil, „Le passé," zunächst dass die Organisation der *varṇa* wie sie uns aus den *dharmaśāstra* und den beiden Epen entgegentritt, ein ganz ähnliches Bild darbietet. Jeder *varṇa* hat seinen bestimmten Kreis von Beschäftigungen, den er nicht überschreiten darf. Eine rechte Ehe kann nur mit einer ebenbürtigen Frau geschlossen werden; nur sie kann ihrem Gatten ebenbürtige Kinder schenken, während der mit einer Gattin aus niedrigerem Stande erzeugte Sohn in den Stand seiner Mutter hinabsinkt und bei der Theilung des väterlichen Erbes stark benachtheiligt wird. Auch die Kinderhochzeiten werden schon sanctionirt, die Wittwenehen schon verboten. Ein weiteres Ehehinderniss bildet das Bestehen einer näheren Verwandtschaft, besonders Gleichheit des *gotra*, zwischen Braut und Bräutigam. Die Speiseverbote sind sehr weitgehend, der Genuss geistiger Getränke gilt als Todsünde. Nicht minder streng sind die Reinhaltungsvorschriften, jede Berührung mit einem Manne aus niedrigerem Stande ist sorgfältig zu meiden. Den Sündigen trifft Ausstossung, doch giebt es eine ganze Stufenleiter von religiösen Bussen und Sühnungen, durch deren Vollziehung man die Wiederaufnahme in die Genossenschaft erreichen kann. Alle diese charakteristischen Züge haben die alten *varṇa* mit den Kasten der Gegenwart gemein, wie ja auch die bevorzugte Stellung der Brahmanen sich durchaus erhalten hat. Aber es besteht ein fundamentaler Unterschied, der ungeheure Contrast zwischen der Vierzahl der *varṇa*, neben denen nur noch von barbarischen oder verachteten Stämmen die Rede ist, und der unabsehbaren Menge der modernen Kasten. Freilich bildet die Existenz jener verachteten Kasten einen seltsamen Beleg zu der Behauptung der Rechtsbücher (M. 10, 4) dass es einen fünften *varṇa* überhaupt nicht gebe, um so mehr als der Ursprung jener ausdrücklich als unzählig bezeichneten (Vi. 16, 7) Kasten aus dem oben charakterisirten Princip der sündhaften Ständemischung hergeleitet wird und eine ähnliche Erklärungsweise die Dravidier, Perser, Griechen, Chinesen u. a. kriegerische Völker des In- und Auslandes aus entarteten Kṣatriyas, andere Stämme und Kasten aus legitimen, aber durch Vernachlässigung ihrer religiösen Pflichten zu Vrātyas herabgesunkenen Nachkommen der drei höheren *varṇa* hervorgehen lässt. Und wie die Mischkastentheorie, so ist auch das System des *cāturvarṇya* voll von Widersprüchen und Unmöglichkeiten. Jeder Stand hat seinen bestimmten Pflichtenkreis, aber der *āpaddharma* gestattet ihm auch zu den Beschäftigungen des nächsten Standes oder noch tiefer hinabzusteigen. Die langen Verzeichnisse derjenigen Brahmanen, die man nicht zu einem Totenmahle einladen darf, zeigen dass dieser Berufswechsel nicht nur „in Nothzeiten" vorkam, da darin z. B. Diebe, Fleischer, Diener, Schauspieler, Sänger neben einer Menge minder bedenklicher Be-

rufe als etwas ganz Gewöhnliches genannt werden. S. hätte hier auch auf Stellen wie M. 8, 102 hinweisen können, wo von der Vernehmung von Brahmanen, die Kuhhirten, Kaufleute, Handwerker, Schauspieler, Diener oder Wucherer sind, als Zeugen die Rede ist. Man sieht dass die Erwerbsarten der Brahmanen schon damals ganz ebenso mannigfaltig waren wie heutzutage. Ebenso wenig als die Brahmanen nur Priester waren, bildeten die Śūdras eine reine Sclavenhorde. Ich möchte hier auf einen Text hinweisen, den Dutt (a. a. O. 3, 216) als Beweis dafür anführt dass in der Zeit die er als „Pauranik Period" bezeichnet, die jetzigen Goālas (Gwāls) und Nāpits (Hirten und Barbiere) sich schon von den eigentlichen Śūdras differenzirt hatten und auf dem Wege waren eine besondere Kaste zu bilden. Dutt citirt diesen Text aus der späten Smṛti des Parāśara (11, 20 ff.). Der Anfang desselben findet sich aber ebenso schon M. 4, 253, Vi. 57, 16 und in Prosa Gaut. 17, 6 und zeigt deutlich dass schon diese alten Autoren „Śūdra" als einen Gattungsnamen betrachteten, unter dem sie Hirten, Barbiere, Ackerknechte u. a. Leute niedrigen Standes neben den eigentlichen Sclaven (*dāsa*) zusammenfassten. Parāśara hat dann nach der Mischkastentheorie besondere Stammbäume für jene Unterarten der Śūdras erfunden, indem er z. B. die Hirten als die Nachkommen eines Kṣatriya und einer Śūdrafrau bezeichnet[1]), wie ja überhaupt die Verzeichnisse der Mischkasten fortwährend zeitgemässe Erweiterungen erfuhren und z. B. in einer modernen Liste derselben auch die englischen Soldaten figuriren, die als Nachkommen eines Turuṣka und einer Śūdrafrau direkt vor den Menschenfressern (*manuṣyabhakṣaka*) kommen.[2]) Als weitere Belege für das problematische Wesen der vier *varṇa* macht S. den unbestimmten, schwankenden Charakter der Regeln über das Connubium zwischen den Ständen und der Speise- und Trankverbote und die häufige Betonung des Gewohnheitsrechts (*ācāra*) geltend; das Standesinteresse der Brahmanen, das ihre ganze Schriftstellerei so stark beeinflusst, manifestirt sich besonders deutlich im Criminalrecht und in den Bestimmungen über die *pariṣad*, die offenbar den modernen Kastenausschüssen entsprechen, welche aber keineswegs aus gelehrten Brahmanen bestehen, wenn auch oft ein Brahmane darin die Hauptrolle spielt. So wird überhaupt das ständische System der Rechtsbücher, weit entfernt davon uns den geschichtlichen Hintergrund für die moderne Entwickelung des Kastenwesens zu bieten, vielmehr durch die Betrachtung der heutigen Verhältnisse erst in das rechte Licht gerückt. Offenbar bestanden schon ganz ähnliche Verhältnisse wie in der Gegenwart, wo die Brahmanen kein geschlossener Stand, sondern ein ungeheures Conglomerat der verschiedensten Kasten

---

1) Auch die Bezeichnung *sacchūdra* geht speciell auf Hirten und Barbiere, vgl. H. H. Wilson, Glossary 493.

2) J. Wilson, Indian Caste 1, 70.

sind, ohne Connubium und Commensalität, rechtlich und social durch eine tiefe Kluft getrennt, während von den Kṣatriyas und Vaiśyas kaum der Name sich erhalten hat, in einzelnen Fällen die ebenso selten als verdächtig sind, und unter den Śūdras, so weit der Name überhaupt vorkommt, die verschiedensten nicht-brahmanischen Kasten, namentlich die ackerbautreibenden, verstanden werden. Ich erlaube mir hier eine Bemerkung aus den Berichten über die letzte Volkszählung[1]) anzufügen, wo dargelegt wird, wie in Südindien häufig die Dynastenfamilien durch erdichtete Stammbäume zu Kṣatriyas befördert wurden. „This process may be seen in operation at the present day when any wealthy man can obtain from the obliging Brahman a statement of his descent from some Aryan god or hero and a beautifully plausible explanation of the name of his caste so as to make it appear that it is not Dravidian but Aryan, and Aryan of a high class."

Geht man bis auf die vedische Litteratur zurück, so findet man zunächst in den Brāhmaṇa und Sūtra wesentlich die gleichen Verhältnisse, wie S. im Anschluss an die bekannte Abhandlung Weber's im X. Bd. der Indischen Studien ausführt. Selbst viele von den Mischkasten werden dort schon genannt; ich erinnere daran dass auch die buddhistichen Quellen den Khattā, Pukkusa, Sūta, Kirāta u. a. Mischkasten, schon kennen. Was die vedischen Saṃhitās, insbesondere den Rigveda, betrifft, so erscheinen darin allerdings die *varṇa* noch auf einer primitiveren Entwicklungsstufe als späterhin. Statt der Derivata *brāhmaṇa*, *kṣatriya* oder *rājanya* und *vaiśya* treten in der Regel noch die älteren Formen *brahman* (m. und n.), *rājan* (*kṣatra*), *viś* auf, und was noch wichtiger ist, *varṇa* kommt noch in seiner Grundbedeutung vor, indem es den Gegensatz zwischen der weissen Hautfarbe der eingewanderten Arier und der schwarzen Ureinwohner bezeichnet. Es ergiebt sich hieraus, dass der Gebrauch des Plurals *varṇa* zur Bezeichnung der vier Stände secundär sein und der tiefgehende Gegensatz zwischen den drei höheren Ständen auf der einen, den Śūdras auf der anderen Seite auf Rassenverschiedenheit beruhen wird. Doch sind die vier Stände dem Rigveda schon bekannt, ja sie reichen schon in die arische Periode zurück, da sie den vier Ständen des Zendavesta, namentlich die drei höheren Stände den iranischen Priestern, Kriegern und Ackerbauern entsprechen. S. trifft hier mit Haug, Kern und Ludwig zusammen, protestirt aber dagegen in dieser auch bei anderen Völkern auftretenden ständischen Gliederung die Anfänge des Kastenwesens zu erblicken: „des classes, oui, des castes, non." Andererseits hält er der auf das Fehlen der Kasten im Veda bezüglichen Argumentation von Zimmer[2]) den Einwand entgegen dass das argumentum a silentio in diesem Falle wenig beweisen

1) Census of India 13 (Madras) 213.
2) Altindisches Leben 185 ff.

könne, da von einer schon gelehrten Litteratur wie die vedische wenig brauchbare Aufschlüsse über das Wesen und die Entwicklung der Kasten zu erwarten seien. Wenn *varṇa* im Veda noch nicht die Bedeutung „Kaste" hat, so kommt darauf nicht viel an, wenn es wahr ist dass es überhaupt nie diese Bedeutung gehabt hat oder doch erst spät dazu gelangt ist, indem man die *varṇa* mit den *jāti*, das altehrwürdige System der Stände mit den thatsächlich vorhandenen Kasten identificirte und alte Ueberlieferungen mit bestehenden Verhältnissen zu einem hybriden Organismus verschmolz. Das wahre Problem bestände darin, festzustellen ob wirkliche Kasten wie die *jāt* der Gegenwart, die *jāti* der Rechtsbücher schon in den vedischen Hymnen nachweisbar sind. „Voilà ce qu'il faut chercher; autre chose est de savoir si la recherche sera fructueuse."

Da die alte Litteratur uns keine bestimmten Aufschlüsse, keine zuverlässigen Traditionen über die Entstehung der Kasten zu bieten vermag, so bleibt nichts übrig als direkt d. h. von den modernen Verhältnissen aus an dieses Problem heranzutreten. Die bisherigen Lösungsversuche erklären die Kasten entweder aus successiven Berufsspaltungen oder aus Rassenverschiedenheit. Die erstere Ansicht hat neuerdings besonders in Nesfield einen begeisterten Anwalt gefunden. Ich empfehle sein geistreiches „Caste System"[1]) der Beachtung der deutschen Fachgenossen, beschränke mich aber hier darauf seine Definition der Kaste anzuführen. „A caste is a marriage union, drawn from various tribes, in virtue of some industry, craft, or function which they possessed in common." Gegen diese Auffassung wie gegen die ähnliche, aber minder dogmatisch durchgeführte Berufstheorie von Ibbetson in seinem Report (Calc. 1883) wendet S. mit Recht ein, dass nicht nur von den Brahmanen die verschiedensten Gewerbe und Berufe ausgeübt werden, sondern auch sonst jeder Kaste jedes Gewerbe offen steht, das nicht etwa religiöse Befleckung im Gefolge hat, und dass die Kasten, viel festere Verbände als z. B. die Gilden des europäischen Mittelalters, ihren Wirkungskreis auf das ganze sociale Leben erstrecken und die intimsten Beziehungen des Privatlebens regeln. Ebenso wenig können aber die zahllosen Kasten Indiens ausschliesslich auf ethnologische Differenzen zurückgeführt werden, wie Risley in seinem verdienstlichen, auf umfassenden anthropometrischen Messungen beruhenden Werk über die Kasten in Bengalen nachzuweisen suchte. Risley[2]) unterscheidet unter den heutigen Kasten in Indien zwei Haupttypen: den arischen mit feingeschnittener Nase, langem und schmalem Gesicht, normal entwickelter Stirn, regelmässigen Zügen, hohem Gesichtswinkel, hellbrauner Hautfarbe und ansehnlicher Statur, die sich von 165,6 cm. bei den Brah-

1) Allahabad 1885.
2) The Tribes and Castes of Bengal, Calc. 1892, 1, XXXII ff.

manen in Bengalen bis zu 171,6 cm. bei den Sikhs im Punjab erhebt, und den dravidischen mit dicker und breiter Nase, breitem und fleischigen Gesicht, groben Zügen, dunkler Hautfarbe und einer Körpergrösse von nur 156,2—162,1 cm. Den Dravidiern entsprechen die vedischen Dasyus, auch die Śūdras enthalten viele dravidische Elemente. Die Theorie von den Mischkasten ist keine Fiction, sondern verdankt ihre Entstehung einem Princip der Rassenkreuzung, das man bei dravidischen Stämmen noch jetzt beobachten kann. So hängt nach Risley noch jetzt die sociale Stellung eines Mannes von der Breite seiner Nase ab (wörtlich), während nach Nesfield ebenso innige Wechselbeziehungen zwischen dem gesellschaftlichen Rang und der von ihm vorausgesetzten Stufenfolge der industriellen Entwickelung bestehen. Schon diese Gleichheit der Resultate beider Forscher bei so verschiedenen Ausgangspunkten erweckt Bedenken gegen die Theorie Risley, die auch von Barth[1]) entschieden bekämpft wird, u. a. mit dem Hinweis darauf dass sie gar keine Rücksicht nimmt auf die Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Gruppen der Brahmanen, Kāyasths u. s. w., die doch die eigentlichen Kasten sind, da sie keine Zwischenheirathen unter sich zulassen.

Die wahre Quelle der modernen Kasten ist nach S. in den alten *jāti* zu suchen, die den *γένη* und gentes des klassischen Alterthums entsprechen und sich trotz fortwährender Metamorphosen in Indien im Wesentlichen erhalten haben, während sie bei den Griechen und Römern durch die Ausbildung eines geordneten Staatswesens zurückgedrängt wurden. Da das Kastenwesen eng mit dem Brahmanismus verknüpft ist, so muss es von den Brahmanen ausgegangen sein, die doch die Hauptvertreter der arischen Traditionen in Indien bleiben, und man muss es aus dem uralten Geschlechterwesen der indogermanischen Völker herleiten, so sehr auch die Stammeintheilung der indischen Urbevölkerung nachmals darauf eingewirkt haben mag, wie überhaupt die einzigartige Entwickelung des Kastenwesens auf specifisch indischen Verhältnissen beruht. Bei ihrer Einwanderung in Indien in Stämme, Geschlechter und Familien, wie auch schon in die drei grossen Stände der Priester, Adligen und des Volkes getheilt und bereits unter der Herrschaft religiöser Ideen und eines Priesterstandes stehend, stossen die Arier auf ein Volk inferiorer Rasse und werden durch die Unterjochung desselben in ihrer nationalen Exclusivität und ihren religiösen Vorurtheilen bestärkt. Sie zerstreuen sich über das eroberte Land und bilden Dorfgemeinden, die hauptsächlich Viehzucht treiben, wie aus Ausdrücken wie *vṛjana*, *gotra* hervorgeht. Anfangs nur durch Gemeinsamkeit der Abstammung verbunden, worauf z. B. die in der alten Litteratur oft erwähnten Brahmanendörfer hinweisen, entwickeln sich mit dem Forschreiten der Industrie diese

1) Bulletin des Religions de l'Inde, Par. 1894, 75 f.

Dorfgemeinden vielfach zu Gewerbsgenossenschaften, wie auch Dörfer von Töpfern, Schneidern u. a. Handwerkern schon in der buddhistischen Litteratur vorkommen; auch die Handwerker mehrerer Nachbardörfer schliessen sich zu Kasten zusammen. Zwischen den Ariern und den Ureinwohnern finden fortwährende Mischungen statt; dieser neu entstandenen Mischbevölkerung und den Ureinwohnern werden die Gewerbe und Beschäftigungen überlassen, von denen die Arier aus religiösen Scrupeln sich fernhalten. Auch die Sectenbildung und andere Spaltungen der verschiedensten Art führen zur Entstehung neuer Kasten. Der Seelenwanderungsglaube stellt die Rangordnung der Kasten fest und begründet sie auf die Thaten der Menschen in einem früheren Dasein. Ueber dem Ganzen schwebt die Theokratie der Brahmanen, die alle Angriffe siegreich überdauert und ihre specifischen Einrichtungen wie z. B. die Kinderhochzeiten, das Verbot der Wittwenheiraten, vielfach auch bei den rohesten Stämmen zur Geltung gebracht haben, indem die sociale Stellung derselben sich um so günstiger gestaltete, je mehr sie sich dem Brahmanismus näherten. Den historischen Hintergrund bildet aber immer die uralte Stammverfassung. Die exogamischen und endogamischen Heirathsgesetze, die pedantischen Speiseregeln, die Unreinheitsvorschriften, die Totenmalzeiten, die Ausschliessung, die Kastengerichte u. a. typische Institutionen des indischen Kastenwesens finden ihre Parallelen auch bei anderen indogermanischen Völkern.

Das Neue in den feinen Untersuchungen S.'s besteht, wie auch Barth in seiner zustimmenden Beurtheilung derselben[1]) hervorhebt, namentlich in der sorgfältig durchgeführten Unterscheidung zwischen den *varṇa* und den *jāti*; S. studiert die Entwickelung der letzteren und führt sie bis auf die indogermanische Urzeit zurück, während man bisher gewöhnlich in allzu wörtlichem Anschluss an die Theorien der Rechtsbücher sich überwiegend mit den *varṇa* beschäftigt hatte. Wie wenig das *cāturvarṇya* sich mit dem modernen Kastenwesen deckt, hatten schon längst besonders deutlich die mit den Volkszählungen in Indien betrauten englischen Beamten empfunden und hieraus auch schon auf das Bestehen ähnlicher Verhältnisse wie die heutigen in der Vergangenheit geschlossen, wie aus den von E. Schlagintweit in dieser Zeitschrift mitgetheilten Aeusserungen in den Census Reports für 1872 hervorgeht.[2]) In den Census Reports für 1891[3]) wird auf die vier *varṇa* überhaupt fast gar keine Rücksicht mehr genommen. Auch aus der alten Litteratur lassen sich für die frühe Entstehung der modernen Einrichtungen noch manche andere Belege ausser den von S. so geschickt verwertheten gewinnen. Dass schon sehr alte Autoren die Barbiere

1) l. c. 76—80.
2) ZDMG. 33, 552—579.
3) 7, 142 ff.; 11, 160 ff.; 13, 209 ff; 26, 47 ff. u. s. w.

und Hirten neben den *dāsa* für Śūdras erklären, wurde bereits erwähnt; mit der Theorie welche das *dāsyam* als einen character indelebilis bezeichnet, der selbst dem von seinem Herrn emancipirten Sūdra nach wie vor anhaftet (M. 8, 414), ist diese Auffassung kaum vereinbar. Nach Vi. 2, 14 (ähnlich Gaut. 10, 60) soll der Śūdra durch *sarvaśilpāni* seinen Lebensunterhalt gewinnen. Nach Parāśara 2, 14 (Bibl. Ind. ed. 1, 435) soll er sogar ganz die nämlichen Beschäftigungen betreiben wie der Vaiśya, nämlich den Ackerbau, Handel und das Handwerk. Dem Vaiśya werden sonst als Hauptbeschäftigungen gewöhnlich Viehzucht, Ackerbau und Handel zugewiesen; dass aber diese heterogenen Erwerbsarten in Wirklichkeit von ganz verschiedenen, nur theoretisch als Standesgenossen aufgefassten Leuten practicirt wurden, zeigen die Smṛtis selbst durch die besonderen Vorschriften, die darin für die *gopa*, *paśupāla*, *karṣaka*, *ardhasīrin*, *vaṇij* u. s. w. gegeben werden. Auf die durch ihre Unbestimmtheit charakteristische Bezeichnung der Vaiśyas als „Hausherren" *gahapati* in der buddhistischen Litteratur hat schon S. hingewiesen. Die *kṣatriya* kommen bekanntlich in der Pālilitteratur als *khattiya* häufig vor; so ist Buddha selbst ein *khattiya*, und die reichen und vornehmen *khattiya* werden sogar über die Brahmanen gestellt, so in dem Ausdruck *khattiyabrāhmaṇādayo* (Jātakas 1, 326). Dagegen treten sie in der Profanlitteratur ganz zurück; so ist es bezeichnend dass sie in einem fast ausschliesslich von Dynastien und blutigen Thronstreitigkeiten handelnden Geschichtswerke wie die Rājataraṅgiṇī fast gar nicht erwähnt werden, während dagegen die *rājaputra*, die Radschputen der Gegenwart, häufig darin vorkommen, so 7, 48, wo sie unter den Truppen an erster Stelle genannt werden, 7, 325, 458, wo sie eine bewaffnete, täglich ihren Sold empfangende Leibwache des Königs bilden, 7, 360, wo sie als berittene Krieger *hayāroha* erscheinen. In der Märchenlitteratur, z. B. in der Śukasaptati, kommen die *rājaputra* auch als friedliche Grundeigenthümer vor. Bekanntlich betrachten sich die Radschputen selbst als Kṣatriyas, während die Brahmanen sie für Śūdras erklären, unter Berufung auf die Sage von der Vernichtung der Kṣatriyas durch Paraśurāma. Man wird den Brahmanen diese Stellungnahme nicht zu sehr verdenken dürfen, wenn man bedenkt wie fragwürdig die Herkunft vieler Radschputen ist. So pflegen noch jetzt die Häupter eines Aboriginerstammes, wenn sie sich zu Gutsbesitzern emporgeschwungen haben, sich selbst zu Radschputen zu creiren mit Hilfe eines Brahmanen, der ihnen einen mythischen Stammvater verschafft, eine wunderbare Familiengeschichte für sie erdichtet und entdeckt dass sie zu irgend einem unbekannten Geschlecht aus dem grossen Radschputenstamme gehören.[1]) Schon die Smṛtis warnen vor dem Aufenthalte in einem Reiche, dessen Herrscher dem Śūdrastande

1) Risley l. c. 1, XVI.

angehören (M. 4, 61; Vi. 71, 64), offenbar fand schon im Alterthum ein fortwährender Wechsel statt, durch den die verschiedensten Stämme nach einander zur Herrschaft oder wenigstens zu Grundbesitz gelangten. Es konnte nicht ausbleiben, dass dieselben sich gegenseitig befehdeten, oder doch keine Gemeinschaft mit einander hielten. Manche der zahlreichen Gruppen, in die jetzt die Radschputen zerfallen, sind recht alt; so kommen die weit verbreiteten Bais-Radschputen als Viśa schon bei Aśoka, als Fei-she bei Hiouen-Thsang vor[1], die Chandarbansı-, Sūryabansı-, Cauhān-, Paramār-, Rāhtor-, Sengar- u. a. Radschputenstämme der Gegenwart entsprechen den *Candravaṃśin*, *Sūryavaṃśin*, *Cāhamāna*, *Paramāra*, *Rāṣṭrakūṭa*, *Seṅgara* u. s. w. der Inschriften und der Sanskritlitteratur. Endlich auch die Brahmanen, der geschlossenste und hochmüthigste der vier Stände, übten als *gṛhastha* (j. *girhasth*) nicht nur die verschiedensten Berufe aus, sondern zerfielen auch schon in ähnliche besondere Kasten wie jetzt. Zunächst giebt es lokale Gruppen wie die Kanauj-, Gaur-, Koṇkanasth-, Tailanga- u. a. Brahmanen, die nach einem bekannten Śloka in die 5 Gauḍa- und 5 Draviḍa-Gruppen einzutheilen wären. Das hohe Alter dieser lokalen Gruppirung ergiebt sich, worauf Bühler mich einmal aufmerksam machte, aus den Jātakas; dort ist namentlich sehr häufig von *udiccabrāhmaṇakula* die Rede[2], entsprechend den jetzigen Audich-Brahmanen. Ein zweites Eintheilungsprincip beruht auf dem Vedastudium, und wie heutzutage die Yajurvedīs, Mādhyandins, Maitrāyaṇīs, Rigvedīs, Āpastambs, Āpastamba-Hairaṇyakeśīs u. s. w. durch den Mangel des Connubiums oder wenigstens der Commensalität geschieden sind, so wird schon in den Smṛtis und Inschriften auf die Eintheilung der Brahmanen nach *śākhā* und *caraṇa* besonderes Gewicht gelegt. Mit den ihrer Herkunft oder Beschäftigung wegen verachteten Kuṇḍ-Golaks und Kuṇḍs, den Ojhas, Gangāputras, Mahābrāhmaṇas u. a. nicht als voll geltenden Brahmanenkasten der Gegenwart lassen sich die Kuṇḍa und Golaka, die Devalaka u. s. w. der Smṛtis vergleichen. Durchkreuzt werden diese u. a. Eintheilungen von den Gotras, die besonders für das Eherecht wichtig sind, indem Heirathen zwischen Mitgliedern des nämlichen Gotra heute ebenso wenig als im Alterthum zugelassen werden.[3]

Dass die *jāti* nicht durch eine Reihe successiver Spaltungen aus den *varṇa* hervorgegangen sind, sondern unabhängig von denselben bestanden haben, beweist auch das Vorkommen vieler moderner Kastennamen in der Sanskritlitteratur, man vergleiche[4]):

1) Bühler ZDMG. 40, 137.

2) Jātakas 1, 343, 373, 406, 431, 436, 450, 494, 505 u. s. w.

3) Vgl. mein „Recht und Sitte" 62 f.

4) Quellen, a) für die modernen Bezeichnungen: die Census Reports für 1891, der Bombay Gazetteer, Risley's „Tribes and Castes of Bengal"; b) für die Sanskritnamen: die Smṛtis und die beiden Epen, die Petersburger Wörter-

Moderne Kasten.	Sanskritname.	Beschäftigung, Nationalität oder Religion.
Ahīr	Ābhīra	Hirten
Barui	Varajīvin	Betelpflanzer
Bhil	Bhilla	Diebe (Aboriginer)
Brahmakshatri	Brahmakṣatra[1])	Capitalisten
Burud	Buruḍa	Korbmacher
Chamār	Carmakāra	Gerber u. Schuhmacher
Chandāl	Caṇḍāla	Kehrer
Charan	Cāraṇa	Sänger
Chitrakar	Citrakāra	Maler
Dhīvar	Dhīvara	Fischer
Dhobī	Dhāvaka	Wäscher
Gandhabanik, Gandhabanya	Gandhavaṇij	Parfümeriehändler
Gond	Goṇḍa	Aboriginer
Gwāl	Gopāla	Hirten
Halī	Halin	Ackerknechte
Jangam	Jaṅgama	Śivaiten
Jogī	Yogin	Asketen
Joshī	Jyotiṣin	Astrologen
Kaibarta, Kevat	Kaivarta	Fischer
Karan, Karnam	Karaṇa	Schreiber, Rechner
Kāyasth	Kāyastha	Schreiber
Kāsār	Kāṃsyakāra	Glockengiesser
Kirar	Kirāta	Aboriginer
Kumbhār	Kumbhakāra	Töpfer
Kunbī	Kuṭumbin[2])	Bauern
Lohār	Lohakāra	Schmiede
Lonārī	Lavaṇakārin	Salzbereiter
Mālī	Mālin	Gärtner
Meo	Meda	Mischvolk(?)[3])
Modak	Modaka	Conditoren
Nāpit, Nhāvī	Nāpita	Barbiere
Nartak, Nar, Nat	Nartaka, Naṭa	Tänzer, Schauspieler
Nīlārī	Nīlīkārin	Indigofärber
Parbhu	Prabhu	Schreiber
Rajak	Rajaka	Wäscher
Rājput	Rājaputra	Landadel

bücher, H. H. Wilson's „Glossary of Judicial and Revenue Terms" und die Kastenverzeichnisse in Colebrooke's Ess. 2, 157—170 (ed. Cowell), J. Wilson's „Indian Caste" und Sir M. Williams' „Hinduism." Die Beschäftigung ist nach dem meist aus dem Sanskritnamen ersichtlichen ursprünglichen oder Hauptgewerbe angegeben.

1) Epigraphia Indica 1, 118.

2) Die Richtigkeit dieser Ableitung wird durch P. *kuṭumbī* „a landed proprietor, a man of property" (Childers) bestätigt, vgl. *kuṭumbiyakula* Jāt. 1, 224.

3) Vgl. Hunter's Gazetteer of India 9, 419.

Moderne Kasten	Sanskritname.	Beschäftigung, Nationalität oder Religion.
Sabar, Savar	Śabara	Aboriginer
Sankhārī	Śaṅkhakārin (-kāra)	Muschelarbeiter
Sonār	Suvarṇakāra	Goldschmiede
Sūtār	Sūtradhāra	Zimmerer
Suvarnabanik	Suvarṇavaṇij	Goldschmiede, Banquiers
Tāmbūlī	Tāmbūlin	Betelverkäufer
Tāntī, Tantubāya	Tantrin, Tantuvāya	Weber
Telī	Tailin	Oelmüller
Vaidya, Baidya, Vaidu	Vaidya	Aerzte
Vānī, Banya	Vaṇij	Händler.

Die vorstehende Aufzählung, die sich leicht erweitern liesse, umfasst viele der volkreichsten Kasten der Gegenwart, die wie die Ahīrs, Bhils, Chamārs, Chandals, Gonds, Gwāls, Kaibartas, Kāyasths, Kunbīs, Mālīs, Radschputen, Telīs, Vānīs u. a. nach Millionen zählen (nach der letzten Volkszählung) und in eine Menge von Unterkasten zerfallen, zwischen denen kein Connubium besteht. Das Vorkommen so vieler moderner Kastennamen in der Sanskritlitteratur ist um so bedeutsamer als ein grosser Theil derselben ihres persischen oder arabischen Ursprungs wegen überhaupt ausser Betracht bleiben muss und als manche Bezeichnungen (Kirāta, Kaivarta, Gopāla, Caṇḍāla, Vaṇij) sich schon in dem berühmten 30. adhy. des weissen Yajurveda[1]) finden. Nach und nach wurde auch für jede Kaste ein besonderer Stammbaum aufgestellt, wenn auch die Angaben der Smṛtis — besonders ergiebig ist Uśanas, nach der im Dhs. enthaltenen Ausgabe, nach der ungedruckten Recension in 7 adh., und nach den Citaten — über die Herkunft der „Mischkasten" weit auseinander gehen.

Man könnte nun sagen, der Name allein thue nichts zur Sache, es müsse vielmehr nachgewiesen werden dass auch die Organisation der alten *jāti* die gleiche gewesen sei wie bei den heutigen *jāt*. Diesen Nachweis hat jedoch schon S. insofern geliefert als er mit Recht eine Vertauschung zwischen den *varṇa* und *jāti* annimmt, welche uns berechtigt die Angaben der Smṛtis über die Gestaltung der *varṇa* im Wesentlichen auf die *jāti* zu übertragen. Ueber die Stellung und die Pflichten der Mischkasten äussern sich die Smṛtis allerdings nur wenig, doch entwirft M. 10, 51—56 eine interessante Schilderung von der Lebensweise der Caṇḍāla und Śvapaca, die gerade wie die Mhārs u. a. „depressed castes" der Gegenwart ausserhalb der Dörfer wohnen mussten, von der Hinrichtung der Verbrecher u. dgl. verachteten Gewerben lebend und durch ihre Berührung Befleckung bewirkend, wesshalb sie nach

1) Vgl. dazu Zimmer, Altind. Leben 425—428; J. Wilson, Indian Caste 1, 126—132.

M. 10, 55 *cihnitā rājaśāsanaiḥ* sein sollen, gerade wie noch neuerdings nach Bühler ad h. l. die niedrigsten Kasten in Gujerat ein Horn tragen mussten. Die Mischkasten werden in der Regel als *jāti* bezeichnet, so M. 10, 11, 18, 26, 27, 35, 40, 41, 43, 45, 64, 96, 97, viel seltner kommt der Ausdruck *varṇa* vor, so M. 10, 27, 31. Sonst ist von der Stellung der *jāti* namentlich beim Gerichtsverfahren und im Gesellschaftsrecht die Rede[1]), auch bei der Ausstossung aus der Kaste (z. B. *patati jātitaḥ* M. 10, 97: *jātibhraṃśakara* Vi. 38), bei der Seelenwanderung (z. B. *utkṛṣṭām jātim aśnute* M. 9, 335) u. s. w. Der König soll die Rechte der *jāti*, der Länder und der Geschlechter (*kula*) schützen (Gaut. 11, 29; M. 8, 46 u. a.). Das häufig neben *jāti* vorkommende *śreṇi* wird definirt als eine Genossenschaft von Leuten gleicher oder auch verschiedener *jāti*, die das nämliche Gewerbe treiben (Ratn. 179; Mit. 138), also eine Zunft oder Gilde, ebenso wie die meisten Kasten der Gegenwart. Verwandte Ausdrücke, die theils auch auf merkantile und industrielle, theils mehr auf religiöse oder militärische Vereinigungen oder auf lokale Gruppen[2]) gehen, sind *gaṇa*, *pūga*, *varga*, *vrāta*, *samūha* u. a. An der Spitze dieser Vereinigungen stehen die *mahattama*, *mukhya*, entsprechend den Mehtar, Naik, Pātil, Svāmī, Guru u. s. w. der modernen Kasten. Die Vorsteher üben als unterste Instanz die Gerichtsbarkeit innerhalb ihrer Kaste aus und können die Ausstossung eines unwürdigen Mitglieds verfügen; Streitigkeiten zwischen den Vorstehern und den übrigen Mitgliedern der Kaste soll der König schlichten (Bṛh. 17, 17—20). Beispielsweise erwähnen die Smṛtis und Commentare die Zünfte und Innungen der Kaufleute, Geldverleiher, Pferdehändler, Betelverkäufer, Handwerker, Weber, Schuhmacher, Maler, Soldaten, Räuber, Musikanten, Schauspieler, Tänzer, Gaukler u. a., die Religionssekten der Pāśupata, Kṣapaṇaka u. a., die örtlichen Vereinigungen der Dorf-, Stadt- und Waldbewohner. Die Uebereinstimmung dieser Gruppirungen mit dem Kastenwesen der Gegenwart bedarf keiner Ausführung.

Für Uebersetzungen aus dem Sanskrit ergiebt sich das Resultat, dass es am besten sein dürfte *varṇa* künftig nur mit „Stand" zu verdeutschen, wenn auch schon die Smṛtikāras mit der Vermischung der Stände und der Kasten vorangegangen sind.

---

1) „Recht und Sitte" 2, 111, 135—137.

2) W. Foy, D. königl. Gewalt nach d. altind. Rechtsb. (Leipz. 1895) 20 Anm. deutet an dass „die durch *gaṇa* bezeichneten Verbände auch Dorfversammlungen sein könnten." Die Richtigkeit dieser Ansicht wird durch die Commentare bestätigt. So bemerkt der Vīram. 40 zu Bṛh. 1, 28: *gaṇaśabdaḥ pūgaparyāyaḥ*; vgl. 38 *pūgāḥ samūhāḥ* | *bhinnajātīnām bhinnavṛttīnām ekasthānavāsinām grāmanagarādisthānām* | Auch die Mit. zu Y. 2, 187 erklärt *gaṇa* mit *grāmādijanasamūha*. Sonst wird es allerdings meist auf Innungen von Handwerkern, Kaufleuten u. dergl. bezogen. Dass die Dörfer nach aussen hin eine Einheit bildeten, unterliegt keinem Zweifel, vgl. über die Dorfvorsteher „Recht und Sitte" 134 ff.

Zu A. Fischer's „Die altarabischen Namen der sieben Wochentage“ S. 220—226.

Von

C. F. Seybold.

Zum Zweck der Vervollständigung der Litteraturangaben für das Vorkommen der altarabischen Namen der Wochentage möchte ich nur die Erwähnung derselben auch bei Sujûṭî: *al šamârîḫ fî 'ilm alta'rîḫ* (in meiner Ausgabe, Leiden 1894) S. 10—12, wozu das Vorwort S. VIII zu vergleichen ist, anführen. Namentlich hätte auch die Stelle im *Muzhir* I, 221/22 die bei Fischer ganz fehlende Form اهوَد (schon bei Freytag nach Ḳāmūs, und im TA) als willkommenes Zwischenglied zu dem S. 224[2]) wohl mit Recht angenommenen تصحيف von اوهد für اهوَن an die Hand gegeben. Die beiden jene Namen zusammenfassenden Verse kehren auch in Iḫtijār's († 897 = 1491) *Asâs aliḳtibâs* (Stambul 1298) S. 148 wieder, ebenso wie die oben S. 226 erwähnten Namen der ايّام العجوز. Ob sie auch in den ethisch-religiösen Vorträgen des Abû Naṣr Moḥammad al Hamadânî السُبعيّات فى مواعظ البَريّات (Tunis 1280 und am Rand von Fašnî's *almaǵâlis alsenîje filkelâm 'alà 'larba'în alnawawîje*, Cairo 1299 und 1305) vorkommen, ist nicht gerade wahrscheinlich.

Anzeigen.

Dictionnaire étymologique de la langue des Namas par G. H. Schils, Membre de la Société orientale d'Allemagne, de la Société de Linguistique et de la Société des Études Sinico-Japonaises de Paris. — Louvain, Polennis & Centereck. 1895.

Nous avons ici même rendu compte d'un ouvrage précédent de M. Schils, l'orientaliste bien connu, ouvrage intitulé: *Grammaire complète de la langue des Namas.* Aujourd'hui le savant auteur vient d'achever l'œuvre commencée en publiant le dictionnaire étymologique de la même langue. Il existait déjà un vocabulaire de Tyndall, et un dictionnaire beaucoup plus développé de Krœnlein paru en 1889, lequel rangeait sous la rubrique de chaque radical la plupart de ses dérivés, et fournissait de nombreux exemples de leurs emplois. L'objectif de M. Schils dans son dictionnaire étymologique a été différent, il a cherché une analyse plus élémentaire et, par conséquence, plus complète, de manière à présenter, non plus les radicaux seulement, mais les racines, comme chefs de chaque famille de mots. Son dictionnaire n'est à ce point de vue que le développement et la mise en pratique du chapitre de sa grammaire consacré aux suffixes de dérivation. Ces suffixes fournissent la dérivation primaire et celle secondaire, il pourrait être question d'une dérivation tertiaire, car très souvent de nombreux affixes se cumulent pour affecter la même racine. En voici le nomenclature: 1) *a, e, i, o;* 2) *ba, be, bi, bo, bu;* 3) *da, di, du;* 4) *ga, gi* (*gye*), *ge, go, gu;* 5) *he, ho;* 6) *im;* 7) *in;* 8) *ma, me, mi, mo;* 9) *n, na, ne, ni, no, nu;* 10) *ra, re, ri, ro, ru;* 11) *sa, se, si, so, sam, sen, sin;* 12) *ta, ti, tsi, tsam, tsim.* On ne peut s'empêcher de les comparer aux suffixes si nombreux du Mandchou. qui se composent presque des mêmes syllabes, quoiqu'il n'y ait aucune parenté entre les deux langues, et à ceux de dérivation primaire et secondaire des langues Indo-Européennes. Lorsque tous ces affixes ont été éliminés du mot par une analyse attentive, la racine apparait presque toujours monosyllabique et consistant en une syllabe ouverte.

Voici l'économie du dictionnaire étymologique de M. Schils. Chaque racine est précédée de l'initial R. Au-dessus de chacune

d'elles se trouvent rangés, sous les numéros 1°, 2° etc. et dans des alinéas différents, les dérivés primaires; dans chaque alinéa consacré à un dérivé primaire se trouvent à la suite les dérivés secondaires. Ainsi sous la racine ***sa,*** froid, on trouvera sous le no. 1) ***sa-o-b***, l'hiver, et sous le no. 2) ***sa-rà-b***, l'habit; ***sa-rà-guru***, faire des habits, ***sa-rà-guru-ao-b***, tailleur, ***sa-rà-guru-ao-s,*** couturière, sous le no. 4) ***sa-wa***, interjection du froid. On peut pénétrer ainsi dans le tissu lexicologique de la langue.

L'observation de cette analyse fait faire au lecteur la remarque de quelques particularités curieuses. On est d'abord frappé par le grand nombre de racines homophones, cette homophonie n'est pas d'ailleurs toujours parfaite, il arrive fréquemment que l'accentuation, ou plus exactement le ton des mots, diffère; ces tons sont au nombre de trois, le ton grave, le ton moyen, le ton aigu, auxquels il faut ajouter la nasalisation, ce que l'auteur représente ainsi: ***à, á, å*** et ***ã***. Il faut y ajouter encore les voyelles brèves et les longues, les premières sans indice, les secondes marquées ainsi *ā*. Il en résulte que l'homophonie est rarement complète, mais elle est fréquente. Le mot *dhu*, par exemple, si l'on fait abstraction de ces nuances, comprend plusieurs racines absolument distinctes qui signifient: 1) s'épaissir, 2) scorpion, 3) être oppressé, 4) parler beaucoup, 5) arrêter, 6) jouer, détruire, 7) offrir un beau coup d'œil, 8) s'assembler, 9) Européen, blanc, 10) sentir mauvais. On ne peut ne pas être frappé de la ressemblance sur ce point avec les langues de l'Extrême-Orient, avec le Chinois, par exemple, où existent aussi les tons, où ceux-ci servent à distinguer les divers homophones, et où cette homophonie est si fréquente. Aujourd'hui que le monosyllabisme primitif du Chinois est battu en brèche, et semble être le débris d'un polysyllabisme plus ancien, ne peut-on pas se demander s'il n'en est pas de même en Nama? Quoiqu'il en soit, l'existence des tons dans une langue du Sud de l'Afrique est un phénomène singulier, qui se retrouve ailleurs et n'était pas inconnu de la science, mais sur lequel le dictionnaire dont il s'agit attire à nouveau l'attention.

Le nuancement de sens obtenu au moyen des suffixes est extrême. Un des verbes dont le sens est le plus vague dans toutes les langues produit de nombreux dérivés et conduit par la filiation des idées à des sens très différents: ***ga-ru***, être en mouvement; ***ga-ma***, mettre dans le bouche; ***ga-wú***, monter: ***ga-wu-b,*** l'orage qui monte; ***ga-wú-s***, parapluie; ***ga-mà-b***, l'animal qui se meut, le bœuf, la vâche; ***ga-mu-cha-se***, riche en bœufs, riche. Dans sa grammaire, M. Schils avait cherché le sens exact de ses divers suffixes, il l'a trouvé pour quelques uns qui seraient des classificateurs, mais ce sens s'est perdu pour beaucoup d'entre eux. Quelquefois même ils n'en ont aucun, plus exactement, celui qu'on peut leur attribuer d'ordinaire disparait et le suffixe ne sert plus qu'à prolonger le mot et à permettre de lui donner une application

différente, le plus souvent concrète. Lorsque de *ǂkao*, rompre, on dérive *ǂkan*, détacher, il n'y a pas une nuance de sens ajoutée, le sens reste au fond le même ou très analogue, il en est autrement dans les dérivés suivants: *chu-wu*, pulvériser du tabac, de *chu*, fin; *kha-wu*, avoir des durillons à la main, de *kha*, travailler; *sa-wu*, faire sortir l'eau des habits en frappant dessus, de *sa*, sonner; *ǂa-wu*, sortir spontanément une épine, de *ǂa*, aigu; *do-ro*, saigner du nez, de *ǂo*, rouge; *ga-ri*, rouler, de *ga*, rond; *ma-ri-b*, argent, de *ma*, donner; dans tous ces exemples, ce ne sont pas les particules ajoutées qui donnent le sens spécial, en fondant leur sens propre ou même celui de leur emploi ordinaire avec celui de la racine, leur addition permet seulement une application plus concrète du sens de celle-ci. Il y a là un phénomène remarquable de sémantique.

Le procédé de la réduplication, fréquent dans les langues très anciennes, se retrouve dans la langue Nama, et le dictionnaire en révèle le fréquent emploi; il a souvent un sens factitif: *gara*, être frais, *gara-gara*, rafraîchir, *χaù*, vain, *χoù-χoù*, détruire; *ǂàn*, fumer, *ǂàn-ǂán*, enfumer. Un autre, celui-là spécial au Nama, consiste en l'emploi des trois degrés appliqués au même substantif, ce qui ne se voit dans aucune autre langue, et ce qui a pour résultat d'en nuancer le sens, formant comme une sorte de diminutif et d'augmentatif analogues aux degrés de comparaison des adjectifs.

On peut se demander relativement à une analyse du genre de celle à laquelle s'est livré M. Schils, si elle est partout justifiée dans ses résultats, et s'il n'y a pas risque de ranger parmi les affixes de dérivation une syllabe faisant en réalité partie de la racine. Nous avons vérifié scrupuleusement un certain nombre de mots analysés, et nous avons toujours trouvé cette analyse pleinement justifiée; cette justification apparait d'ailleurs plus facilement grâce au groupement fait qui laisse voir le processus suivi et la filiation du sens. Un avantage à ce point de vue, résulte de la langue elle-même qui emploie à l'état isolé une grande partie de ses racines, et qui souvent les présente à la fois sous la forme simple et sous une forme amplifiée; par exemple, *cho* et *cho-re* signifient également: de lui; *o* et *ore:* détacher; souvent aussi la nuance est faible et indique la dérivation: *go-re*, s'en aller, après *go*, aller; *go-re*, hurler, après *go*, parler; *sa-o-b*, hiver, après *sa*, froid; cette base ferme permet de s'avancer vers des idées plus distinctes; par exemple, de *sa*, mince, dérive *sa-re*, devenir fluide.

Dans son dictionnaire, comme il l'avait fait déjà dans sa grammaire, M. Schils a opéré une réforme importante. Il s'agit de l'expression graphique des clicks, claquements ou avulsifs, propres aux langues Hottentotes. Les systèmes mis en œuvre pour les exprimer ont varié beaucoup, mais aucun n'était satisfaisant. Comme on le sait, ces claquements sont des phonèmes inspirés, au

lieu d'être expirés comme dans nos langues; ils se produisent, du reste, à chacune des places ordinaires des organes de phonation; il y a un avulsif guttural, un autre palatal, un autre dental; les Bushmen possèdent même l'avulsif labial. Une expression logique devait donc rappeler cette nature de chaque avulsif. Il n'en était rien. Tantôt on se servait de barres verticales ou horizontales, redoublées ou simples, avec addition de points (système de Lepsius suivi par Krœnlein), tantôt, ce qui était plus illogique, on employait les lettres de l'alphabet ordinaire ne correspondant pas aux organes mis en mouvement, c'est ainsi que Tindall rendait l'avulsif dental par un *c*. M. Schils, pour rétablir la concordance nécessaire, et pour éviter en même temps qu'on confondit l'inspirée avec l'expirée, s'est servi pour la première de l'alphabet grec; c'est ainsi que *χ* désigne l'avulsif guttural, *δ* le dental, *τ* le cérébral. Ainsi se trouve restituée la sensation, à la lecture du son même, de l'avulsif.

Tels sont les caractères essentiels du dictionnaire étymologique de la langue Nama que vient de publier M. Schils. Nous n'hésitons pas à dire qu'il a rendu ainsi un véritable service à la science, et avancé considérablement les études linguistiques des idiomes si remarquables de l'Afrique-Australe.

Raoul de la Grasserie.

Das erste Gedicht aus dem Dîwân des arabischen Dichters al-ʿAǵǵâǵ. Nach den Handschriften von Constantinopel, Kairo und Leiden herausgegeben von Maximilian Bittner. Wien 1896 (XIII und 50 S. Gross-Octav).

Von dem Leben des berühmten Jambendichters ʿAbdallāh, mit dem Beinamen al-ʿAǧǧāǧ, wissen wir sehr wenig. D. H. Müller weist in seinem Bericht über die Copie, die er in Constantinopel von dessen Dīwān und dem Commentar dazu genommen hatte,[1]) darauf hin, dass der Dichter, allem Anschein nach in jungen Jahren, noch mit dem 57 oder 59 d. H. gestorbenen Abū Huraira zusammengekommen sein soll, und legt daher seine Geburt zwischen die Jahre 30 und 40. Aus der kurzen Uebersicht, welche Müller giebt, erhellt, dass er zwei Gedichte auf die Ermordung des Masʿūd b. ʿAmr al-Azdī, Šauwāl 64 (Tab. 2, 456, 1) gemacht hat (nr. 5 und 35); ferner eins auf die Ueberwindung des ʿAbdarraḥmān b. al-Ašʿath 83, getödtet 85 (nr. 6). Dazu stimmt, dass er die 83 gegründete Stadt Wāsiṭ feiert (Kāmil 312, 6 = 408, 1, wohl aus nr. 34). Aus der Zwischenzeit sind die Lieder auf den 71 gefallenen Muṣʿab

1) Sitzungsber. der hist.-phil. Classe der Wiener Akad. d. Wiss. 1878, Aprilheft, S. 43 des besondern Abdrucks.



(nr. 7, vgl. 9) und auf den 74 gestorbenen Bišr b. Merwān (nr. 38), sowie das vorliegende aus dem Jahre 73. Hätten wir den ganzen Dīwān, so könnten wir vermuthlich noch mehr Zeitbestimmungen geben; die ungefähre Grenze seines Wirkens als angesehener Dichter dürfte aber durch diese Daten bestimmt sein.

A. war schwerlich aus einem hervorragenden Geschlecht, denn in dem Falle würden seine Stammbäume nicht so stark von einander abweichen. Dass er zu dem Sa'd-Zweig der Tamīm gehört, steht fest, ebenso der Name seines Vaters Ru'ba, aber schon hinsichtlich des Namens seines Grossvaters sind die Angaben ganz verschieden. Vgl. Agh. 21, 81, 19f. mit der Einleitung zu unserm Gedicht, zu welcher Chizāna 1, 43; 'Ainī 1, 26 stimmen. Alle diese, wie auch Ibn Qotaiba, Dichterbiographien (Wiener Hschr. fol. 123b) leiten den A. von Mālik b. Sa'd b. Zaid Manāt b. Tamīm ab, aber Ibn Doraid, Ištiqāq 159 von den 'Amr b. Sa'd. Ibn Qotaiba a. a. O. nennt übrigens nur seinen Vater, nicht seinen Grossvater.

Zuerst hatte al-Aghlab, der in der Schlacht bei Nehāwend fiel (19. 20 oder 21 d. H.), grössere jambische Gedichte gemacht, s. Agh. 18, 164; Ibn Qot. l. c. 126b. Er scheint aber keine Nachfolger gefunden zu haben, bis A. sich mit Eifer auf diese Gattung warf. Daher sagt er von sich: إِنِّي أَنَا الأَغْلَبُ أَضْحَى قَدْ نَشَرْ, „ich bin der plötzlich wiederauferstandene Aghlab".[1]) Zuweilen wird A. daher gradezu als der Erste bezeichnet, der grosse Rağaz-Gedichte gemacht habe, Chizāna 1, 182, 10.

Diese Form bot dem Dichter manchen Vortheil. Er war nicht ganz durch den Zwang gebunden, der den Qaṣīdendichter fesselte. Er brauchte nicht nothwendig damit anzufangen, dass er auf den einst von der Geliebten bewohnten Stätten jammerte oder vor Liebeskummer des Schlafes entbehrte. Er konnte die Schilderungen von Kameelen, Pferden und wilden Thieren nach Belieben einschränken und dem Hauptgegenstand des Gedichts, der in der Qaṣīda oft in wenigen Versen abgemacht wird, grossen Raum widmen. Andrerseits brachte die Form auch wieder grosse Schwierigkeiten. Der Jambendichter hatte doppelt so viele Reime nöthig als der Dichter einer gleich umfangreichen Qaṣīda.[2]) Dazu erschwerte die Kürze der Verse und die Einartigkeit des Metrums das Reimen gar sehr. So führte denn grade dieser einfache Jambus, ursprünglich wohl meist improvisiert,[3]) dazu, fernliegende Wörter oder doch fernliegende Bedeutungen bekannter Wörter anzuwenden und sonst allerlei zu künsteln. Das sehen wir schon recht an diesem Ge-

---

1) Ibn Qot. l. c., Agh. 18, 164, wo امسى für اضحى, الحجاج und نشل da sind natürlich blosse Verderbnisse.

2) Genauer 2 n—1.

3) ارتجز sieht manchmal wie ein Synonym von ارتجل aus.

dicht des A. und noch weit mehr an denen seines berühmteren Sohnes Ru'ba.

Das Gedicht, das uns Hr. Bittner vorlegt, feiert den 'Omar b. 'Obeidallāh b. Ma'mar, der nach dem vollgültigen Zeugniss Kāmil 137, 19 allerdings ein sehr tapferer Mann war, als Ueberwinder des Baḥrainischen Chāriǵitenführers Abū Fudaik (im Jahre 73 d. H., s. Tab. 2, 852 f.). Es fasst jenen als Vorkämpfer des wahren Glaubens gegen den falschen. A. benutzt dabei die Gelegenheit, die Qoraiš, denen der Gefeierte angehört, und alle Muḍar zu rühmen und die Rabî'a, deren Stammgenosse Abū Fudaik war, zu verhöhnen. Sein Rivale, AbunNaǵm, der als 'Iǵlî zu den Rabî'a gehörte, verspottete dagegen die Tamîm, den Stamm des A. (s. unten). Da zeigt sich wieder einmal der unglückliche Antagonismus der Stämme und Stammesgruppen, damals in Wirklichkeit blosser Namen, welcher vornehmlich bewirkt hat, dass das echt arabische Reich ein rasches Ende fand.

Das Thema bietet dem Dichter Gelegenheit zu allerlei Seitensprüngen. Wir haben da Schilderungen des gewaltigen Heeres, ausgeführte Bilder wie das vom Falken, der auf die Trappe stösst, dem Regenguss und dem grossen Seeungethüm جَمَلُ الْبَحْرِ;[1]) ferner religiöse Aeusserungen.

Den ästhetischen Werth des Gedichts kann ich nicht sehr hoch anschlagen. Die Redeweise scheint von der der meisten Dichter allerdings ziemlich stark abzuweichen, und ich glaube, dass sie auch auf die Zeitgenossen einen solchen Eindruck gemacht hat; aber rein poetische Originalität ist hier doch nicht viel zu entdecken. Der Ausdruck, dem Anschein nach meistens schlicht, ist in Wirklichkeit sehr gesucht. Gleich der erste Vers, der transitives und intransitives جَبَرَ nebeneinander stellt, wäre eines Grammatikers würdig. Auffällig ist, wie oft in dem Gedichte Vers- und Sinnabschnitt von einander abweichen. Einige Sätze umfassen ganze Reihen von Versen. Hierin liegt ebenfalls zum Theil ein gewisses Raffinement. Auch darin, wie schon die arabischen Philologen anerkennen, dass in allen Versen — allerdings mit Ausnahme des auf عُمْرِ = عُمُرْ ausgehenden 17. und des auf لَمْ تَذَرْ ausgehenden 123. — der Reim *ar* für *ara* oder *arra* steht. Dadurch beschränkt A. die Reimwörter fast ganz auf dritte Personen m. sg. Perf., auf Accusative von Nomina mit dem Artikel und auf Genitive und Accusative von Diptota. Das ist eine willkürliche, für das Ohr gleichgültige Erschwerung.

Das Gedicht ist von Aṣma'î und seiner Schule commentiert

1) Das Thier ist dem Damîrî aus den betreffenden Versen unseres Liedes bekannt, die er bei Gāḥiẓ citiert fand (s. Dam. s. v.).

worden. Ohne eine solche Erläuterung wäre für uns manches darin unverständlich. Der uns erhaltene und von Hrn. Bittner mit herausgegebene Commentar bietet viel lexicalisches Material, auch über das Bedürfniss hinaus. Dafür geht er nach Art der älteren Erklärungen zu den Gedichten wenig auf das Grammatische ein. Hier und da vermissen wir mit Bedauern eine Andeutung über den syntactischen Zusammenhang; durch eine solche würde sich an einigen Stellen auch die Vocalisation sicherer feststellen lassen. Der Commentar enthält mitunter Wiederholungen und auch Widersprüche; er ist eben kein ganz einheitliches Werk, so wenig wie manche andere alte Commentare. Hätten wir noch weitere Handschriften zu den beiden, welche ihn wesentlich in derselben Gestalt geben, so fänden wir vielleicht noch stärkere Abweichungen. — Uebrigens dürfen wir uns nicht in jeder Einzelheit an die Auffassung der Scholien binden. Diese leitet z. B. in v. 157 عَشِّى رَبِيعَ وَأَقْصُرِى فِيمَنْ قَصَرْ das erste Wort von عشى ab, indem es dasselbe vom Weiden erklärt (أَقْبِلى على رعية ابلك); es kommt aber von عَشّ und bedeutet: „geh in dein Nest“. Das ergiebt sich nämlich aus dem Vers des AbunNağm عَشِّى تَمِيمُ وَأَصْفِرِى فِيمَنْ صَفَرْ „geh ins Nest, o Tamīm, und zwitschere unter den Zwitschernden“ Ibn Qot. l. c. 124[b], wo das Bild vom Vögelchen deutlich ist. Jedenfalls bezeichnen diese Verse eine Polemik zwischen den beiden Dichtern. Ob v. 40 in فى بئرِ لا حُورٍ das لا wirklich ein nichtssagendes Flickwort ist, wie es die Meisten nehmen (vgl. z. B. Ibn Anbārī, Aḍdād 139, 7), oder ob hier mit einem andern Ausleger (s. Chizāna 2, 96) حور anders denn als „Verderben“[1]) aufzufassen, ist wenigstens nicht ganz klar.

Der Herausgeber hatte ausser der von Müller besorgten und wegen Zeitmangels nur für den Text der Gedichte collationierten Abschrift noch eine andere Copie des Constantinopler Codex zur Verfügung, ferner von Landberg eine Abschrift des Codex in Cairo, der auf einem zweiten in Constantinopel beruht. Diese beiden, resp. drei Copien geben Text und Commentar im Wesentlichen gleich. Dagegen weicht der Text in einer Leidener Handschrift, der nur von einzelnen erklärenden Glossen begleitet ist, etwas stärker ab. Wenn nun auch diese Hülfsmittel hinreichen, den Text beinahe ganz fest zu stellen, so hätte der Herausgeber doch wohl gut gethan, die gelegentlichen Citate mit heranzuziehen. Da Thor-

1) Eigentlich „Irregehn“ (cf. √ حير), s. Ibn Doraid, Ištiqāq 228, 6 und Ibn Qotaiba, Adab alkātib 111,3 v. u.

becke's Apparat in seinen Händen war, so wäre ihm das nicht schwer geworden. Ich will allerdings nicht behaupten, dass das dem Text des Gedichtes viel genützt hätte. Mit einem ungenauen Citat wie v. 96 in Kāmil 743, Anm. j ist nicht viel zu machen, aber die Variante تَجَلَّى v. 75 Kāmil 194, 6 (cf. dagegen 456, 11) verdiente wenigstens eine Erwähnung. Und الشَّبْرِ v. 3, das Chizāna 2, 96, 6 v. u. und ult. sowie Jaq. 3, 254, 8 geben, kann immerhin richtig sein; الحَبْرِ wird allerdings durch Aḍdād 129, 11 bezeugt. Auch die Variante مُوالِى Chizāna 2, 97, 2 für مَوالِى konnte angeführt werden. Gern hätte ich es gesehen, dass die Varr. unter dem Text statt hinter ihm ständen; die Benutzung wäre viel bequemer, wenn auch das Aeussere dann weniger elegant ins Auge fiele.

Die Leidener Handschrift hat neben manchen schlechteren Lesarten doch auch einige, die an sich besser sein dürften. V. 12 ist التى m. E. allein richtig. So auch wohl v. 97 من, v. 108 انعكم (das der Herausgeber mit Recht aus انفكم erschliesst). Dies scheint ja auch im Commentar l. 15 überliefert zu sein. اعتكم kommt als Reimwort v. 179 wieder. Mit Unrecht scheint mir aber Hr. Bittner v. 114 die Lesart der Leidener Handschrift مرجل الموت aufgenommen zu haben; sie liegt scheinbar näher, ist aber wahrscheinlich eine „Verbesserung“ des echten مرجل القوم. Allein ob der Dichter z. B. v. 100 mit L. تقول oder mit dem anderen يُقال, ob er 105 mit jenem أَلْقَحِ oder mit diesem لَقِحَ gesprochen hat, das wird sich kaum mehr entscheiden lassen. Der Herausgeber hat sich in solchen Fällen mit Recht an die Lesart der mit Commentaren versehenen Quellen zu halten, welche das Präjudiz haben, Aṣma'ī's Lesart zu geben.

Im Text des Gedichtes möchte ich noch folgende Verbesserungen anbringen: V. 27 عطيّةٌ (Nominativ) als فاعل zu زادكم. — 33 الزُبى und so im Commentar Z. 3 الزُبْيَةُ; s. Kāmil 12, 8; Chizāna 2, 498, 23 und manche Anführungen des betreffenden Sprichworts. — 70 natürlich mit den Codd. das metrisch nothwendige حلائبًا. — 85 حُلْوٍ, da nicht der Casus von كلّ, sondern

der des von ihm regierten Wortes zu berücksichtigen ist. — 91 مُعاوِدٌ oder lieber مُعاوِدُ wie 93 ثبتُ. — 105 العَمَسُ. — 144 الـتى. Haben die Handschriften wirklich alle الذى?

Den Commentar habe ich nicht so genau studiert wie den Text. Doch habe ich auch dafür einige Emendationen. S. 2, 11 wohl كحبور ohne Artikel. — 7, 11 الشُّتى (Plural). — 7, 12 وِدَلْجِ. — 28, 3 عرمرم ohne Tanwīn; es ist ʿAntara, Moʿallaqa v. 45. — 29, 7 يَطْشُ. — 36, 18 مطارَق (Passiv). — 37, 15 بالصَّمّانِ. — 39, 2 لَأْنٍ *laan.* — 43, 5 قصدتُ. Der Herausgeber punctiert, als ob اذا, nicht اى bei der Erklärung stände. — 44, 16 وراكبَها (Acc.). Geyer's Ausgabe des Aus 12, 28 hat eine ganz andere, und wohl bessere, Lesart. — Ein Theil dieser Verbesserungen mag übrigens blossen Druckfehlern gelten.

Herr Bittner hat uns in dieser vorzüglich ausgestatteten Erstlingsschrift einen werthvollen Beitrag zur Kenntniss der arabischen Litteratur geliefert und seinen Lehrern, D. H. Müller und Karabacek, Ehre gemacht. Es wäre zu wünschen, dass er oder ein anderer von den jungen Wiener Arabisten den ganzen Dīwān herausgäbe. Denn so wenig ich mich, wie gesagt, für den poetischen Werth dieser Poesie begeistern kann, wichtig ist es allerdings, dass wir sie genauer kennen lernen. Noch mehr gilt das wohl von den Gedichten Ru'ba's, für deren Herausgabe Spitta ein vorzügliches Material zusammengebracht hat. Nach seinem frühen Tode wollte August Müller diese herausgeben, ward aber auch so bald dahingerafft. Jetzt harren sie immer noch des Mannes, der die dornenvolle Arbeit übernimmt, sie allen Arabisten zugänglich zu machen.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Verbesserung.

S. 301 Z. 38 lies ipsorum für eorum.

Abriss der biblisch-hebräischen Metrik.

Von

Hubert Grimme.

Die Hilfsmittel, mit denen die biblisch-hebräische Philologie an der Herstellung und dem Verständniss ihrer Texte arbeitet, sind gegenüber denen mancher anderen philologischen Disciplinen nicht gerade bedeutend. An ihrer Spitze steht die Vergleichung des masoretischen Textes mit den zahlreichen Uebersetzungen, voran den griechischen, weiter die des Sprachstoffes und der Sprachformen unter sich und mit denen der verwandten Dialekte; damit ist man ungefähr schon ans Ende der exakten Behandlung angelangt. Das Weitere bleibt der ultima ratio, der subjectiven inneren Kritik überlassen, deren Resultate dann meist ebenso zahlreich wie zweifelhaft ausfallen.

Der grösste Mangel der biblischen Philologie besteht somit im Fehlen einer festen Methode zur genaueren Einsicht in das Wesen der hebräischen Redeform, und wenn dieser für die reinen Prosastücke weniger empfunden wird, so krankt die Behandlung der poetisch-prophetischen Theile desto auffälliger daran. Darum ist die Schaffung einer hebräischen Rythmik und Metrik schon seit Jahrhunderten das Ziel zahlreicher Gelehrten gewesen, und vor allem haben die letztverflossenen 25 Jahre wie auf der einen Seite das energische Ableugnen ihrer Möglichkeit, so auf der anderen das Ringen nach greifbaren Resultaten verdoppelt. Es genügt der Hinweis auf die Namen Ley, Bickell, Gietmann, Neteler, Budde, Briggs, Gunkel, D. H. Müller, um die Hauptarbeiten dieser Generation für die Metrik zu summiren.

Leider bedeutet diese Namenreihe nicht auch eine Reihe von wachsenden, sich stets potenzirenden metrischen Ergebnissen; sondern so viel Namen, so viel Systeme. Da kann man es der grossen Menge der Exegeten kaum verargen, wenn sie keinen Glauben an sie und die metrischen Zukunftsbestrebungen zu fassen vermag; wer ihnen aber günstig gegenüber steht, der wird die Metrik höchstens als ein Mittel zur Erkenntnis der Regelmässigkeit und Klangschönheit der hebräischen Redeform zulassen, nicht aber als eine exegetische Disciplin ersten Ranges.

Eine Metrik aber, die nichts leistet als den ästhetischen Genuss an der Bibel zu erhöhen, haben wir nicht unbedingt nöthig; hingegen muss der Metrik, welche wie eine Wünschelruthe bei jeder Stelle, wo der Text Lücken oder Zusätze hat, deutlich aufschlägt, so lange nachgeforscht werden, bis man sie als werthvollsten Schatz in die Rüstkammer der Exegese hineinführt.

Diesem hohen Ziele mich zu nähern, war der Grundgedanke, von dem aus ich das folgende metrische System aufgestellt habe; indem es also wissenschaftlich sein möchte, so sollte es weiterhin auch in praktisch anwendbare Regeln gefasst sein, damit nicht nur der Exeget von fein entwickeltem rythmischen Gefühle, sondern jeder wissenschaftlich denkende Gelehrte sich seiner bequem bedienen könnte.

Wie ich mich mit meinen Aufstellungen zu denen meiner Vorgänger verhalte, kann ich an dieser Stelle im Näheren nicht ausführen; jedenfalls möchte ich betonen, dass ich keineswegs den Anspruch mache, in allem neu und original zu sein. Manche Hauptsachen wie Einzelheiten theile ich mit Ley und sehe ich es hierbei nur als mein Verdienst an, ihre Darstellung schärfer präcisirt und begrenzt zu haben. Mit den von Ley principiell abweichenden Metrikern habe ich wenig gemeinsam: an Bickells aprioristischen Aufstellungen habe ich vielleicht nur gelernt, dass Maasshalten die erste Bedingung des Metrikers sein solle; D. H. Müllers neueste „Entdeckungen“ würden, auch wenn sie die von ihrem Autor ihnen beigemessene Richtigkeit hätten, meiner Metrik wenig genützt haben, da sie sich nur auf Rythmus der Gedankencomposition, nicht der Wortform beziehen. Endlich habe ich Buddes Klageliedtheorie nur cum grano salis annehmen können, wodurch diese bisher so gern an die Spitze der metrischen Errungenschaften gestellte Ansicht für mich kaum mehr bedeutet als Ley's frühere Entdeckung des elegischen Pentameters.

Wenn ich vielleicht zu festeren Ergebnissen als meine verdienten Vorgänger gelangt bin, so führe ich das im Wesentlichen darauf zurück, dass ich die Fragen der Metrik nicht vor einer genaueren Durchprüfung der hebräischen Ton- und Vocallehre zu beantworten wagte. Was sich daraus für letztere an Neuem ergab, findet sich in meinen Grundzügen der hebräischen Accent- und Vocallehre[1]), Collect. Friburg. fasc. V. (Freiburg i. d. Schw., 1896), niedergelegt. Auf ihnen beruht ein guter Theil meiner metrischen Aufstellungen, und muss ich daher ihre Kenntnissnahme zum Verständniss meiner Metrik voraussetzen. Doch schien es mir nützlich, einzelne Partien daraus hier zu wiederholen, und zwar meist dann, wenn ich einiges Neue hinzuzufügen hatte oder — was auch in einigen Punkten nöthig war — mich rectificiren musste.

An meiner in der Vorrede zu den Grundzügen ausgesprochenen

1) Im Folgenden als GHAV. abgekürzt.

Absicht, ein Handbuch der biblischen Metrik zu veröffentlichen, wird das Erscheinen dieses Abrisses nichts ändern: das Bedürfniss nach ersterem, das ausser der hebräischen auch noch die biblisch-aramäische[2]) Metrik enthalten müsste, wird sich mit jedem Jahre noch erhöhen; zur vorherigen Veröffentlichung des Abrisses zwingt mich aber sowohl das eigene Verlangen, mit meinem Principe einmal an die Oeffentlichkeit zu treten, als auch das neue Interesse, welches der semitischen Verskunst im allgemeinen durch die Constatirung einer altbabylonischen Metrik wie von Hebungsversen im Neuarabischen jetzt gerade zugewandt wird. Möge deshalb die Wissenschaft sich bald dahin einigen, auch der hebräischen Metrik den ihr gebührenden Platz im Reigen ihrer Schwestern einzuräumen.

Hebräische Wortbetonung.

Unter Wortton versteht man den Tonwerth der Silben eines Wortes, wenn dieses für sich allein ausserhalb jedes Satzzusammenhanges ausgesprochen wird. Als Tonabstufungen kommen dabei in Betracht: Hauptton, Nebenton (der hier stets Gegenton zum Hauptton ist), Schwachton.

Betrachtet man die hebräischen Wörter unter dem Gesichtspunkte der Wortbetonung, so zerfallen sie zunächst in zwei Classen: eintonige und mehrtonige.

Eintonig sind alle ein- und zweisilbigen Wörter, wie אָב ('ăb), כֹּל (koll), כִּי (kî), לֵבָב (lebăb), אֱלוֹהַּ ('elôh), מִשְׁפָּט (mišpăṭ), חֶסֶד (ḥæsæd); von den dreisilbigen die, welche entweder nur eine oder aber zwei hintereinanderfolgende lange Silben enthalten, mit Ausnahme solcher Wörter, deren einzige Länge im Altsemitischen den Nebenton hatte, also אָבִיךָ ('åbîkhå), כֻּלָּנוּ (kullânu), לְבָבוֹ (lebåbô), אֱלֹהִים ('elôhîm), הִקְטַלְתָּ (hiqṭaltå), doch nicht קָטְלוּ (qåṭelû = altsem. qátalû), קִטְלוּ (qiṭlû, vorher qiṭelû = altsem. 'úqtulû); von den viersilbigen diejenigen, welche entweder keine, oder eine lange Silbe oder zwei hintereinanderfolgende lange enthalten, wie קְטָלַנִי (qeṭålani), קְטָלוּנִי (qeṭålûni), אֱלֹהֵינוּ ('elôhênu) u. a.

Alle anderen Wörter sind mehrtonig.

Die eintonigen Wörter tragen ihren Ton, der stets Hauptton ist, meist auf der Ultima, seltener auf der Pänultima, also לֵבָב (lebắb), אֱלֹהִים (elôhî́m), doch קְטָלוּנִי (qeṭålû́ni) und ebenso alle viersilbigen eintonigen Wörter.

Zusatz: Segolatformen mit zwei Vollvocalen scheinen öfters mit schwebender Betonung gelesen zu sein: אָוֶן (ắwǽn), חֶסֶד (ḥǽsǽd).

2) Vgl. die Bemerkungen zu Ende des Aufsatzes.



Bei den mehrtonigen Wörtern ruht der Hauptton meist auf der Ultima, seltener auf der Pänultima. Der erste Nebenton fällt auf die zweite Silbe vor dem Hauptton, wenn sie lang ist; nur in Fällen, wo der hebräische Hauptton altsemitischem Nebentone entspricht, auch wenn sie kurz ist; endlich auf die dritte Silbe, wenn die zweite kurz ist. Der zweite Nebenton fällt auf die erste Silbe vor dem ersten Nebentone, wenn sie lang ist und nicht wenigstens zwei kurze Silben noch vorhergehen; auf die zweitvorhergehende Silbe, wenn die erstvorhergehende kurz ist; endlich auf die drittvorhergehende, wenn die erstvorhergehende lang, die zweitvorhergehende kurz ist.

Beispiele: a) Wörter mit Hauptton und erstem Nebentone: אֹֽיְבִים ('ô'j^{e}bî'm), מִֽשְׁפָּטִים (mìšpâṭî'm), תִּֽקְטְלִי (tì'qt^{e}lî'), אַיָּלָה ('àjjâlâ'); קָֽטְלוּ (qâ'ṭ^{e}lû', aus altsem. qátalû'), קָטַ֫לְתָּ(ה) (qâ'ṭaltâ', aus ältersem. qátaltâ'), דְּבָֽרְךָ (d^{e}bâ'r^{e}khâ', aus ältersem. dábarakâ'); הָֽאֲנָשִׁים (hâ''^{a}nâšî'm), בַּנְּעוּרִים (bànn^e'ûrî'm), מִשְׁפְּחוֹתַי (mìšp^{e}ḥôtái).

b) Wörter mit Hauptton, erstem und zweitem Nebentone: הַזֹּֽרְעִים (hàzzô'r^e'î'm), יִֽתְיַצְּבוּ (jìthjàṣṣ^{e}bû'), אֲרוֹמִֽמְךָ ('^{a}rô'mìm^{e}khâ'), תִּֽקָּֽטְלִי (tìqqâ'ṭ^{e}lî'), יִשְׁתַּקְשְׁקוּן (jìštàqš^{e}qû'n); וַאֲשַׁלְּמָה (wà'^{a}šàll^{e}mâ'), וַיְמָֽרְרֻהוּ (wàj(j)^{e}mâ'r^{e}rû'hu), מוֹסְרוֹתֵיהֶם (mô's^{e}rô'thêhæ'm), בְּמוֹעֲצוֹתֵיהֶם (b^{e}mô''^{a}ṣô'thêhæ'm), וּמַזְמְרֹתֵיכֶם (umàzm^{e}rô'thêkhæ'm); וַאֲחֻזָּֽתְךָ (wà'^{a}ḥuzzâ'th^{e}khâ'), מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם (mìmm^{e}ṣûqô'thêhæ'm) u. s. w.

Bemerkung: Die häufigste Bezeichnung des hebräischen Nebentones geschieht durch Beisetzung des Accentes Metheg, welcher gewöhnlich den nebentonigen offenen Silben beigefügt wird, geschlossenen nur dann, falls sie den zweiten Nebenton tragen. Ausser oder statt Metheg werden auch die Accente 'Azla (—́) und M^{e}ajla (—̖) als Nebentonzeichen gebraucht z. B. in מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם (ψ 107, 6), מִמְּצוּקוֹתַי (ψ 25, 17), וּמוֹסְרוֹתֵיהֶם (ψ 107, 14).

Hebräische Satzbetonung.

Werden die einzelnen Wörter nicht getrennt für sich gebraucht, sondern in Satzzusammenhang mit einander verbunden, so modificiren sie sich gegenseitig in ihrer Betonung. Das Resultat dieser Einwirkungen des einen Worttones auf den anderen nennt man Satzbetonung. Als ihre Elemente haben zu gelten: Hauptton, Nebenton als Verminderung des Haupttones, Nebenton als Gegenton zum nichtverminderten oder verminderten Hauptton, Schwachton; andere kleinere Nüancen der Tonstärke bedürfen nicht nothwendig der Bezeichnung.

Bei der Untersuchung der Satzbetonung kommt es in erster Hinsicht darauf an, die Betonung der Sprechtakte zu bestimmen.

die in seltenen Fällen aus je einem Worte, meistens aber aus Gruppen von zwei, drei und mehr enger zusammengehörigen Wörtern bestehen. Ein Sprechtakt, der aus Einem Worte besteht, findet sich entweder nur dann, wenn dieses einen Satz für sich darstellt, der zudem keinem folgenden oder vorhergehenden coordinirt ist z. B. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל רַב da sprach Israel: „Genug!“ (Gen. 45, 28), oder wenn es ein an erster Satzstelle stehender Vocativ ist z. B. יַהְוֶה מָה־רַבּוּ צָרָי „O Herr! Wie zahlreich sind meine Feinde!“ (ψ 3, 2). Ein solches Wort hat stets den Hauptton.

Für die zusammengesetzten Sprechtakte gilt als Hauptregel, dass der Hauptton ihres letzten Wortes alle anderen Tonsilben überragt, diese also mehr oder minder abgeschwächt gesprochen werden. Die grössere Abschwächung zumal eines vorhergehenden Haupttones findet bei Sprechtakten statt, die bestehen

1. aus Präpositionen und Conjunctionen in Verbindung mit einem selbständigen Nomen oder Verbum: אֶת־גְּמוּלֶךָ, עַד־יַעֲבֹר,

2. aus einsilbigen Adverbien, die nicht Ort oder Zeit bezeichnen (z. B. לֹא, אַל, בַּל, כִּי, כֵּן, אַף, רַק, עוֹד, אֵיךְ, מָה־ [= wie]), seltener zweisilbigen von geringem begrifflichen Inhalte (z. B. אֵיכָה, הִנֵּה, בְּלִי) mit einem selbständigen Nomen oder Verbum: לֹא תִירָא, אֵיךְ נָשִׁיר, אֵיכָה יָעִיב

3. aus ein- oder zweisilbigen Pronomina personalia, mit einem Verbum finitum, zu dessen Verstärkung sie dienen: אַתָּה יָדַעְתָּ, וְהוּא יִפְדֶּה

4. aus Nomina, die zu einander im Status-constructus-Verhältnisse stehen: קוֹל יַהְוֶה, שִׁיר הַשִּׁירִים, כָּל־בְּנֵי־אָדָם;

5. aus einem Imperativ mit folgendem Vocativ: שִׁמְעוּ עַמִּי, נְצֹר בְּנִי;

Die geringere Abschwächung hat meist bei Sprechtakten statt, die im allgemeinen bestehen

1. aus den meisten zweisilbigen und allen Ort und Zeit bezeichnenden einsilbigen Adverbien in Verbindung mit einem selbstständigen Nomen oder Verbum: מָתַי אָבוֹא, אָז אֵיתָן, שָׁם יָשַׁבְנוּ;

2. aus den meisten Pronomina mit einem selbständigen Nomen oder Verbum, falls sie nicht bloss zu dessen Verstärkung dienen: מָה אֵלַי, מִי כָמוֹךָ, הוּא יַהְוֶה („er ist Gott“);

3. aus Nomina mit einer durch eine Präposition verbundenen Ergänzung: חוֹסִים בּוֹ;

4. aus Nomina mit Attribut oder Apposition: עַם־נָבָל, יַהְוֶה אֱלֹהִים;

5. aus Prädikaten mit folgendem Subject: שְׂמַח־מֶלֶךְ, טוֹב־יַהְוֶה;

6. aus Verben mit näherem oder entfernterem Object und umgekehrt: חֹק־נָתַן, יָדַע שׁוֹר, יָסַד־אֶרֶץ;

7. aus Verben mit folgendem Adverbiale: הָיָה לָנוּ;

8. aus zwei coordinirten gleichartigen Satztheilen: דּוֹר וָדוֹר, עָרוּ עָרוּ, שׁוֹבֵי שׁוֹבֵי.

Vereinzelt tritt die stärkere Tonabschwächung auch bei der zweiten Sprechtaktgruppe ein; Näheres darüber siehe: GHAV., S. 28.

Bei der stärkeren Tonabschwächung wird der frühere Hauptton zum Nebentone, wenn wenigstens eine schwachtonige Silbe ihn von dem Oberton des Sprechtaktes trennt; fehlt aber eine solche, so wird er zum Schwachtone:

אֶל־הַמֶּלֶךְ –̀ – –̆ – [1]), יִרְאַת יְהוָה –̀ – –́ ; אֶל־מֶלֶךְ –̆ – ; בְּנֵי־אִישׁ ⏑ – –́ .

Die geringere Tonabschwächung bewirkt, dass der Hauptton an Stärke um ein geringes abnimmt (ohne doch dadurch Nebenton zu werden) wenn zwischen ihm und dem Endhauptton wenigstens eine schwachtonige Silbe steht; fehlt diese, so vermindert er sich zum Nebenton oder vielleicht gar zum Schwachton.

יְשַׁבַּח הַמֶּלֶךְ – –́ – –̆ –; הוֹדוּ לַיהוָה – –́ ⏑ – –́ ; לֹא סָר ⏑̆ –́ ; רַב־הוּא ⏑̆ –́ .

Treten in einem Sprechtakte vor die tonverminderte Silbe noch ein bis zwei ursprünglich stärker betonte Wörtchen, so erhält das zunächst vorhergehende einen Nebenton, das zweitvorhergehende aber wird schwachtonig gesprochen (vgl. die Regeln über Setzung des zweiten Nebentones bei der Wortbetonung):

אֶת־שֹׁפְטֵיכֶם –̀ –̀ ⏑ ⏑ ⏑́   אֶת־כָּל־קֹרְאָיו – –̀ –̀ ⏑ ⏑́ ⏑

לְכָל־קֹרְאָיו ⏑ –̀ –̀ ⏑ ⏑́ ⏑   וְאִם־לֹא תִשְׁמְעוּ לִי ⏑ – –̀ ⏑́ ⏑ – ⏑́ .

B e m e r k u n g ü b e r N e s î g a: Statt Tonverminderung resp. Tonunterdrückung unmittelbar vor dem Obertone eines Sprechtaktes erlaubt die hebräische Sprache nicht selten Rückgang des Tones auf die vorhergehende schwachtonige Silbe und damit seine Conservirung, die sog. Nesîga. Diese kann jedoch nur stattfinden bei Wörtern, die noch im älteren Hebräisch regelmässig die Pänultima betont haben müssen, also bei der III. pers. sgl. masc. Perfecti und III. pers. sgl. masc. und fem., II. pers. sgl. masc., I. pers. sgl. comm., I. pers. plur. comm. Imperfecti: קָטַל, יִקְטֹל, תִּקְטֹל, אֶקְטֹל, נִקְטֹל und den entsprechenden Formen der übrigen Genera verbi, da das hebr. Imperfect dem alten Jussiv entstammt, das Perfect aber analog dem Imperfect abgekürzt wurde[2]); weiter alle wenigstens

1) Ich gebrauche hier – als Zeichen der langen, ⏑ als das der kurzen Silbe.

2) Vgl. GHAV., S. 94.

zweisilbigen Imperative der II. pers. sgl. masc., weil sie als ursprünglich endungslos im Althebräischen auf der Pänultima betont gewesen sein müssen, ihre Endbetonung aber wohl erst nach der spätern Endbetonung der meisten Imperfecte normiert wurde, also הַקְטֵל, קַטֵּל, הָקְטֵל, הִתְקַטֵּל; sodann alle wenigstens zweisilbigen Infinitivi constructi, weil sie direkt aus dem Imperfect gebildet sind[1]), also הַקְטֵל, קַטֵּל, הַקְטִיל, הִתְקַטֵּל: endlich alle Status-constructus-Formen von Nomen, deren Pänultima lang ist[2]), weil sehr wahrscheinlich der althebräische, wenn nicht gar altsemitische Status constructus ohne kurze Endungsvocale gebildet wurde[3]), somit im Althebräischen die Pänultimabetonung eintrat, für welche später in Analogie zum Status absolutus meist Ultimabetonung eintrat. Beispiele:

קָרָא לָיְלָה ⏑́ – –́ ⏑ – Gen. 1, 5.
יִלְעַג־לָמוֹ –́ – –́ – ψ 2, 4.
הַרְחֶב־פִּיךָ –́ – –́ ⏑ ψ 81, 11.
לְשַׂחֶק־בּוֹ ⏑ –́ – –́ ψ 104, 26.
מְשִׁיבַת נָפֶשׁ ⏑ –̀ – –́ – ψ 19, 8.
תְּמִימֵי־דָרֶךְ ⏑ –̀ – –́ – ψ 119, 1.
כָּל־חוֹסֵי בוֹ – –̀ – –́ ψ 2, 12.

Bei doppeltonigen Wörtern, deren Nebenton ehemals Hauptton gewesen war, wird ersterer als Hauptton wiederhergestellt, und der Endton unterdrückt, wenn letzterer dem Obertone des Sprechtaktes unmittelbar vorhergeht:

נוֹסְדוּ־יָחַד –́ ⏑ – ⏑́ – ψ 2, 2.
הַט־אָזְנְךָ לִי – –́ ⏑ – –́ ψ 17, 6.
בְּצַעְדְּךָ בִישִׁימוֹן ⏑ –́ ⏑ ⏑ –́ – –́ ψ 68, 8.
בְעָזְּךָ יָם ⏑ –́ ⏑ ⏑ –́ ψ 74, 13.

Endlich schwindet bei Wörtern mit doppeltem Nebentone vor dem Sprechtaktobertone der letzte Nebenton: כָּל־יֹשְׁבֵי חָלֶד – –̀ ⏑ – –́ – ψ 49, 2.

Von der Beeinflussung der Sprechtakte unter einander ist zu bemerken, dass beim Zusammentreten des Obertones eines Sprechtaktes mit einer Haupt- oder Nebentonsilbe eines folgenden letztere stark geschwächt, wenn nicht gar unbetont gesprochen wird:

כֹּה אָמַר יַהְוֶה מָצָא חֵן –̀ ⏑ –́ – –́ | (⏑́) – –́ Jer. 31, 1.

---

1) Vgl. GHAV., S. 68.

2) Solche mit kurzer Pänultima blieben ausgeschlossen, weil der Wortton nicht auf einen schon zu Schwa gewordenen Vocal treten konnte.

3) Vgl. GHAV., S. 13, Berichtigung zu S. 21 b.

Zusatz: Das alte Zeichen für die Verbindung zweier oder mehrerer Wörter zu einem Sprechtakte ist Maqqeph; doch war seine Setzung zur Zeit der Niederschrift unseres Bibeltextes vielfach dem Gutdünken der Schreiber überlassen und wurde regelmässig fast nur hinter einsilbigen Partikeln wie: אֶת־, מִן־, אֶל־ und bei כָּל־ beobachtet.[1])

Pausalaccent.

Wie innerhalb eines Sprechtaktes die stärkste Tonstelle die Ultima oder Pänultima des letzten Wortes ist, so hat innerhalb eines Satzes, der meist eine Verbindung mehrerer Sprechtakte darstellt, die Ultima oder Pänultima des letzten Sprechtaktes den nachdrücklichsten Ton. Der Pausalton ist also nicht der Satzton, wie man ihn in neuerer Zeit gern nennt, sondern von den verschiedenen Tönen im Satze der oberste und stärkste.

Wenn nun nicht selten der Pausalton auf einer anderen Wortsilbe ruht, als es bei den Formen in der Satzmitte der Fall ist, so erklärt sich diese Abweichung aus der Conservirung der alten Haupttonigkeit in allen Wörtern, die am Satzende stehen.

Dabei lassen sich drei Fälle der speciellen Pausalbetonung unterscheiden:

1. ein dreisilbiges Wort mit langer offener Ultima, das für gewöhnlich doppeltonig mit Hauptton auf der Ultima und Nebenton auf der Antepänultima auftritt, erscheint in Pausa eintonig mit Hauptton auf der Pänultima:

קָטָ֫לָה ⏑ –́ –	neben	קָטְלָה ⏑̀ ⏑ –́
תִּקְטֹ֫לִי – –́ –	„	תִּקְטְלִי –̀ ⏑ –́
יֹאמֵ֫רוּ – –́ –	„	יֹאמְרוּ –̀ ⏑ –́
יָדֶ֫ךָ ⏑ ⏑́ ⏑	„	יָדְךָ ⏑̀ ⏑ –́
אָנֹ֫כִי ⏑ –́ –	„	אָנֹכִי ⏑̀ – –́

2. ein zweisilbiges Wort mit langer offener Ultima, das für gewöhnlich mit Haupt- oder Nebenton auf der Ultima auftritt, erscheint in Pausa mit Hauptton auf der Pänultima:

פֶּ֫רִי ⏑́ – (vielleicht –́ –)	neben	פְּרִי ⏑ –́ (oder ⏑ –̀)
צֶ֫בִי ⏑́ – „ „	„	צְבִי ⏑ –́ (oder ⏑ –̀)
אָ֫נִי ⏑́ – „ „	„	אֲנִי ⏑ –́
אָ֫תָּה –́ –	„	אַתָּה – –́

3. Die gewöhnlichen Suffixformen לְךָ, בְּךָ, עֵינְךָ, אוֹתְךָ erscheinen im Pausa als לָךְ, בָּךְ, עֵינֶךָ, אוֹתָךְ.

---

1) Näheres über Maqqeph siehe GHAV., S. 29f.

Sowohl die gewöhnlichen, wie die pausalen Formen dieser drei Gruppen müssen für guthebräisch angesehen werden; ihre Abweichungen sind bedingt durch die verschiedene Behandlung nebentoniger und haupttoniger Formen sei es bei der hebräischen Accentverschiebung oder in mittelhebräischer Zeit.

I. Gruppe: Ihre Vertreter wurden in altsemitischer Zeit zweitonig mit Hauptton (oder Nebenton) auf der ersten Silbe und Nebenton auf der letzten ausgesprochen. Wenn nun S. 22 der GHAV. über die Accentveränderung der doppelttonigen Wörter mit Hauptton vor dem Nebentone gesagt wird: „Es rückte zunächst der Hauptton, wie bei den einfach haupttonigen Wörtern nach vorn bis auf die Pänultima vor dem Nebentone, sodann wechselten für gewöhnlich Haupt- und Nebenton ihre Stelle“ so ist dagegen schon S. 133, Anm. 1 angedeutet, dass letzteres nur für die doppelttonigen Wörter mit geschlossener nebentoniger Endsilbe Geltung habe. Bei denjenigen mit offener nebentoniger Endsilbe wurde aber in doppelter Weise verfahren:

a) Die erwähnte Beibehaltung beider Worttöne trat ein, wenn das Wort mit 2 Nebentönen ausgesprochen wurde:

qàtalû̀[1]) — קָֽטְלוּ   tàqtulî̀[1]) — תִּקְטְלִי

b) Wenn aber der erste Ton als Hauptton gesprochen wurde, so verlor sich der Nebenton auf der offenen Endsilbe, und das Wort erhielt dann als eintonig in der Weise der ursprünglich eintonigen den Accent auf der Pänultima:

qátalû̀ — qátalû — qatálû — קָטָ֑לוּ

táqtulî̀ — táqtulî — taqtúlî — תִּקְטֹ֑לִי

*jádakấ — jádakâ — jadákâ — יָדֶ֑ךָ

*'ànâkî́[2]) — 'ánâkî — 'anấkî — אָנֹ֑כִי

Diese beiden lautgesetzlich entstandenen Bildungen glichen sich im Laufe der hebräischen Sprachentwickelung in der Weise aus, dass die erste ausser an rein nebentoniger Satzstelle auch in jeder minder starktonigen zur Verwendung gelangte, daher sowohl innerhalb der Sprechtakte wie innerhalb der aus solchen bestehenden Sätzen allgemein üblich wurde; die zweite aber behauptete sich einzig an der stärksten Tonstelle jedes Satzes, d. h. in der Pausa.

II. Gruppe: Die hierhergehörigen Wörter waren im Altsemitischen stets auf der Pänultima betont und behielten die gleiche Betonung nach dem Eintreten der hebräischen Accentverschiebung:

fárju (fàrju) = פֶּ֑רִי, 'ánâ = אָ֑נִי

1) Vgl. GHAV., S. 87 und 93f.
2) Vgl. GHAV., S. 72f.

Auf hebräischem Sprachboden vollzog sich aber später bei ihnen eine Formdifferenzierung. Wenn פְּרִי oder אֲנִי mit Nebenton auf der Pänultima gesprochen wurde, so trat die lange Endsilbe mit solcher Schwere hervor, dass vermuthlich zuerst wie oft bei den Segolatformen mit drei festen Radikalen[1]) schwebende Betonung d. h. gleichmässige Tonvertheilung auf beide Silben eintrat, weiter aber die Endsilbe den Nebenton ganz an sich zog, worauf der kurze Vocal der Pänultima regelrecht schwand.[2]) Mit nebentonigem pᵉrì oder 'ᵃnì geschah dann weiter, was an vielen Bildungen der hebräischen und an fast allen der biblisch-aramäischen Sprache zu beobachten ist: die nebentonige Form d. h. ihr Vocalismus und ihre Tonstelle verdrängten die haupttonige; pᵉrí und 'ᵃní wurden als Normalformen gefühlt und die wirklich alten haupttonigen Formen pǽrî und 'ấnî behaupteten sich nur an der stärksten Tonstelle des Satzes, d. h. in der Pausa.

III. Gruppe: Wenn die hebräischen Substantive im Singular wohl nach dem Vorbilde der nebentonigen II. pers. sgl. masc. perf.[3]) das Suffix der II. pers. sgl. masc. verlängerten, also statt altarab. jádaka ein jádakầ einsetzten, so erstreckte sich anfangs diese Analogiebildung noch nicht auf die Präpositionen mit Suffix. Man bildete daher regelrecht láka, báka, 'immáka, 'ôtháka, woraus nach Eintritt des hebräischen Dehngesetzes lā̊́kh, bā̊́kh, 'immā̊kh und 'ôthā̊́kh wurde. Vor der Wirkung dieses Gesetzes müssen aber nach Analogie des Substantivs auch schon die Formen lakâ, bakâ, 'immakhâ, 'ôthakâ nachgebildet sein, und zwar wahrscheinlich in nebentoniger Verwendung, woraus sich ihr Vocalismus לְךָ, בְּךָ, עִמְּךָ, אֹתְךָ erklärt. Wiederum drangen dann diese ursprünglich nebentonigen Formen auch in die haupttonigen Satzstellen ein, ausser in Pausa, wo die alten haupttonigen Formen blieben.

Die übrigen nur die Vocale betreffenden Abweichungen der Pausalformen von den im Satzzusammenhange gebrauchten zu erklären, würde hier zu weit führen. Doch sei angedeutet, dass pausale Dehnlängen, die nichtpausalen Kürzen gegenüber stehen, ursprünglich wohl nur unter denselben Bedingungen zu Stande gekommen sein werden, wie Dehnlängen im Satzzusammenhang[4]), dass also קָטָל auf qaṭála (nicht auf qàṭal, qaṭàl wie קָטַל), יִבְרָח auf jabráḥu (nicht auf den Jussiv jàbraḥ, jabràḥ wie יִבְרַח) zurückzuführen sein wird. Später scheint sodann die Analogie zu diesen nicht mehr genau verstandenen Formen zahlreiche Kürzen, die nicht unter das Dehngesetz fielen, zu Dehnlängen umgewandelt zu haben, z. B.:

1) Vgl. S. 521 unten.
2) GHAV., S. 35.
3) GHAV., S. 94.
4) GHAV., S. 43 ff.

שְׁמַע (= (i)šmá'), אֶרֶץ (= 'árṣi — 'áris), אַל־תֶּחֱרַשׁ ψ 50, 3 (= 'al - tàḥraš resp. taḥràš - taḥráš), קָטְלָה (analog dem קָטַל) u. s. w.

Versbetonung.

Aus der hebräischen Satzbetonung entstand die Versbetonung, indem bei Hinzufügung einer mehr oder minder künstlichen musikalischen Begleitung die Tonelemente von jener, nämlich Haupt-, Neben- und Schwachton der musikalischen Arsis und Thesis resp. Hebung und Senkung angepasst wurden, also die Vortheile des melodischen Vortrags auf Kosten der feineren exspiratorischen Tonvariationen gewonnen wurden. Und zwar schwand besonders die deutliche Hervorhebung vieler Nebentöne, wogegen die beiden Extreme, Sprechtaktoberton und Schwachton, unvermittelter gegenüber gestellt wurden, woraus dann ein Rythmus entstand, der innerhalb eines Verses zwischen zwei Hebungen wenigstens eine Senkung aufwies.

Die Verwandlung vom Haupt-, Neben- und Schwachton in Hebung und Senkung hat als eine streng gesetzmässige zu gelten, wobei jede subjective Willkür ausgeschlossen ist; sie lässt sich in folgende Regeln fassen:

1. Jede letzte Haupttonsilbe im Sprechtakt und Satz wird zur Hebung.

2. Jede schwachtonige Silbe wird zur Senkung.

3. Ob haupttonige Silben, die weder am Sprechtakt- noch Satzende stehen, und nebentonige Silben als Hebungen oder Senkungen zu gebrauchen sind, hängt von der Summe der Moren ab, die sie sammt den Silben hinter dem vorhergehenden und vor dem folgenden Sprechtaktobertone repräsentiren.

Morenwerth der hebräischen Silben: Die Morenberechnung der hebräischen Silben hat auf Grund des älterhebräischen Vocalismus zu geschehen, wo jede Naturlänge noch als solche galt, und jedes Schwa mobile ein Vollvocal war.

a) Viermorig ist die geschlossene Silbe mit natur- oder dehnlangem Vocal, die am Wortende stehende geschärfte Silbe, die doppeltgeschlossene und die langdiphthongische Silbe:

עֵדוּת, מְקוֹמוֹת, אֱלֹהִים;
קָטֹן, יֹשֵׁב, דָּבָר;
אֱמֶת, כֹּל, רַב;
קָשְׁתְּ, גֵּרְדְּ, קָטַלְתְּ;
גּוֹי, פִּיו, אֲדֹנָי, רַגְלָיו;

b) Dreimorig ist die geschlossene Silbe mit kurzem Vocal, die geschärfte, die nicht am Wortende steht, die kurzdiphthongische und die offene mit langem Vocale:

קָטַל, יֵשֵׁב, יִשְׁפֹּט, מַלְכָּה;

צִפֹּר, כָּבוֹ, קֻלָּם;

בַּחוּרַי, עָנָו;

טוֹבָה, עֲבָדַי, רוּחוֹ, מֹשֶׁה;

c) Zweimorig ist die offene Silbe mit kurzem Vocal, sowie jede Schwasilbe, die für älteren Vollvocal steht:

דָּבָר, קְטָלָה, יֵבֹשׁוּ, מַצֵּבָה, יַדְּדוּן;

וְהוּא, לִפְנֵי, אֱמֹר, חֲמוֹר, פָּעָלְךָ.

Zusatz: 1. Die nicht mit Dagesch geschriebene Verschärfung der Gutturalbuchstaben und ר hat gerade so wie jede andere zu gelten[1]) z. B.: הָאִישׁ, הַהֹלְכִים, מֵרַע, הֶהָרִים, מְבֹרָךְ.

2. Geschärfte Silben, die mit Raphe geschrieben sind zum Zeichen der Verminderung ihrer Verschärfung, gelten ebenfalls als dreimorig z. B.: מְשַׂנְאָיו, הַמְבַקְשִׁים.

3. Schwa mobile unter silbenauslautender Gutturalis, das für älteres Schwa quiescens steht, ferner Pathaḥ furtivum hat keinen Morenwerth z. B.: יַעֲמֹד, תַּחֲרשׁ, רוּחַ, נָגוּעַ.

4. Innerhalb eines Sprechtaktes wird nicht selten eine kurzvocalige auslautende Silbe, auf welche die Obertonsilbe des Sprechtaktes folgt, zum Werthe einer dreimorigen erhoben, indem man den folgenden Consonanten künstlich schärft und dadurch beide Wörter eng verbindet[2]):

קֶדֶם קָנִיתָ ψ 74, 2; הִרְחַבְתָּ לִּי ψ 4, 2; אֲשַׁלְּמָה־רָע Prov. 20, 22.

Auf diesen Vorbemerkungen beruht die Anwendung des

„rythmischen Morengesetzes:“

in seiner durch die Tonverschiedenheit der darunter fallenden Silben bedingten Dreitheiligkeit:

1. Eine haupttonige Silbe, die nicht Oberton eines Sprechtaktes oder Satzes ist, wird Vershebung, wenn sie

a) beim Fehlen eines vorhergehenden Auftaktes[3]) mit dem Sprechtakttheil vor dem Obertone wenigstens 7 Moren,

---

1) Vgl. GHAV., S. 77 f.

2) Dass eine wirkliche Schärfung vorliegt, leugne ich jetzt nicht mehr (gegen GHAV., S. 56 f.). Dabei bleibt aber bestehen, dass der Vocal einer solchen geschärften Silbe stets kurz ist. Wenn bei folgendem Nebentone Schärfung nicht stattfindet, so erklärt sich dies daraus, dass man hier nicht nöthig hatte, eine More mehr zu erzielen; denn nicht der Nebenton, sondern erst der darauffolgende Hauptton wird Hebung z. B. in דֹּרְשֶׁיךָ עָזַבְתָּ ψ 9, 11.

3) Dieser Fall ist nur zu Anfang eines Verses möglich.

b) bei vorhergehendem ein- oder mehrsilbigen Auftakte mit ihm und dem Sprechtakttheil vor dem Obertone wenigstens 8 Moren zählt.

Beispiele zu 1. a):

אָז תַּחְפֹּץ (7 Moren) ψ 51, 21.	הַֽלְלוּ־אֵל (8 Moren) ψ 150, 1.
סוּר מֵרָע „ „ ψ 34, 15.	חֶסֶד וֶאֱמֶת (9 Moren) ψ 25, 10.
יַחַד עָלַי „ „ ψ 41, 8.	בָּאנוּ־בָאֵשׁ „ „ ψ 66, 12.
דּוֹר עִקֵּשׁ „ „ Deut. 32, 5.	אֵלֶּה בָרֶכֶב „ „ ψ 20, 8.
דֹּב אֹרֵב „ „ Thren. 3, 10.	גּוֹל עַל־יְהוָה (10 Moren) ψ 37, 5.
טוֹב־יְהוָה „ „ ψ 145, 9.	בֹּאוּ לְפָנָיו „ „ ψ 100, 2.
פַּלְּטוּ־דַל (8 Moren) ψ 82, 3.	אֵל מוֹצִיאָם „ „ Num. 23, 22.
פִּי יְדַבֵּר „ „ ψ 49, 4.	

Gegenbeispiele zu 1. a):

תֶּן־לָהֶם (5 Moren) ψ 28, 4.	יָסַד אֶרֶץ (6 Moren) ψ 104, 5.
זֶה עָנִי „ „ ψ 34, 7.	תָּשֶׁת חֹשֶׁךְ „ „ ψ 104, 20.
עַם נָבָל (6 Moren) Deut. 32, 6.	הָיְתָה־לִּי „ „ ψ 42, 4.
מִי־יִתֵּן „ „ ψ 14, 7.	הַרְחֶב־פִּיךָ „ „ ψ 81, 11.
שִׁמְעוּ־זֹאת „ „ ψ 49, 2.	

Beispiele zu 1. b):

רָחַשׁ לִבִּי (8 Moren) ψ 45, 2.	עֶזְרָתָה לָּנוּ (9 Moren) ψ 44, 27.
בְּיָהּ שְׁמוֹ „ „ ψ 68, 5.	מֵעַם לֹעֵז (10 Moren) ψ 114, 1.
בְּךָ־יְהוָה „ „ ψ 31, 2.	הָבוּ לַיהוָה „ „ ψ 29, 1.
קָנִיתָ קֶּדֶם „ „ ψ 74, 2.	וְלִי מְנַשֶּׁה „ „ ψ 60, 9.
פְּדוּת שָׁלַח „ „ ψ 111, 9.	שְׁלַח־אוֹרְךָ „ „ ψ 43, 3.
הַיָּם רָאָה (9 Moren) ψ 114, 3.	וַיֵּשֶׁב יְהוָה (11 Moren) ψ 29, 10.
קַוֹּה קִוִּיתִי „ „ ψ 40, 2.	יְהוָה אֱלֹהַי „ „ ψ 30, 3.
אֹמֵר אָנִי „ „ ψ 45, 2.	מָה רַב טוּבְךָ (12 Moren) ψ 31, 20.
שְׂמַח צַדִּיק „ „ ψ 58, 11.	

Gegenbeispiele zu 1. b):

גְּבוּל־שַׂמְתָּ (6 Moren) ψ 104, 9.	לְכוּ־חֲזוּ (7 Moren) ψ 46, 9.

2. **Eine nebentonige Silbe, die einer haupttonigen untergeordnet ist,** wird Vershebung, wenn sie

a) beim Fehlen eines vorhergehenden Auftaktes mit dem Sprechtakttheil vor dem Obertone wenigstens 8 **Moren**,

b) bei vorhergehendem ein- oder mehrsilbigem Auftakte mit ihm und dem Sprechtakttheile vor dem Obertone wenigstens 9 **Moren** zählt.

Beispiele zu 2. a):

חֶסֶד יְהוָה	(8 Moren)	ψ 33, 5.	אֵל־הַכָּבוֹד	(9 Moren)	ψ 29, 3.
כָּל־שְׁעָרֶיהָ	„ „	Thr. 1, 4.	וּתְקוּפָתוֹ	„ „	ψ 19, 7.
הַזֹּרְעִים	„ „	ψ 126, 5.	וַאֲשַׁלְּמָה	„ „	ψ 41, 11.
הַמְשַׁלֵּחַ	„ „	ψ 104, 10.	כָּל־הָעַמִּים	(10 Moren)	ψ 47, 2.
עַל־גּוֹזָלָיו	„ „	Deut. 32, 11.	אוֹר־צַדִּיקִים	„ „	Prov. 13, 9.
מִנִּסְתָּרוֹת	„ „	ψ 19, 14.	לַמְיַחֲלִים	„ „	ψ 33, 18.
וַהֲדָרְךָ	„ „	ψ 90, 16.	וּלְזָרוֹתָם	„ „	ψ 106, 28.
יִתְיַצְּבוּ	„ „	ψ 2, 2.	וַאֲחֻזָּתְךָ	(11 Moren)	ψ 2, 8.
אֵין אֱלֹהִים	(9 Moren)	ψ 14, 1.			

Gegenbeispiele zu 2. a):

עַד־אָשִׁית	(5 Moren)	ψ 110, 1.	בֵּית יַעֲקֹב	(7 Moren)	ψ 114, 1.
לֹא־תִירָא	(6 Moren)	ψ 91, 5.	קוֹל יְהוָה	„ „	ψ 29, 3.
פֶּן־אֶטְרֹף	„ „	ψ 50, 22.	הִיא יָשְׁבָה	„ „	Thr. 1. 3.
עַל־יְהוָה	„ „	ψ 2, 2.	וּלְאֻמִּים	„ „	ψ 2, 1.
עֹשֵׂה אֵלֶּה	„ „	ψ 15, 5.	וּמְהֻלָּל	„ „	ψ 48, 2.
אֵיךְ נָשִׁיר	„ „	ψ 137, 4.			

Beispiele zu 2. b):

יִרְאַת יְהוָה	(9 Moren)	ψ 111, 10.	אֲחַלֶּצְךָ	(9 Moren)	ψ 50, 15.
תּוֹרַת אִמֶּךָ	„ „	Prov. 1, 8.	יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ	(10 Moren)	ψ 90, 10.
לְאֵל חַיָּי	„ „	ψ 42, 9.	וְנֵטֶל הַחוֹל	„ „	Prov. 27, 3.
גִּבֹּרֵי כֹחַ	„ „	ψ 103, 20.	לְגַרְגְּרֹתֶךָ	„ „	Prov. 1, 9.
לְנַפְשֹׁתָם	„ „	Prov. 1, 18.	וְעַל־מְשִׁיחוֹ	„ „	ψ 2, 2.
אֲלַמֶּדְכֶם	„ „	ψ 34, 12.	מִבֵּין רַגְלָיו	(11 Moren)	Gen. 49, 10.

וְהִתְהַלַּכְתִּי (11 Moren) Lev. 26, 12.   בְּמוֹעֲצוֹתֵיהֶם (13 Moren) ψ 81, 13.
מַה־תִּשְׁתּוֹחֲחִי „ „ ψ 42, 6.   לְמַעַן תְּסַפְּרוּ (14 Moren) ψ 48, 14.
יְשַׁבְּחוּנְךָ (12 Moren) ψ 63, 4.

Gegenbeispiele zu 2. b):

אַשְׁרֵי אָדָם (8 Moren) ψ 32, 2; 84, 6.   כִּי לֹא יָנוּחַ (8 Moren) ψ 125, 3.
שְׁמַע־יְהוָה „ „ ψ 27, 7.   אַתָּה בָקַעְתָּ „ „ ψ 74, 15.
אֵיכָה יָעִיב „ „ Thr. 2, 1.   אָנָּה יְהוָה „ „ ψ 116, 4, 16.
לָכֵן שָׁמַע (8, event. 7 M.) ψ 78, 21.   תּוֹרַת אֱמֶת „ „ Mal. 2, 6.

3. Eine nebentonige Silbe, die einer nebentonigen untergeordnet ist, wird Vershebung, wenn sie

a) beim Fehlen eines vorhergehenden Auftaktes mit dem Sprechtakttheil vor dem Obertone wenigstens 9 Moren,

b) bei vorhergehendem ein- oder mehrsilbigen Auftakte mit ihm und dem Sprechtakttheil vor dem Obertone wenigstens 10 Moren zählt.

Beispiel zu 3. a):

[פִּקֻּדָיו] וּלְזֹכְרֵי (9 Moren) ψ 103, 8.

Gegenbeispiel zu 3. a):

[אָדוֹן] מִלִּפְנֵי (7 Moren) ψ 114, 7.

Beispiele zu 3. b):[1])

[הַמֶּלֶךְ] בְּלֵב אוֹיְבֵי (11 Moren) ψ 45, 6.
[עֵדֹתָיו] אַשְׁרֵי נֹצְרֵי „ „ ψ 119, 2.
[כָּנָף] בְּעֵינֵי כָּל־בַּעַל (12 Moren) Prov. 1, 17.
[כְּנָעַן] [נָמֹ]גוּ כֹּל יֹשְׁבֵי „ „ Exod. 15, 15.

Gegenbeispiele zu 3. b):

[אַפּוֹ] בְּיוֹם חֲרוֹן (8 Moren) Thr. 1, 12.   [חֶמְדָּה] מִכֹּל כְּלֵי (9 Moren) Nah. 2, 10.
[זָרִים] בְּיוֹם שְׁבוֹת „ „ Obad. v. 11.

Zusatz: Da, wie die altarabische Metrik lehrt, die normale lange Verssilbe drei Moren, die kurze zwei Moren zählt, so wird man die hebräischen viermorigen Silben, die stets auf altsemitische

1) Ein Beispiel mit 10 Moren steht mir nicht zur Verfügung; doch scheint mir die Zahl in Hinblick auf die vorhergehenden Stufen des Morengesetzes gesichert.



Doppelsilben zurückgehen, als hypermorig bezeichnen müssen. Falls nun eine solche haupttonige Silbe, einerlei ob sie natur-, dehn- oder contractionslang ist, als Vershebung gebraucht wird, und eine zweite haupt- oder nebentonige Silbe ohne zwischenstehende Senkung unmittelbar darauf folgt, so muss aus dem Morenüberschuss der ersten eine Hülfsenkung im Werthe von zwei Moren entwickelt werden, falls damit die folgende Tonsilbe hebungsfähig wird. Also wurde wahrscheinlich bei consonantisch schliessenden Silben Schwa dem Schlussconsonanten nachgeschlagen,[1]) bei auslautendem Langdiphthong aber deutliche Theilung seiner beiden Componenten vorgenommen. Beachtet man diese metrische Eigenthümlichkeit, so verschwinden alle scheinbaren Ausnahmen gegen das oberste rythmische Gesetz der hebräischen Poesie, dass innerhalb eines Verses zwischen zwei Hebungen wenigstens eine Senkung stehen muss. Also scandire man:

לֹא אִישׁ אֵל וִיכַזֵּב	× –́ (×) –́ × × –́[2])	Num. 23, 19.
וְאֵשׁ לְהָאִיר לָיְלָה	× –́ × × –́ (×) –́ ×	ψ 105, 39.
וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ־רִיק	× × × –́ (×) –́ × –́	ψ 2, 1.
מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט	× × × –́ (×) –́ × –́	ψ 104, 4.
אֲדֹנָי יִשְׂחַק־לָמוֹ	× × –́ (×) –́ × –́ ×	ψ 37, 13.
וְיִתְרָם אָכְלָה אֵשׁ	× × –́ (×) –́ × –́	Hi. 22, 20.
בַּחֲרוֹת אַפָּם בָּנוּ	× × –́ × –́ (×) –́ ×	ψ 124, 3.
כִּי חִנָּם טָמְנוּ־לִי	× × –́ (×) –́ × × –́	ψ 35, 7.
חַלְּצֵנִי יְהוָה מֵאָדָם רָע	× × –́ × × –́ × × –́ (×) –́	ψ 140, 2.
יִשְׂרָאֵל מַמְשְׁלוֹתָיו	× × –́ (×) –́ × × –́ ×	ψ 114, 2.

Endlich sei auch noch auf die schon S. 531 erwähnte schwebende Betonung der Segolatformen mit zwei Vollvocalen hingewiesen, welche es gestattet, die metrische Hebung je nach Bedarf auf die Pänultima zu legen (so stets am Versanfang), oder auf die Ultima (so bei unmittelbar vorhergehender Hebungssilbe von weniger als 4 Moren Werth). Beispiele für den letzteren seltneren Vorgang sind folgende:

שְׂמֹאלוֹ תַּחַת לְרֹאשִׁי CC 2, 6.	וַעֲרָפֶל תַּחַת רַגְלָיו ψ 18, 10.
לִמְשֹׁחַ עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ Iud. 9, 8.	וְהֵבֵאתִי עֲלֵיכֶם חֶרֶב Lev. 26, 25.
וְיֵצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו Hab. 3, 5.	Auch: וּכְרֹעַ מַעַלְלֵיהֶם ψ 28, 4.

1) GHAV., S. 58 f. habe ich im Metrum bei den circumflectirten Naturlängen vor folgender Tonsilbe Zerdehnung des Vocals angenommen, was mir jetzt weniger wahrscheinlich ist. Streich ebenda S. 59 u. 60 je die zweite Anmerkung.

2) Von hier ab bezeichnet × die Senkung, –́ die Hebung.

Versmaasse.

Wie die Versbetonung aus der Anpassung der Tonverhältnisse der gesprochenen Rede auf die musikalischen Arsen und Thesen entsteht, so gehen die Versmaasse auf Nachahmung der einfachsten musikalischen Einheiten, der Takte, zurück. Jede Melodie trägt entweder den zwei- oder dreitheiligen Takt in sich, und ebenso zerfällt jeder Vers bezw. jedes Verssystem in Kola von zwei oder drei Hebungen, die eine weitere Theilung nicht zulassen, ohne dadurch den Verscharacter zu verlieren.

Haben nun der zweihebige und dreihebige Vers als die eigentlichen Grundmaasse der hebräischen Poesie zu gelten, so sind sie doch nicht die einzigen geblieben. Die Fortentwicklung der rythmischen Form führte dahin, aus ihnen theils durch Verdoppelung, theils durch Verbindung des einen mit dem anderen zwei Ableitungsmetra zu bilden, das vierhebige, eigentlich zwei- + zweihebige und das fünfhebige, eigentlich drei- + zweihebige oder zwei- + dreihebige. Warum nur diese beiden Ableitungsmaasse zuzulassen sind, und nicht auch noch weitere, wie etwa ein aus der Verdoppelung des dreihebigen Metrums zu bildendes sechshebiges, erklärt sich aus der nur bei ihnen zu beobachtenden äusserst engen Verbindung beider Vershälften.

Treten nämlich zwei oder mehrere Metra zusammen, so markirt für gewöhnlich eine Athempause und als direkte Folge davon der Anfang eines neuen Sprechtaktes die Verbindungstelle, und solches lässt die verbundenen Verse nicht als eine Einheit erscheinen. Erst wenn die Athempause unterbleibt, und wenn — was als Beweis dafür gelten muss — die Sprechtaktmitte auf die alte Verbindungsstelle fällt, dann erweisen sich die Versverbindungen als neugebildete Versmaasse.

Beim vierhebigen Verse ist nun der Fall nicht selten, dass die Verbindungsstelle seiner beiden zweihebigen Grundelemente, kürzer gesagt die Diärese in einen Sprechtakt hineinfällt und daher als aufgehoben zu gelten hat z. B. in

גִּלְעָד בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן × ´ × ´ × × × ´ × ´ Jud. 5, 17.

יִפְּלוּ בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ × × ´ × ´ × × ´ × ´ × ψ 45, 6.

שָׂרְפוּ כָל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ × × ´ × ´ × × ´ × ´ × ψ 74, 8.

בָּאָרֶץ חֲמַס יְדֵיכֶם תְּפַלֵּסוּן × ´ × × ´ × × ´ × × × ´ ψ 58, 3.

וְרַגְלֶיךָ לֹא־לִנְחֻשְׁתַּיִם הֻגָּשׁוּ × × ´ × × ´ × × ´ × × ´ ×
כִּנְפוֹל לִפְנֵי בְנֵי־עַוְלָה נָפָלְתָּ × × ´ × × × ´ × ´ × ´ × } II. Sam. 3, 34.

רָשָׁע כְּגֹבַהּ אַפּוֹ לֹא יִדְרֹשׁ × ´ × ´ × × ´ × × ´ ψ 10, 4.

אֵין כָּמוֹךָ בָאֱלֹהִים אֲדֹנָי × × ´ × ´ × × ´ × × ´ ψ 86, 8.

Auch beim f ü n f h e b i g e n Verse kommt es vor, dass nach der zweiten oder dritten Hebung keine Diärese eintritt, z. B. in

כְּמִתְלַהְלֵהַּ הַיֹּרֶה זִקִּים חִצִּים וָמָוֶת × × × ´ | × × ´ × ´ × ´ × ´ × Prov. 26, 18.
אַל־תִּזְכָּר־לָנוּ עֲוֹנֹת רִאשֹׁנִים מַהֵר × ´ × ´ × × × ´ × × ´ | × ´ ψ 79, 8.
יוֹמָם יְצַוֶּה יַהְוֶה חַסְדּוֹ וּבַלַּיְלָה × ´ × × ´ × ´ × ´ | × × ´ × ψ 42, 9.[1])
כִּי הִנֵּה הָרְשָׁעִים יִדְרְכוּן קֶשֶׁת כּוֹנְנוּ × × ´ × × × ´ × × ´ (×) ´ × · × ´ × ψ 11, 2.[2])
כִּי קוֹל נְהִי נִשְׁמַע מִצִּיּוֹן אֵיךְ שֻׁדָּדְנוּ ´ × × ´ × ´ × × ´ | × × ´ × Jerem. 9, 18.

Aber wenn dieses doch nur recht vereinzelt vorkommt, so darf als voller Beweis für die Einheitlichkeit des fünfhebigen Verses der Umstand angesehen werden, dass er neben der Theilung in 3 + 2 Hebungen h ä u f i g g e n u g die in 2 + 3 Hebungen zulässt. Wäre nun das Ganze nicht als eine Einheit von 5 Hebungen angesehen und die ursprüngliche s c h a r f e Diärese aufgegeben, so müsste ein solcher Wechsel in der Zusammensetzung in einem fort störend empfunden worden sein, indem eine Gewissheit darüber, ob man es mit dem zwei- oder dreihebigen Metrum zu thun habe, dem Hörer nicht zum Bewusstsein gekommen wäre. Einige Beispiele mögen die Evidenz der bisher entweder geleugneten oder verkannten Theilung des fünfhebigen Verses in 2 + 3 Hebungen darthun.

הַאֲשִׁימֵם אֱלֹהִים יִפְּלוּ מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם × × ´ × × ´ × × ´ × ´ × × ´ ψ 5, 11.
לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם × ´ × × × ´ × | × × ´ × ´ × × × ´ ψ 8, 3.
עֵינָיו יֶחֱזוּ עַפְעַפָּיו יִבְחֲנוּ בְּנֵי אָדָם × ´ × ´ | × × ´ × × ´ × × × ´ ψ 11, 4.
הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהִים כִּי בָאוּ מַיִם עַד־נָפֶשׁ × × ´ × × × ´ × ´ × ´ × × ´ × ψ 69, 2.
יְהִי־שָׁלוֹם בְּחֵילֵךְ שַׁלְוָה בְּאַרְמְנוֹתָיִךְ × × × ´ × × ´ × ´ × ´ × × ´ × ψ 122, 7.
יַהְוֶה צַדִּיק קִצֵּץ עֲבוֹת רְשָׁעִים × ´ × ´ × ´ × ´ × × ´ ψ 129, 4.
יַהְוֶה צְבָאוֹת אַשְׁרֵי אָדָם בֹּטֵחַ בָּךְ × .. × × ´ × × × ´ × ´ × ´ ψ 84, 13.
הָיְתָה כְּאַלְמָנָה רַבָּתִי בַגּוֹיִם × × ´ × × × ´ × ´ × ´ × ´ Lam. 1, 1.
טֻמְאָתָהּ בְּשׁוּלֶיהָ לֹא זָכְרָה אַחֲרִיתָהּ × × ´ × × ´ × ´ × × ´ × × ´ Lam. 1, 9.
נְתָנַנִי אֲדֹנָי בִּידֵי לֹא־אוּכַל קוּם × × ´ × × × ´ × ´ × ´ × ´ Lam. 1, 14.
זָכוֹר תִּזְכּוֹר וְתָשִׁיחַ עָלַי נַפְשִׁי × ´ × ´ | × × ´ × ´ × ´ Lam. 3, 20.
מִמְּךָ לִי יֵצֵא לִהְיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל × × ´ × × ´ × ´ × ´ × × × ´ Micha 5, 1.

1) Uebersetze: „Bei Tage sendet der Herr seine Gnade wie bei Nacht“.

2) Vgl. die spätere Analyse dieses Psalms.

Da nun keine andere Versverbindung als die Verdoppelung des zweihebigen und die Zusammensetzung des drei- und zweihebigen bezw. zwei- und dreihebigen einen schwächer betonten Sprechtheil in die alte Diärese einsetzen, oder wenn verschieden lange Verse zusammentreten, diese regellos umwechseln darf, so haben wir auch keine Berechtigung, weitere Verse als den zweihebigen, dreihebigen, vierhebigen und fünfhebigen anzunehmen.[1])

Da der musikalische Takt und der poetische Vers in ihrer Länge ursprünglich durch die des Athemzuges bedingt worden ist, so ergiebt sich daraus auch, dass ein Vers zugleich wenigstens einen Sprechtakt, d. h. eine in einem Athemzug gesprochene Wortgruppe darstellt. Ein Sprechtakt ist aber oft genug schon ein ganzer Satz, zwei oder drei sind es in den häufigsten Fällen; infolge dessen bedeutet öfters schon der zweihebige Vers, mehr noch der dreihebige, fast immer aber der vier- und fünfhebige Vers[2]) einen Satz. Keineswegs darf man aber, wie es bisher von den meisten Metrikern geschehen ist, die Uebereinstimmung von Vers- und Satzeinheit im Hebräischen behaupten.

Zieht sich ein Satz durch mehrere Verse hin, so finden sich meist folgende Theilungen:

Der erste Vers enthält Subject, Prädicat und Object, der zweite aber das Adverbiale:

וַיָּמִירוּ אֶת־כְּבוֹדָם | בְּתַבְנִית שׁוֹר אֹכֵל עֵשֶׂב (3 + 3) ψ 106, 20.

תּוֹרַת חָכָם מְקוֹר חַיִּים | לָסוּר מִמֹּקְשֵׁי מָוֶת (3 + 3) Prov. 13, 14.

Seltener ist die Umkehrung:

בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם | בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז (3 + 3) ψ 114, 1.

יְהוָה בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר | בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם | (3 + 3 + 4) Jud. 5, 4.

אֶרֶץ רָעָשָׁה גַּם־שָׁמַיִם נָטָפוּ

Ferner kann der folgende Vers ein längeres Attribut oder eine Apposition zu einem Theile des Vorhergehenden darstellen:

1) Bezüglich der Vocalisation der vier- und fünfhebigen Verse erhebt sich noch die Frage: Hat das Verschwinden der scharfen Diärese auch die Folge gehabt, dass ein vorhergehendes Wort, das einen Satz schliesst, nun nicht mehr die Pausalform annimmt? Ich glaube diese Frage verneinen zu sollen angesichts des Umstandes, dass die Punktatoren für einen solchen Fall wenigstens in Singstrophen (vgl. ihre spätere Definition) meist Pausalformen einsetzen, allerdings, wie mir scheint, mehr noch in fünfhebigen als in vierhebigen Versen.

2) Ausnahmen sind z. B. Judic. 5, 28 (vierhebig), Micha 5, 1 (fünfhebig).

הַשֹּׁמְרִים . . . | הִכּוּנִי פְּצָעוּנִי נָשְׂאוּ אֶת־רְדִידִי . . . (5 + 2) Cant. 5, 7.
מֵעָלַי | שֹׁמְרֵי הַחֹמוֹת

מִקֹּלוֹת מַיִם רַבִּים | אַדִּירִים מִשְׁבְּרֵי־יָם | אַדִּיר בַּמָּרוֹם (3+3+3) ψ 93. 4.
יְהוָה

Endlich wird gern aus dem Verse, der keinen ganzen Satz ausmacht, in dem folgenden ihn ergänzenden ein Satztheil wiederholt:

כִּי הִנֵּה אֹיְבֶיךָ יְהוָה | כִּי־הִנֵּה אֹיְבֶיךָ יֹאבֵדוּ (3 + 3) ψ 92. 10.
הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֵלִים | הָבוּ לַיהוָה כָּבוֹד וָעֹז (3 + 4) ψ 29, 1.
נָשְׂאוּ נְהָרוֹת יְהוָה | נָשְׂאוּ נְהָרוֹת קוֹלָם (3 + 3) ψ 93, 3.

Niemals aber darf die Diärese mitten in einen Sprechtakt fallen, und von diesem Gesichtspunkte aus sind nicht wenige Verse der Bibel anders zu übersetzen, als es bisher üblich ist, z. B.:

ψ 90, 1: אֲדֹנָי מָעוֹן אַתָּה | הָיִיתָ לָּנוּ בְּדֹר וָדֹר (3 + 3) „Herr, du bist ein sicherer Schutz; du warest **für** uns durch alle Geschlechter" nicht zu übersetzen: „Herr, du warst eine Schutzwehr für uns durch alle Geschlechter".

Amos 6, 13: הָאֹמְרִים הֲלֹא | בְּחָזְקֵנוּ לָקַחְנוּ לָנוּ קַרְנָיִם (3 + 4) „Die da sprechen: Holla! Durch unsere Kraft haben wir uns Qarnaim genommen" nicht aber „Die da sprechen: Haben wir uns nicht durch unsere Kraft Qarnaim genommen!"

Charakteristik der verschiedenen Metra.

Da das zweihebige Metrum nicht als Basis für ganze Strophen oder gar Gedichte, sondern stets nur als Begleitmetrum des vier- und fünfhebigen vorkommt, so kann von seiner Charakteristik abgesehen werden.

Das dreihebige Metrum ist das Maass der nur wenig erregten lyrischen Rede und wird daher mit Vorliebe in lehrhaften Erörterungen angewandt, wie sie z. B. das Buch Hiob oder die einleitenden Kapitel der Proverbien darbieten, ferner im ritualen Chorliede, wovon zahlreiche Proben in den sogen. Gemeindepsalmen vorliegen. Da seine Länge in den meisten Fällen der eines mittellangen hebräischen Satzes entspricht, seine Verdoppelung aber schon ein über das Gewöhnliche stark hinausgehendes Satzgefüge ergeben würde, so ist Grund zur Vermuthung vorhanden, es habe sich aus dem Wesen dieses Maasses der Parallelismus membrorum ausgebildet, d. h. die Verlängerung und Verstärkung eines kurz ausgesprochenen Satzes durch einen zweiten Satz von

möglichst gleichartigem Bau und ähnlichem Gedankengange; wenigstens gehören fast alle erhaltenen Proben des strengeren synonymen und antithetischen Parallelismus in den Bereich der dreihebigen Poesien.

Das vierhebige Metrum dient zur Wiedergabe des der semitischen Volksseele eigenen, stark geschwellten subjectiven Pathos, dessen Ausbrüche sich bald stossweise in den zweihebigen Vershälften, bald in der kräftigen Folge aller vier Hebungen ergiessen. Die ältesten und stolzesten Weisen der biblischen Poesie, wie das Deboralied, Moses Siegesgesang, Davids Todtenklage über Jonathan, Psalm 45 und 68, zahlreiche Prophetenreden, endlich ungefähr die Hälfte der Sprüche zeigen diese edle Form. Als ihre Kraft durch engere grammatische Verkettung mehrerer vierhebigen Verse unter einander bedeutend abgeschwächt war, diente sie auch der schon stark an gehobene Prosa streifenden wortreichen Erörterung, als deren Vertreter das Buch Qoheleth oder Daniels Gebet (Daniel Cap. 9) gelten mögen. Mit dem Parallelismus membrorum hat das vierhebige Maass der früheren wie späteren Zeit wenig zu thun, weil seine Länge zum vollen Ausklingen eines Gedankens meist genügend ausreichte.

Das fünfhebige Maass muss als das Metrum der Schilderung bezeichnet werden. Seine älteste Verwendung ist jedenfalls nicht, wie die von Budde aufgebrachte und fast allgemein gewordene Ansicht will,[1]) in den Ergüssen der Klageweiber zu suchen, eher noch in den prophetischen Orakeln und Beschreibungen, da fast alle in den historischen Büchern überlieferten Prophetenverse und ein grosser Theil der prophetischen Bücher in diesem Metrum abgefasst sind. Ausserdem ist es aber das bevorzugte Maass für jede ins Breite gehende, Einzelheiten ausmalende poetische Rede, einerlei ob sie dabei die Accente der Freude (ψ 48, 122) oder der Trauer (Lam. I—IV), der Sehnsucht (ψ 42, 43), der flehentlichen Bitte (ψ 55—57, 59) und anderer Affecte trägt, oder objectiv leidenschaftslos wie im Levitengesange (Neh. 9, 5 ff.), Psalm 101, 119 und anderen erbaulichen Stücken dahinfliesst. Auch in diesem Metrum spielt der Parallelismus membrorum nur eine sehr untergeordnete Rolle aus dem gleichen Grunde, weshalb er auch dem vierhebigen Maasse fremd ist.

Strophenbau.

Der hebräische Vers wird, je kürzer er ist, um so seltener für sich allein angewendet. So findet sich kein einziges Beispiel für einen alleinstehenden zweihebigen Vers. Der dreihebige kommt

1) Zur Begründung meines Widerspruches gegen Budde diene zunächst das, was ich oben über die Structur des fünfhebigen Verses ausgeführt habe; Weiteres siehe in der später folgenden Analyse von Jerem. cap. 9.

in sehr seltenen Fällen allein vor, und dann meist zu Beginn eines Gedichtes oder sonst an hervorragender Stelle, z. B.:

אֶרְחָמְךָ יְהוָה חִזְקִי ψ 18, 2.

הָרִיעוּ לַיהוָה כָּל־הָאָרֶץ ψ 100, 1.

עֱלִי בְאֵר עֱנוּ־לָהּ Num. 21, 17.

כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ ψ 150, 6.

Weiter ψ 92, 9 (streiche יהוה), 109, 1, 146, 1 u. s. w.

Von isolirten vierhebigen Versen lassen sich schon mehr Beispiele nachweisen, z. B.:

שָׁמְרֵנִי אֵל כִּי חָסִיתִי בָךְ ψ 16, 1.

קוֹל־יְהוָה חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ ψ 29, 7.

נָטִיתָ יְמִינְךָ תִּבְלָעֵמוֹ אָרֶץ Exod. 15, 12.

Nichts Ungewöhnliches ist es aber, dass der fünfhebige Vers selbständig vorkommt, z. B.:

רִיבָה יְהוָה אֶת־יְרִיבַי לְחַם אֶת־לֹחֲמָי ψ 35, 1.

בְּרוּחַ קָדִים תְּשַׁבֵּר אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ ψ 48, 9.

Vergleiche ferner ψ 69, 2, 84, 13, 123, 1 u. s. w. endlich sämmtliche Verse von Lam. III und die Mehrzahl derer von Psalm 119.

In der Regel aber verbindet der hebräische Dichter wenigstens zwei Verse zu einer Sinneinheit, einem Langverse nach bisheriger Ausdrucksweise, doch richtiger gesagt, zu einer Strophe. Denn als Langvers könnte man wohl den vierhebigen und fünfhebigen bezeichnen, insofern ihre Entstehung auf Verdopplung oder Zusammensetzung der beiden „Kurzverse", des zwei- und dreihebigen zurückgeht; das Product weiterer Zusammensetzungen aber schlägt nicht mehr in das Gebiet des Verses, sondern einer höheren rythmischen Einheit, also der Strophe. Den hebräischen Strophen ist es nun eigen, dass sie unter einander innerhalb eines Gedichtes nicht stets gleich, und zwar bezüglich der Zahl der Hebungen oder der der Kurzverse zu sein brauchen, vermuthlich weil das musikalische Begleitmotiv nicht die Länge der Strophe, sondern nur des Verses hatte und innerhalb einer Strophe verschieden oft wiederholt werden konnte. Das Ausschlaggebende bei der hebräischen Strophe ist aber, dass, so lang sie auch ausfalle, stets die gleiche Tactart durch alle ihre Verse hindurchgehen muss, sie demnach nur theils zwei- bezw. vierhebige Verse, theils dreihebige Verse, theils endlich fünfhebige bezw. ihre Bestandtheile zwei- und dreihebige Verse enthalten darf.

Nur eine scheinbare Ausnahme von diesem Gesetze bedeutet es, wenn in Strophen von zwei- bezw. vierhebigen Versen sich auch dreihebige finden; denn solche sind nicht den gewöhnlichen dreihebigen d. h. dreitheiligen gleichzustellen, sondern müssen als katalektische vierhebige gelten, d. h. als solche, bei denen die vierte Hebung durch eine Stimmpause ersetzt wird.

Die grosse Menge der vorkommenden Strophen gestattet eine Hauptunterscheidung, diejenige in Singstrophen und Recitirstrophen. Erstere gehen fast niemals über das Maass von drei Versen hinaus, letztere aber können bis zu sechs und mehr Verse zählen, woraus zu schliessen ist, dass ihre Vortragsweise eine bedeutend schnellere als die der Singstrophen gewesen sei.

Im Folgenden gebe ich nur sämmtliche vorkommende Singstrophen der drei-, vier- und fünftheiligen Tactart; bezüglich der mir zur Zeit noch unübersehbaren Variationen der Recitirstrophen sei auf die spätere Analyse von wenigstens einem Abschnitt jedes Propheten verwiesen.

A) Strophen von dreihebigen Versen.

1) 3 + 3 (sehr häufig):

ψ 3, 2. יהוה מה־רבו צרי | רבים קמים עלי

ψ 149, 1. שירו ליהוה שיר חדש | תהלתו בקהל חסידים

2) 3 + 3 + 3 (nicht selten):

ψ 2, 2. יתיצבו מלכי־ארץ | ורוזנים נוסדו־יחד | על־יהוה ועל־משיחו

ψ 50, 7. שמעה עמי ואדברה | ישראל ואעידה בך | יהוה אלהיך אנכי

3) 3 + 3 + 3 + 3 (selten und zweifelhaft):

ψ 106, 23.[1]) ויאמר להשמידם | לולי משה בחירו | עמד בפרץ לפניו |
להשיב חמתו מהשחית

B. Strophen von zwei- bezw. vierhebigen Versen.

1) 4 + 2 (selten):

ψ 68, 27. במקהלות ברכו אלהים אדני | ממקור ישראל

ψ 86, 8. אין־כמוך באלהים אדני | ואין כמעשיך

1) Hier ist wohl irrthümlich 3 + 3 + 3 + 3 statt 3 + 3 | 3 + 3 angesetzt, indem man עמד mit לולי verband. In ψ 106, 38 sind Vers 2 und 3 zu streichen; in ψ 18, 7 wird nach Streichung der II Sam. 22, 7 fehlenden Worte לפניו תבוא die Strophe dreitheilig (= 3 + 3 + 5), ebenfalls Vers 16 nach Einsetzung von בגערת statt מגערתך.

2) 4 + 3 (häufig):

ψ 68,2. יָקוּם אֱלֹהִים יָפוּצוּ אוֹיְבָיו | וְיָנוּסוּ מְשַׂנְאָיו מִפָּנָיו

ψ 12,4. יַכְרֵת יְהוָה כָּל־שִׂפְתֵי חֲלָקוֹת | לָשׁוֹן מְדַבֶּרֶת גְּדֹלוֹת

3) 3 + 4 (nicht selten):

ψ 4,8. נָתַתָּה שִׂמְחָה בְלִבִּי | מֵעֵת דְּגָנָם וְתִירוֹשָׁם רָבּוּ

ψ 58,4. זֹרוּ רְשָׁעִים מֵרָחֶם | תָּעוּ מִבֶּטֶן דֹּבְרֵי כָזָב

4) 4 + 4 (sehr häufig):

ψ 74,1. לָמָה אֱלֹהִים זָנַחְתָּ לָנֶצַח | יֶעְשַׁן אַפְּךָ בְּצֹאן מַרְעִיתֶךָ

ψ 4,3. בְּנֵי־אִישׁ עַד־מֶה כְבוֹדִי לִכְלִמָּה | תֶּאֱהָבוּן רִיק תְּבַקְשׁוּ כָזָב

5) 4 + 3 + 4 (seltener):

ψ 13,3. עַד־אָנָה אָשִׁית עֵצוֹת בְּנַפְשִׁי | יָגוֹן בִּלְבָבִי יוֹמָם | עַד־אָנָה יָרוּם
אֹיְבִי עָלָי

ψ 68,28. שָׁם בִּנְיָמִן צָעִיר רֹדֵם | שָׂרֵי יְהוּדָה רִגְמָתָם | שָׂרֵי זְבֻלוּן
שָׂרֵי נַפְתָּלִי

6) 4 + 4 + 3 (häufiger):

ψ 68,17. לָמָּה תְּרַצְּדוּן הָרִים גַּבְנֻנִּים | הָהָר חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ |
אַף־יְהוָה יִשְׁכֹּן לָנֶצַח

ψ 46,10. מַשְׁבִּית מִלְחָמוֹת עַד־קְצֵה הָאָרֶץ | קֶשֶׁת יְשַׁבֵּר וְקִצֵּץ חֲנִית |
עֲגָלוֹת יִשְׂרֹף בָּאֵשׁ

7) 4 + 3 + 3 (seltener):

ψ 74,2. זְכֹר עֲדָתְךָ קָנִיתָ קֶּדֶם | גָּאַלְתָּ שֵׁבֶט נַחֲלָתֶךָ | הַר־צִיּוֹן זֶה שָׁכַנְתָּ בּוֹ

ψ 4,2. בְּקָרְאִי עֲנֵנִי אֱלֹהֵי צִדְקִי | בַּצָּר הִרְחַבְתָּ לִּי | חָנֵּנִי וּשְׁמַע תְּפִלָּתִי

8) 3 + 4 + 3 (selten):

ψ 45,2. רָחַשׁ לִבִּי דָּבָר טוֹב | אֹמֵר אָנִי מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ | לְשׁוֹנִי עֵט סוֹפֵר
מָהִיר

9) 3 + 3 + 4 (seltener):

ψ 13, 6. וַאֲנִי בְּחַסְדְּךָ בָטַחְתִּי | יָגֵל לִבִּי בִּישׁוּעָתֶךָ | אָשִׁירָה לַיהוָה כִּי גָמַל עָלָי

ψ 68, 3. כְּהִנְדֹּף עָשָׁן תִּנְדֹּף | כְּהִמֵּס דּוֹנַג מִפְּנֵי־אֵשׁ | יֹאבְדוּ רְשָׁעִים מִפְּנֵי אֱלֹהִים

10) 4 + 4 + 4 (ziemlich häufig):

Exod. 15, 9. אָמַר אוֹיֵב אֶרְדֹּף אַשִּׂיג | אֲחַלֵּק שָׁלָל תִּמְלָאֵמוֹ נַפְשִׁי | אָרִיק חַרְבִּי תּוֹרִישֵׁמוֹ יָדִי

Jud. 5, 3. שִׁמְעוּ מְלָכִים הַאֲזִינוּ רֹזְנִים | אָנֹכִי לַיהוָה אָנֹכִי אָשִׁירָה | אֲזַמֵּר לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

Zusatz: Einzelne Fälle von viertheiligen Singstrophen:

α) 4 + 3 + 4 + 3:

ψ 10, 14[1]) (nach veränderter Satztheilung). רָאִתָה כִּי־אַתָּה עָמָל וָכַעַס | תַּבִּיט לָתֵת בְּיָדֶךָ | עָלֶיךָ יַעֲזֹב חֵלְכָה יָתוֹם | אַתָּה הָיִיתָ עוֹזֵר

β) 3 + 3 + 4 + 3:

Jud. 5, 4.[2]) יְהוָה בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר | בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם | אֶרֶץ רָעָשָׁה גַּם־שָׁמַיִם נָטָפוּ | גַּם־עָבִים נָטְפוּ מָיִם

γ) 3 + 4 + 3 + 4:

ψ 68, 31. גְּעַר חַיַּת קָנֶה | עֲדַת אַבִּירִים בְּעֶגְלֵי עַמִּים | מִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי־כָסֶף | בִּזַּר עַמִּים קְרָבוֹת יֶחְפָּצוּ

δ) 4 + 4 + 3 + 4:

Jud. 5, 11. מִקּוֹל מְחַצְצִים בֵּין מַשְׁאַבִּים | שָׁם יְתַנּוּ צִדְקוֹת יְהוָה | צִדְקֹת פִּרְזוֹנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל | אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים עַם־יְהוָה

ε) 4 + 3 + 4 + 4:

Jud. 5, 14. מִנִּי אֶפְרַיִם שָׁרְשָׁם בַּעֲמָלֵק | אַחֲרֶיךָ בִנְיָמִין בַּעֲמָמֶיךָ | מִנִּי מָכִיר יָרְדוּ מְחֹקְקִים | וּמִזְּבוּלֻן מֹשְׁכִים שֵׁבֶט סֹפֵר[3])

1) Die Strophe ist wohl als Doppelstrophe anzusehen.
2) Vgl. Jud. 5, 26.
3) Vgl. die spätere Analyse des Deboraliedes.

ζ) 4 + 4 + 4 + 4:

Jud. 5, 28.[1] בְּעַד הַחַלּוֹן נִשְׁקְפָה וַתְּיַבֵּב | אֵם סִיסְרָא בְּעַד הָאֶשְׁנָב
מַדּוּעַ בֹּשֵׁשׁ רִכְבּוֹ לָבוֹא | מַדּוּעַ אֶחֱרוּ פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו

C. Strophen von fünf- bezw. zwei- und dreihebigen Versen.

1) 5 + 2 (häufiger):

ψ 31, 6. בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי פָּדִיתָה אוֹתִי | יְהוָה אֵל אֱמֶת
ψ 65, 8. מַשְׁבִּיחַ שְׁאוֹן יַמִּים שְׁאוֹן גַּלֵּיהֶם | וַהֲמוֹן לְאֻמִּים

2) 5 + 3 (häufig):

ψ 5, 6. לֹא־יִתְיַצְּבוּ הוֹלְלִים לְנֶגֶד עֵינֶיךָ | שָׂנֵאתָ כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן
ψ 31, 2. בְּךָ־יְהוָה חָסִיתִי אַל־אֵבוֹשָׁה לְעוֹלָם | בְּצִדְקָתְךָ פַלְּטֵנִי

3) 2 + 5 (selten):

ψ 55, 12. הַוּוֹת בְּקִרְבָּהּ | וְלֹא יָמִישׁ מֵרְחֹבָהּ תֹּךְ וּמִרְמָה
ψ 66, 20.[2] בָּרוּךְ אֱלֹהִים | אֲשֶׁר לֹא־הֵסִיר תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ מֵאִתִּי

4) 3 + 5 (häufiger):

ψ 128, 5. יְבָרֶכְךָ יְהוָה מִצִּיּוֹן | וּרְאֵה בְּטוּב יְרוּשָׁלָםִ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ
ψ 27, 11. הוֹרֵנִי יְהוָה דַּרְכֶּךָ | וּנְחֵנִי בְּאֹרַח מִישׁוֹר לְמַעַן שׁוֹרְרָי

5) 5 + 5 (sehr häufig):

ψ 23, 6. אַךְ טוֹב וָחֶסֶד יִרְדְּפוּנִי כָּל־יְמֵי חַיָּי | וְשַׁבְתִּי בְּבֵית יְהוָה
לְאֹרֶךְ יָמִים
ψ 42, 3. צָמְאָה נַפְשִׁי לֵאלֹהִים לְאֵל חָי | מָתַי אָבוֹא וְאֵרָאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים

6) 5 + 2 + 5 (selten):

ψ 71, 20. אֲשֶׁר הִרְאִיתַנִי צָרוֹת רַבּוֹת וְרָעוֹת | תָּשׁוּב תְּחַיֵּנִי | וּמִתְּהוֹמוֹת
הָאָרֶץ תָּשׁוּב תַּעֲלֵנִי

1) Vgl. ψ 17, 14.

2) Einige Mal ist es nicht genau auszumachen, ob eine Strophe in 5 + 2 oder 2 + 5 zu theilen sei, z. B. ψ 23, 3, 27, 14, 48, 12, 56, 2, 57, 9, 64, 10 u. a. In diesem Falle ziehe ich stets die Strophenform 5 + 2 als die häufigere vor. Das Gleiche gilt auch von Strophen, die die Theilung 5 + 3 und 3 + 5 erlauben, z. B. ψ 11, 1.

ψ 132, 12. אִם יִשְׁמְרוּ בָנֶיךָ בְּרִיתִי וְעֵדֹתִי | זוֹ אֲלַמְּדֵם | גַּם־בְּנֵיהֶם
עֲדֵי־עַד יֵשְׁבוּ לְכִסֵּא־לָךְ

7) 5 + 5 + 2 (selten):

ψ 102, 3. אַל־תַּסְתֵּר פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי בְּיוֹם צַר לִי | הַטֵּה־אֵלַי אָזְנֶךָ בְּיוֹם
אֶקְרָא | מַהֵר עֲנֵנִי[1]

ψ 55, 24. וְאַתָּה אֱלֹהִים תּוֹרִדֵם לִבְאֵר שַׁחַת | אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה
לֹא־יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם | וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ

8) 5 + 3 + 5 (selten):

ψ 39, 13. שִׁמְעָה תְפִלָּתִי יְהוָה וְשַׁוְעָתִי הַאֲזִינָה | אֶל־דִּמְעָתִי אַל־תֶּחֱרַשׁ |
כִּי גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל־אֲבוֹתָי

ψ 84, 4. גַּם־צִפּוֹר מָצְאָה בַיִת וּדְרוֹר קֵן לָהּ | אֲשֶׁר־שָׁתָה אֶפְרֹחֶיהָ |
אֶת־מִזְבְּחוֹתֶיךָ יְהוָה[2] מַלְכִּי וֵאלֹהָי

9) 5 + 5 + 3 (selten):

ψ 42, 6. 12. 43, 5. מַה־תִּשְׁתּוֹחֲחִי נַפְשִׁי וּמַה־תֶּהֱמִי עָלָי | הוֹחִילִי לֵאלֹהִים
כִּי עוֹד אוֹדֶנּוּ | יְשׁוּעֹת פָּנַי וֵאלֹהָי

ψ 133, 3. כְּטַל־חֶרְמוֹן שֶׁיֹּרֵד עַל־הַרְרֵי צִיּוֹן | כִּי שָׁם צִוָּה יְהוָה
אֶת־הַבְּרָכָה | חַיִּים עַד־הָעוֹלָם

10) 3 + 5 + 5 (selten):

ψ 27, 9. אַל־תַּסְתֵּר פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי | אַל־תַּט בְּאַף עַבְדֶּךָ עֶזְרָתִי הָיִיתָ |
אַל־תִּטְּשֵׁנִי וְאַל־תַּעַזְבֵנִי אֱלֹהֵי יִשְׁעִי

11) 5 + 3 + 3 (häufiger):

ψ 28, 4. תֶּן־לָהֶם כְּפָעֳלָם וּכְרֹעַ מַעַלְלֵיהֶם | כְּמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם תֵּן לָהֶם |
הָשֵׁב גְּמוּלָם לָהֶם

ψ 143, 8. הַשְׁמִיעֵנִי בַבֹּקֶר חַסְדֶּךָ כִּי־בְךָ בָטָחְתִּי | הוֹדִיעֵנִי דֶּרֶךְ־זוּ
אֵלֵךְ | כִּי־אֵלֶיךָ נָשָׂאתִי נַפְשִׁי

1) Doch ist vielleicht der letzte Absatz mit dem folgenden Verse zu verbinden, vgl. ψ 143, 7.

2) Hinter יְהוָה ist צְבָאוֹת zu streichen.

12) 3 + 5 + 2 (sehr selten und zweifelhaft):

ψ 84, 11. כִּי טוֹב־יוֹם בַּחֲצֵרֶיךָ מֵאָלֶף | בָּחַרְתִּי הִסְתּוֹפֵף בְּבֵית אֱלֹהַי |
מִדּוּר בְּאָהֳלֵי־רֶשַׁע

13) 3 + 3 + 5 (seltener):

ψ 51, 6. לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי | וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי | לְמַעַן־תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ
תִּזְכֶּה בְּשָׁפְטֶךָ

ψ 143, 3. כִּי רָדַף אוֹיֵב נַפְשִׁי | דִּכָּא לָאָרֶץ חַיָּתִי | הוֹשִׁיבַנִי בְמַחֲשַׁכִּים
כְּמֵתֵי עוֹלָם

14) 5 + 5 + 5 (häufiger):

ψ 40, 13. כִּי אָפְפוּ עָלַי רָעוֹת עַד־אֵין מִסְפָּר | הִשִּׂיגוּנִי עֲוֹנֹתַי וְלֹא־יָכֹלְתִּי
לִרְאוֹת | עָצְמוּ מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי וְלִבִּי עֲזָבָנִי

ψ 42, 5. אֵלֶּה אֶזְכְּרָה וְאֶשְׁפְּכָה עָלַי נַפְשִׁי | כִּי אֶעֱבֹר בַּסָּךְ אֶדַּדֵּם עַד־בֵּית
אֱלֹהִים | בְּקוֹל־רִנָּה וְתוֹדָה הָמוֹן חוֹגֵג

Zusatz: Ob in der Bibel andere, hier nicht angeführte Verscombinationen wie 2 + 5 + 2, 3 + 5 + 3, 2 + 5 + 3 vorkommen, sei hier nicht entschieden; in den Psalmen und Sprüchen fand ich sie nicht.

Traditionelle Vers- und Strophenzeichen.

Der Text der biblischen Poesien giebt selbst eine Anzahl von Hinweisen auf die richtige Theilung von Vers und Strophe, die mit den von uns aufgestellten Theorien vollständig übereinstimmt; es sind 1. Spatium, 2. Sôph pasûq, 3. Paseq bezw. Lᵉgarmeh, 4. Akrostichon, 5. Refrain, 6. סֶלָה.

1. Spatium: In einigen Liedern (Exod. 15, Deuter. 32, Jud. 5, II Sam. 22, ψ 18) von drei- und vierhebiger Form ist jeder Vers vom folgenden durch ein längeres Spatium getrennt. Dieses Verfahren wird kaum einen anderen Zweck verfolgen, als Verse, die zwischen Prosastücke eingeschaltet waren, für das Auge sofort kenntlich zu machen. Wenn nun Psalm 18 auch diese Spatien zeigt, obwohl er mitten zwischen Gedichten steht, so liefert das den sicheren Beweis, dass er aus II Sam. 22 in das Psalmenbuch herübergenommen ist, und nicht etwa umgekehrt; weiter geht daraus mit Gewissheit hervor, dass die Spatiensetzung schon über die Periode der Redaction des ersten Psalmenbuches hinausreicht. Dass einige Spatien von späteren Schreibern verschoben worden sind, wird aus der später folgenden Analyse des Deboraliedes klar werden.

2. Sôph pasûq: Dieser Accent bezeichnet in Prosastücken das Ende eines Gedankens, in metrischen aber das einer Strophe. Seine Setzung gewährt der Erkenntniss des strophischen Aufbaues der Lieder den sichersten Rückhalt; ohne sie würde sich wohl eine hebräische Metrik, nicht aber auch eine Strophik construiren lassen. Angesichts dieser seiner Wichtigkeit ist es Pflicht der Textkritik, jedes überlieferte Sôph pasûq so lange für richtig zu halten, als nicht metrische Principien dadurch offenbar verletzt werden; dann aber lieber eine kleine Verschiebung von Soph pasûq, als seine vollständige Tilgung vorzunehmen. In der späteren Analyse metrischer Stücke wird von einzelnen Fällen, wo dieser Accent nicht mehr an seiner alten Stelle zu stehen scheint, die Rede sein.

3. Paseq bezw. Legarmeh. Von diesem Accentzeichen führen die Grammatiker bereits mehrere Functionen an, die alle auf die Andeutung einer kleinen Stimmpause hinauslaufen. Wenn wir ihn aber den Strophenzeichen einreihen, so beruht das auf einer bisher noch nicht beobachteten Verwendung. Da beim Vortrag von Strophen, die über das Maass von 3 + 3 Hebungen hinausgehen, eine genaue Athemeintheilung nothwendig ist, so entstand jedenfalls in ziemlich früher Zeit die Gewohnheit, fast jede derartige Strophe gleich nach ihrem Beginn mit dem senkrechten Theilungsstrich Paseq zu versehen. So steht im Psalmentexte 143 mal[1]) einfaches Paseq nach dem ersten[2]) Worte von längeren, meist zweitheiligen, seltener dreitheiligen Strophen; 155 mal einfaches Paseq nach dem zweiten Worte von meist dreitheiligen, doch auch zweitheiligen Strophen; 9 mal einfaches Paseq nach dem dritten Worte von theils zwei-, theils dreitheiligen Strophen; 12 mal einfaches Paseq nach dem vierten Worte; 18 mal einfaches Paseq nach dem fünften Worte, d. h. dem ersten des zweiten Verses; 2 mal[3]) einfaches Paseq nach dem sechsten Worte (d. h. dem zweiten Worte des zweiten Verses); einmal[4]) einfaches Paseq nach dem siebenten Worte (d. h. dem dritten Worte des zweiten Verses); einmal[5]) einfaches Paseq nach dem zehnten Worte; zweimal[6]) einfaches Paseq nach dem elften Worte. Weiter findet sich doppeltes Paseq 17 mal[7]), und zwar theils nach dem ersten und

1) Die Zahlen entstammen einer ziemlich genauen Registrirung; da aber verschiedene Mal nicht zu unterscheiden war, ob Paseq in strophenanzeigender oder einfach worttrennender Function steht, so sollen die Zahlen nur als annähernd richtig hingestellt werden.

2) Wörter, die mit Maqqeph verbunden sind, wurden als ein einziges gerechnet.

3) ψ 63, 2; 133, 3.

4) ψ 1, 3.

5) ψ 99, 4.

6) ψ 18, 31; 125, 3.

7) ψ 5, 5 (zweites P., vielleicht wegen אֶתְּה, das den Gottesnamen ersetzt); 7, 6; 18, 7; 31, 3; 40, 6 (ein P. vor אַתָּה); 42, 5; 42, 9 (das P. hinter

dritten, bezw. fünften, sechsten, achten, zehnten Worte, theils nach dem zweiten und vierten, bezw. sechsten, siebenten, achten, neunten, zehnten Worte. Endlich läuft ein Fall mit unter, wo in vierversiger Strophe dreimal Paseq gesetzt ist.[1])

Somit ist der bei weitem grössere Theil der längeren Psalmenstrophen mit Paseq, versehen und ähnlich ist das Verhältniss der damit bezeichneten und nichtbezeichneten in den Proverbien. Andere poetische Schriften habe ich nicht auf Paseq untersucht.

4. Akrostichon: Alphabetische Akrosticha, die einzige in der Bibel vertretene Art des Akrostichons, dienen dem Zwecke, den Theilen eines längeren Gedichtes die ursprüngliche Reihenfolge zu sichern. Je nach dem Umfange des damit gezeichneten Gedichtes stehen die akrostichischen Buchstaben am Kopfende der Verse (vgl. ψ 111, 112 und Nah. 1), der Strophen (vgl. ψ 25, 34, 119, 145; Lam. 1—4; Prov. 31, 10—31) oder endlich an dem der ersten von zwei Strophen (vgl. ψ 9—10, 37). Neben diesen mehr oder weniger vollständigen Akrosticha wird man vielleicht noch akrostichische Ansätze zu unterscheiden haben; denn es wird kaum auf einem Zufall beruhen, wenn 37 Psalmen mit א, zum Theil sogar mit א—ב beginnen.

5. Refrain: Der biblische Refrain ist nicht, wie der syrische ein strophenschliessendes Kunstmittel, sondern er steht am Schlusse von längeren Ausführungen, also von Strophensystemen. Seine Anwendung dürfte den verhältnissmässig seltenen erhaltenen Beispielen nach[2]) zu schliessen, nicht sehr häufig gewesen sein, zumal in früherer Zeit, wo das Singen in Doppelchören noch nicht nachzuweisen ist.

6. סֶלָה: Ohne eine neue Behauptung über den Sinn von סֶלָה und den Zweck seiner Setzung vorzubringen, will ich hier nur darauf hinweisen, dass dieses Wort ebenso wie der Refrain nur hinter Strophencomplexen steht, also vielleicht eine Refrainandeutung darstellt. In den wenigen Fällen (ψ 55, 20, 57, 4, Hab. 3, 3. 9), wo סֶלָה jetzt mitten in einer Strophe steht, dürfte Sôph pasûq ausgefallen sein. Die Punktatoren haben das Wesen von סֶלָה als eines nicht zum Texte gehörenden Wortes so wenig erkannt, dass sie es stets dem vorhergehenden Satze rythmisch eng anschliessen.

Zusatz. Nach dieser Uebersicht der hebräischen Strophen und der überlieferten Vers- und Strophenzeichen scheint es unnöthig, die beliebte Annahme zu widerlegen, als müsse das hebräische Lied in stets gleiche Langstrophen gezwängt werden, was schon bei der

יהוה dürfte Strophentheiler sein, da dasjenige beim Gottesnamen gewöhnlich vor ihm steht): 45, 2; 49, 15; 66, 7; 72, 19 (in der Doxologie); 74, 2; 90, 10; 104, 35; 127, 1; 131, 1; 141, 4.

1) ψ 10, 14.

2) Vgl. ψ 42, 6, 12; 43, 5; 80, 4, 8, 15, 20; 107, 6, 13, 19, 28, 37; Jes. 9, 11, 16, 20; 10, 4 u. s. w.

grösseren Mehrzahl der Psalmen nicht ohne grosse Willkür und Textmisshandlung abgeht, bei den meisten anderen Stücken, z. B. den Sprüchen[1]) einfach absurd genannt werden muss.

Formale Gedichtcomposition.

Jedes hebräische Gedicht, das sich durch einheitliche Disposition als abgeschlossenes Ganze erweist, enthält nur Strophen einer und derselben Tactart. Daher sind innerhalb eines aus Strophen von vierhebigen Versen bestehenden Gedichtes fünfhebige Verse ausgeschlossen, desgleichen vierhebige Verse in Strophen von fünfhebigen und vierhebige Verse in dreihebigen Strophen. Wo sich vereinzelte Verstösse gegen diese Regel vorfinden, da darf Beschädigung des Textes oder späterer Zusatz angenommen werden. So haben in Psalm 107 die Verse 23—27 und 39 als eingeschoben zu gelten, da sie mit ihrem vierhebigen Metrum nicht zu den vorhergehenden und nachfolgenden dreihebigen passen, worauf übrigens schon die Setzung der beigefügten Klammern (:) hinzielt: aus dem gleichen Grunde dürfte in Psalm 104 der vierhebige achte Vers zu tilgen sein, zumal er auch sinnstörend zwischen Vers 7 und 9 tritt, ferner Habakuk 3, 7. Dagegen sind in einigen akrostichischen Psalmen, wie 34, 111, 112, 145 die zwischen dreihebige Strophen eingestreuten vierhebigen nicht zu emendiren, desgleichen in ψ 119 die zwischen fünfhebigen stehenden dreihebigen Strophen, da diese Psalmen nur als Reihen von Sentenzen ohne tiefere Disposition zu gelten haben, und deshalb ähnlich wie die Capitel der Proverbien verschiedene Metra mischen dürfen.

Die einzige erlaubte Tactmischung innerhalb dreihebiger geschlossener Gedichte ist die der dreihebigen Strophen mit fünfhebigen. Die enge Verwandtschaft unter beiden hat nicht selten dahin geführt, dass an Stellen, wo der Schwerpunkt der Gedanken lag und eine wortreichere Darstellung am Platze schien, also besonders zu Anfang und Ende oder in der Mitte, längere fünfhebige Strophen eintreten. So finden sie sich in ψ 2 (v. 7, 8, 12), 18 (v. 2), 20 (v. 7, 8), 21 (v. 10) und öfters. In einigen Fällen, wo die dreihebigen Strophen sogar stark gegen die fünfhebigen zurücktreten, z. B. ψ 8 (v. 2—5 fünfhebig, v. 6—9 dreihebig, v. 10 fünfhebig), könnte man fast zweifeln, ob man sie unter den Begriff dreihebiger Gedichte unterbringen dürfe; doch der Umstand, dass fünfhebige Gedichte keine Strophen von nur dreihebigen Versen zulassen, schlägt dieses Bedenken.

1) Vgl. Bickells Stropheneintheilung W. Z. f. d. K. d. M., Bd. V.

Leichtere Stücke zum Einüben der Regeln.

I. Dreihebige Gedichte.

Psalm 54.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.[1]
3+3	אֱלֹהִים בְּשִׁמְךָ הוֹשִׁיעֵנִי ¦ וּבִגְבוּרָתְךָ תְדִינֵנִי׃	3	Im Namen dein mach mich siegen, | Mit himmlischer Kraft mich kriegen!
3+3	אֱלֹהִים שְׁמַע תְּפִלָּתִי ¦ הַאֲזִינָה לְאִמְרֵי־פִי׃	4	O Gott, vernimm mein Gebet, | Um was mein Mund dich fleht.
3+3+3	כִּי זָרִים ׀ קָמוּ עָלַי ¦ וְעָרִיצִים בִּקְשׁוּ נַפְשִׁי | לֹא שָׂמוּ אֱלֹהִים לְנֶגְדָּם׃ סֶלָה	5	Denn Barbaren künden mir Fehde, | Und Bedränger stellen mir nach, | Die dich nur verachten, Gott.
3+3	הִנֵּה אֱלֹהִים עֹזֵר לִי | אֲדֹנָי בְּסֹמְכֵי נַפְשִׁי׃	6	Doch mir ist Helfer der Herr, | Und Stütze des Lebens ist Er.
3+3	יָשׁוּב הָרַע לְשֹׁרְרָי ¦ בַּאֲמִתְּךָ הַצְמִיתֵם׃	7	Ihr Böses treffe sie selber! ¦ Tilg sie, denn du bist treu!
3+3	בִּנְדָבָה אֶזְבַּח לְךָ־([2]יְהוָה | אוֹדֶה שִׁמְךָ כִּי־טוֹב׃	8	Dann will opfern ich dir voll Dank, | Kundthun, wie gut du bist.

1) Die Uebersetzungen ahmen das Original in deutschen Hebungsversen nach; dabei sind, um möglichste Angleichung zu erzielen, folgende Regeln beobachtet:

1. Jeder hebräischen Hebungssilbe entspricht eine deutsche.
2. Jeder hebräischen Senkungssilbe mit Vollvocal entspricht eine deutsche.
3. Eine hebräische Senkungssilbe mit Schwa oder Ḥateph ist nur dann durch eine deutsche Senkungssilbe wiedergegeben, wenn Schwa entweder einzige Senkung zwischen zwei Hebungen ist, oder zu Beginn eines Verses vor unmittelbar folgender Hebung steht oder endlich vor dem Haupttone bezw. zwischen Haupt- und Nebenton des gleichen Wortes Reducirung von älterem *i* und *u* darstellt. Im zweiten Falle schien die Rücksicht auf den im Allgemeinen von Anfang zu Ende aufsteigenden hebräischen Tonfall, im dritten der Umstand, das älteres *a* in gleicher Stellung sich als Qameṣ hält, die Wiedergabe durch deutsche Vocalsilben zu fordern.
4. Drei hintereinanderfolgende hebräische Senkungssilben mit Vollvocalen sind stets auf zwei deutsche reducirt, weil der Geist der deutschen Metrik dreisilbige Senkungen fast ganz ausschliesst.
5. Eine langdiphthongische Silbe ist durch zwei deutsche Silben wiedergegeben.

2) Der masoretische Text hat im ersten Strophentheile eine Hebung zu wenig, im zweiten eine zu viel; setzt man aber יְהוָה vom zweiten Vers in den ersten und liest אֶזְבַּח לְךָ־ statt אֶזְבְּחָה־לָּךְ, so entspricht die Strophe allen Anforderungen.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
3+3	כִּי מִכָּל־צָרָה הִצִּילָנִי | 1) בְאֹיְבַי רָאֲתָה עֵינִי׃	9	Der mich allen Nöten enthebt, | Mein Aug' am Feinde labt.

Psalm 2.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
3+3	לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם | וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ־רִיק׃	1	Was will der Völker Lärm, | Und der Heiden nicht'ges Thun?
3+3+3	יִתְיַצְּבוּ ׀ מַלְכֵי־אֶרֶץ | וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ־יָחַד | עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחוֹ׃	2	Der Erde Könige trotzen, | Tyrannen schmieden Pläne | Gegen Gott und den er salbt.
3+3	נְנַתְּקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵימוֹ | וְנַשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ׃	3	„Die Banden lasst uns sprengen, | Die Ketten fort von uns schleudern!"
3+3	יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק | אֲדֹנָי יִלְעַג־לָמוֹ׃	4	Der oben hoch thront, er lacht; | Der Obherr spottet ihrer:
3+3	אָז יְדַבֵּר 2) בְאַפּוֹ | וּבַחֲרוֹנוֹ יְבַהֲלֵמוֹ׃	5	Zornig ruft er dann, | Voll Grimm, dass sie erbeben:
5	וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי עַל־צִיּוֹן הַר־קָדְשִׁי׃	6	„Auf Sions heil'gem Berg thront der Fürst meiner Wahl!"
5+5	אֲסַפְּרָה אֶל חֹק יְהוָה אָמַר אֵלַי | בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ׃	7	Ich künde Gottes Spruch; er sprach zu mir: | „Mein Sohn bist du, am heut'gen Tag geboren".
5+3	שְׁאַל מִמֶּנִּי וְאֶתְּנָה גוֹיִם נַחֲלָתֶךָ | וַאֲחֻזָּתְךָ אַפְסֵי־אָרֶץ׃	8	„Begehr' es nur, und ich gebe dir Völker zum Erbtheil, Grenzen der Erde zu Lehen."
3+3	תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל | כִּכְלִי יוֹצֵר תְּנַפְּצֵם׃	9	„Mit Eisenscepter zerschlag, | Zerbrich gleich Töpfen sie!"

1) ו vor בְאֹיְבַי stört das Metrum und ist deshalb zu beseitigen.

2) אֵלֵימוֹ vor בְאַפּוֹ ist als unmetrisch und überflüssig zu streichen; dass nicht etwa statt seiner בְאַפּוֹ zu entfernen ist, ergiebt sich aus dem Parallelismus der Ausdrücke im ersten und zweiten Verse.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
3 + 3	וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׂכִּילוּ | הִוָּסְרוּ שֹׁפְטֵי אָרֶץ׃	10	Und jetzt besinnt euch, ihr Könige, | Nehmt Warnung an, ihr Obern!
3 + 3	עִבְדוּ אֶת־יַהְוֶה בְּיִרְאָה | וְגִילוּ בִּרְעָדָה׃	11	Ergebt euch dem Herrn in Furcht, | Und lobt mit Beben ihn.
5 + 3 + 3	נַשְּׁקוּ־בַר פֶּן־יֶאֱנַף ׀ וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ | כִּי־יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ | אַשְׁרֵי כָּל־חוֹסֵי בוֹ׃	12	Wahret ihm Treu, dass sein Groll euch nicht verheere; Denn wie bald entbrennt sein Zorn! | Doch Heil, wer auf ihn baut!

Psalm 91.

3 + 5	[1]יֵשֵׁב בְּסֵתֶר עֶלְיוֹן | בְּצֵל שַׁדַּי יִתְלוֹנָן אֹמֵר לְיַהְוֶה׃	1	Im Schirm des Höchsten da ruht, | Es weilt im Schatten des Mächtigen, so da spricht:
5	מַחְסִי וּמְצוּדָתִי אֱלֹהַי אֶבְטַח־בּוֹ׃	2	O Schutz, o Burg für mich: o Gott, du mein Hort!
5 + 2	כִּי הוּא יַצִּילְךָ מִפַּח יָקוּשׁ | מִדֶּבֶר הַוּוֹת׃	3	Sieh, vor Voglers Netz bewahrt er dich, Und vor gift'gem Wort.
5 + 3	בְּאֶבְרָתוֹ ׀ יָסֶךְ לָךְ וְתַחַת־ כְּנָפָיו תֶּחְסֶה | צִנָּה וְסֹחֵרָה אֲמִתּוֹ׃	4	Mit dem Fittich umfängt er dich, senkt den Flügel zum Schutz; | Hält vor seine Treu als Schild.
3 + 3	לֹא־תִירָא מִפַּחַד לָיְלָה | מֵחֵץ יָעוּף יוֹמָם׃	5	Sei nicht bang vorm Grau'n der Nachtzeit, | Vorm Pfeil, der zischt bei Tag,
3 + 3	מִדֶּבֶר בָּאֹפֶל יַהֲלֹךְ | מִקֶּטֶב יָשׁוּד צָהֳרָיִם׃	6	Vor Pest, die im Düsteren schleicht, | Vor Fieber, das Mittags raset!
5 + 2	יִפֹּל מִצִּדְּךָ אֶלֶף וּרְבָבָה מִימִינֶךָ | אֵלֶיךָ לֹא יִגָּשׁ׃	7	Ob Tausende stürzen links und Zehntausende rechts: Doch dich rührt's nicht an!

1) Statt des massoretischen יֹשֵׁב lese ich יֵשֵׁב, das parallel mit יִתְלוֹנָן steht und sein Subject in אֹמֵר לְיַהְוֶה „der zu Jahwe spricht" hat (Particip! Siehe GHAV. S. 44); aus dieser engen Verbindung ergiebt sich aber weiter, dass אֹמֵר לְיַהְוֶה zur ersten Strophe zu ziehen ist.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
3 + 3	רַק בְּעֵינֶיךָ תַבִּיט | וְשִׁלֻּמַת רְשָׁעִים תִּרְאֶה׃	8	Selbst auch wirst du es sehn, | Wie der Frevler Thun er lohnt.
3 + 3	כִּי־¹)אָמַרְתָּה יַהְוֶה מַחְסִי | עֶלְיוֹן שַׂמְתָּ מְעוֹנֶךָ׃	9	Wenn du sprichst: Mein Schutz ist Gott, | Den Höchsten nimmst als dein Obdach:
3 + 3	לֹא־תְאֻנֶּה ²)לְךָ רָעָה | וְנֶגַע לֹא־יִקְרַב בְּאָהֳלֶךָ׃	10	Stösst nie Unheil dir zu, | Noch naht deinem Hause je Plage.
3 + 3	כִּי מַלְאָכָיו יְצַוֶּה־לָּךְ | לִשְׁמָרְךָ בְּכָל־דְּרָכֶיךָ׃	11	Engel gesellt er dir bei, | Dich auf Weg und Steg zu hüten.
3 + 3	עַל־כַּפַּיִם יִשָּׂאוּנְךָ | פֶּן־תִּגֹּף בָּאֶבֶן רַגְלֶךָ׃	12	Auf den Händen tragen sie dich, | Dass kein Stein den Fuss dir berühre.
3 + 3	עַל־שַׁחַל וָפֶתֶן תִּדְרֹךְ | תִּרְמֹס כְּפִיר וְתַנִּין׃	13	Du gehst über Löwen und Wurm, | Trittst Leu'n und Drachen todt.
3 + 3	כִּי בִי חָשַׁק וַאֲפַלְּטֵהוּ | אֲשַׂגְּבֵהוּ כִּי־יָדַע שְׁמִי׃	14	„Wer mir anhängt, den errett' ich; | Erhöhe, wer mich erkennt.“
5 + 3	יִקְרָאֵנִי וְאֶעֱנֵהוּ עִמּוֹ אָנֹכִי בְצָרָה | אֲחַלְּצֵהוּ וַאֲכַבְּדֵהוּ׃	15	„So er ruft, geb ich Antwort und stehe in Noth ihm bei, | Verleih ihm Ehr' und Freiheit.“
3 + 3	אֹרֶךְ יָמִים אַשְׂבִּיעֵהוּ | וְאַרְאֵהוּ בִּישׁוּעָתִי׃	16	Ich schenk ihm reichliche Jahre, | Und lass ihn blicken mein Heil.“

II. Vierhebige Gedichte.

Psalm 13.

4 + 4	³)עַד־אָנָה יַהְוֶה תִּשְׁכָּחֵנִי נֶצַח | עַד־אָנָה תַּסְתִּיר אֶת־פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי׃	2	Wie lange noch, Herr? — Du vergisst mich ewig; | Wie lange? — Du hältst dein Antlitz verschleiert.

1) Statt des überlieferten אַתָּה fordern Sinn und Metrum אָמַרְתָּ[ה] (nicht wie Olshausen will אַתָּה אָמַרְתָּ).

2) Statt אֵלֶיךָ lies לְךָ, da sonst eine Hebung zu viel vorhanden wäre; übrigens ist auch Prov. 12, 21 אֻנָּה mit לְ und nicht mit אֶל construirt.

3) Das zweimalige עַד־אָנָה der ersten wie der zweiten Strophe bildet einen anakoluthischen Satz für sich, wie aus der Ungereimtheit der üblichen

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
4 + 3 + 4	עַד־אָנָה אָשִׁית ¹)עֵצוֹת בְּנַפְשִׁי | יָגוֹן בִּלְבָבִי יוֹמָם | עַד־אָנָה יָרוּם אֹיְבִי עָלָי׃	3	Wie lange? — Auf Rath sinnt stets mein Geist, | Im Innern nagt stündlich Gram; | Wie lange? — Mein Feind wird mir übermächtig.
4 + 4	הַבִּיטָה עֲנֵנִי יַהְוֶה אֱלֹהָי | הָאִירָה עֵינַי פֶּן־אִישַׁן הַמָּוֶת׃	4	Blick nieder, hilf mir, mein Herr und Gott; | Erleuchte mein Aug, dass dem Tode es trotze!
3 + 4	פֶּן־יֹאמַר אֹיְבִי יְכָלְתִּיו | צָרַי יָגִילוּ כִּי אֶמּוֹט׃	5	Dass mein Gegner nicht ruft: Triumph! | Mein Feind nicht jubelt: Seht, er sinkt!
3 + 3 + 4	וַאֲנִי בְּחַסְדְּךָ בָטַחְתִּי | יָגֵל לִבִּי בִּישׁוּעָתֶךָ | אָשִׁירָה לַיַהְוֶה כִּי גָמַל עָלָי׃	6	Ich trau auf deine Gnade, | Sei froh, mein Herz, denn er hilft dir! | Dann preise ich Gott, der mir reich vergolten.

Psalm 29.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
3 + 4	הָבוּ לַיַהְוֶה בְּנֵי אֵלִים | הָבוּ לַיַהְוֶה כָּבוֹד וָעֹז׃	1	Ihr Gotteskinder, bringt Gott, | Bringt Lobpreis ihm und Ehre dar!
3 + 4	הָבוּ לַיַהְוֶה כְּבוֹד שְׁמוֹ | הִשְׁתַּחֲוּוּ לַיַהְוֶה בְּהַדְרַת־קֹדֶשׁ׃	2	Lobpreist den Namen des Herrn! | Betet an den Herrn im heil'gen Schmucke!
4 + 4	²)קוֹל יַהְוֶה עַל־הַמָּיִם	3	Ueberm Wasser — horch!

Uebersetzung: „Wie lange, Herr, willst du mich ewig vergessen!" und aus zahlreichen ähnlichen Wendungen hervorgeht, wie ψ 79,5: עַד־מָה יַהְוֶה תֶּאֱנַף לָנֶצַח, ψ 90,13: שׁוּבָה יַהְוֶה עַד־מָתָי, Jerem. 13,27: אוֹי לָךְ יְרוּשָׁלַם לֹא תִטְהֲרִי אַחֲרֵי מָתַי (עוֹד), Habaquq 1,2, endlich auch ψ 74,9: וְלֹא אִתָּנוּ יוֹדֵעַ עַד־מָה.

1) עֵצוֹת giebt einen guten Sinn und bedarf daher nicht der Umänderung in עצבות.

2) קוֹל יַהְוֶה bedeutet hier wie in v. 4, 5, 7, 8, 9 nicht „die Stimme Jahwes", wie bisher übersetzt wird, sondern „Horch, Jahwe . . .". Dadurch gewinnt der ganze Psalm an Haltung, weil nicht der Donner, sondern Gott in den Vordergrund tritt, weiter auch der Unsinn: „Die Stimme Jahwes spaltet Feuersflammen" (v. 7) verschwindet. קוֹל in der Bedeutung „horch" ist in der Bibel sehr häufig, aber bisher vielfach übersehen; in derselben Bedeutung steht Deboralied str. 11 מִקּוֹל, vgl. die spätere Interpretation dieses Liedes.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
4 + 4	[1]אֵל־הַכָּבוֹד | הִרְעִים יַהְוֶה עַל־מַיִם רַבִּים׃		— der Erhabene spricht, | Es donnert Gott auf mächtiger Flut.
4	קוֹל־יַהְוֶה בַּכֹּחַ קוֹל יַהְוֶה בֶּהָדָר׃	4	Wie so mächtig — horch! — wie so prächtig er ist!
3 + 4	קוֹל יַהְוֶה שֹׁבֵר אֲרָזִים | וַיְשַׁבֵּר יַהְוֶה אֶת־אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן׃	5	Er entwurzelt Zedern — horch! — | Er zerknickt die Zedern auf Libanons Höh.
3 + 4	וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ־עֵגֶל | לְבָנוֹן וְשִׂרְיוֹן כְּמוֹ בֶן־רְאֵמִים׃	6	Macht hüpfen sie gleich Rindern, | Das Hochgebirg gleich Büffeln jung.
4	קוֹל־יַהְוֶה חֹצֵב [2]לַהֲבוֹת אֵשׁ׃	7	Den gespalt'nen Blitz lässt zucken Gott.
3 + 4	קוֹל יַהְוֶה יָחִיל מִדְבָּר | יָחִיל יַהְוֶה מִדְבַּר קָדֵשׁ׃	8	Er erschreckt die Wüste — horch! — | Es schreckt der Herr die Qadestrift.
4 + 4	[3]יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת | בְּהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד׃	9	Löst Hinden den Schooss, schälet Wälder bloss, | Aber „Heil dir" rufts im Himmelsschloss!
3 + 4	יַהְוֶה לַמַּבּוּל יָשָׁב | וַיֵּשֶׁב יַהְוֶה מֶלֶךְ לְעוֹלָם׃	10	Es thront der Herr auf der Flut, | Da thronet der Herr als ew'ger Fürst.
3 + 4	יַהְוֶה עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן | יַהְוֶה ׀ יְבָרֵךְ אֶת־עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם׃	11	Seinem Volke spend' er Kraft! | Es nah' der Herr seinem Volke mit Heil!

---

1) Str. 3 wird von den Massor. und allen Folgenden als dreitheilig mit Satzschluss nach מַיִם und הִרְעִים angesetzt; die Metrik und Rücksicht auf einen kräftigeren Sinn verlangt aber ihre Zweitheilung.

2) Entgegen der Meinung von Kautzsch (vgl. Psalmenübersetzung) halte ich dafür, dass der Vers vollständig in Ordnung sei, wenn man das S. 564 Anm. 2 Gesagte beachtet.

3) Der massoretische Text lässt auch diese Strophe mit קוֹל יַהְוֶה beginnen und liest vor בְּהֵיכָלוֹ noch ו. Beides wird wohl zu streichen sein. Denn bleibt man bei der Ueberlieferung und theilt sinngemäss hinter יְעָרוֹת ab, so erhält man zwei fünftheilige Verse, eine Unmöglichkeit im vierhebigen Metrum; theilt man aber mit den Massoreten hinter וּבְהֵיכָלוֹ, so käme zwar eine regelmässigere Strophenform (4 + 4 + 3) heraus, aber die Zerstückelung des letzten Satzes verstiesse wohl zu sehr gegen die Regel der Uebereinstimmung von Vers und Sprechtakt, bezw. Satz.

III. Fünfhebige Gedichte.

Psalm 11.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
5 + 3	בַּיהוָה ׀ חָסִיתִי אֵיךְ תֹּאמְרוּ לְנַפְשִׁי ‎| נוּדוּ הַרְכֶם צִפּוֹר׃	1	Zu Jahwe flieh ich! Ruft nicht schnöd' mir zu; | „Vögelein, husch zum Berg!"
5 + 5	כִּי הִנֵּה הָרְשָׁעִים יִדְרְכוּן קֶשֶׁת [1] כּוֹנְנוּ ‎| חִצָּם עַל־יֶתֶר לִירוֹת בְּמוֹ־אֹפֶל לְיִשְׁרֵי־לֵב׃	2	Schon gespannt ist der Bogen der Frevler, steht schon gerichtet; | Der Pfeil der Sehne droht Redlichen tückischen Schuss.
5	כִּי־הַשָּׁתוֹת יֵהָרֵסוּן צַדִּיק מַה־פָּעָל׃	3	Aber wankt der Grund, woran hält der Gute sich dann?
3 + 3 + 5	יְהוָה בְּהֵיכַל קָדְשׁוֹ ‎| [2] יְהוָה בַּשָּׁמַיִם כִּסְאוֹ ‎| עֵינָיו יֶחֱזוּ עַפְעַפָּיו יִבְחֲנוּ בְּנֵי אָדָם׃	4	Noch wohnt im Tempel Gott; | Noch thront in den Himmeln ein Gott; | Sein Auge schaut, seine Wimpern prüfen den Mann.
3 + 5	יְהוָה צַדִּיק יִבְחָן ‎| וְרָשָׁע וְאֹהֵב חָמָס שָׂנְאָה נַפְשׁוֹ׃	5	Er prüft den rechten Mann, | Und hasset den, der Arges denkt und thut.
3 + 5	יַמְטֵר עַל־רְשָׁעִים [3] פֶּחָם אֵשׁ ‎| [4] וְגָפְרִית וְרוּחַ זִלְעָפוֹת מְנָת כּוֹסָם׃	6	Mit Glutkohlen trifft er ihn; | Des Schwefels schwehlender Hauch ist Trank für ihn.

1) Entgegen der bisherigen Auffassung setze ich das Ende des ersten Verses hinter כּוֹנְנוּ an, weil zunächst das Metrum hierzu zwingt, weiter aber כּוֹנֵן, wie aus ψ 7, 13 hervorgeht, vom Bogen und nicht vom Pfeil gebraucht wird.

2) Der zweite Vers ist nicht, wie Kautzsch will, anakoluthisch, sondern ein vollständiger Satz mit absolut voraufgesetztem יְהוָה.

3) Die von verschiedenen Neueren (nach ἄνθρακας des Symm.) vermuthete Conjectur פַּחֲמֵי, richtiger פֶּחָם, statt פַּחִים „Schlingen", wird auch durch die Metrik gefordert.

4) Viele Erklärer theilen hinter וְגָפְרִית ab; doch zeigt der metrische Bau, dass die Diärese vorhergehen muss.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
2 + 5	כִּי צַדִּיק יְהוָה ¦ צְדָקוֹת אָהֵב [1] יָשָׁר יֶחֱזֶה פָּנֵימוֹ׃	7	Denn gerecht ist Gott! | Er liebt das Recht; der Grade schaut sein Antlitz!

Psalm 14.

5 + 5	אָמַר נָבָל [2] בְּלֵב אֵין אֱלֹהִים | הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ עֲלִילָה אֵין עֹשֵׂה־טוֹב׃	1	Es spricht bei sich der Thor: Es lebt kein Gott! ¦ Drum treibt man schändliche Greu'l, thut Keiner gut.
5 + 5	יְהוָה מִשָּׁמַיִם הִשְׁקִיף עַל־ בְּנֵי־אָדָם | לִרְאוֹת הֲיֵשׁ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים׃	2	Vom Himmel da schaut auf die Menschheit Jahwe herab; ¦ Zu seh'n, wer weise denkt und trachtet nach Gott.
5 + 2	הַכֹּל סָר יַחְדָּו נֶאֱלָחוּ אֵין עֹשֵׂה־טוֹב | אֵין גַּם אֶחָד׃	3	Aber Alles irrt, schlug um, es thut Keiner gut, | Keiner fürwahr!
3 + 5	הֲלֹא יָדְעוּ כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן | [3] אֹכְלֵי עַמִּי אָכְלוּ [4] לֶחֶם יְהוָה לֹא קָרָאוּ׃	4	Aber wissens nicht die Frevler? ¦ Wer Israel schlang, schlang Brot eines Gottes, der fremd ihm!
5	[5] שָׁם פָּחֲדוּ פָחַד כִּי אֱלֹהִים בְּדוֹר צַדִּיק׃	5	Da griff sie Entsetzen; denn treuem Volk hilf Gott.

---

1) Da besonders im Hinblick auf ψ 17, 15 יָשָׁר als Subject zu יֶחֱזוּ zu nehmen ist, so empfiehlt sich die leichte Aenderung von letzterem in יֶחֱזֶה.

2) Das Fehlen einer folgenden Senkung führt zur Aenderung בְּלֵב statt בְּלִבּוֹ (ebenso Obad. 3).

3) אֹכְלֵי עַמִּי wird besser zum zweiten, als zum ersten Verse gezogen.

4) Die bisher stets behauptete Verbindung von אָכְלוּ mit לֶחֶם und von יְהוָה mit קָרָאוּ („die mein Volk verzehrten, wie man Brot verzehrt, Jahwe nicht anriefen!") ist durch die viel näher liegende von לֶחֶם mit יְהוָה zu ersetzen; dadurch ergiebt sich ein Sinn, der ganz mit Jerem. 2, 3 übereinkommt: (Metrum 5 + 3 + 3) „Geheiligt war Israel dem Herrn, sein Erstlingsertrag (רֵאשִׁית תְּבוּאָתֹה); alle die von ihm assen, versündigten sich, Unheil kam über sie". Vgl. auch Jer. 10, 25 = ψ 79, 6—7.

5) שָׁם nicht local, sondern temporal „da".

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
5	עֲצַת-[1]עֲנִיִּים [2]תָּבִישׁ כִּי יְהוָה [3]מַחְסָם:	6	Der Plan auf Arme scheitert, ihr Schutz ist Gott.
[4+3+4]	[4][מִי־יִתֵּן מִצִּיּוֹן יְשׁוּעַת יִשְׂרָאֵל | בְּשׁוּב יְהוָה שְׁבוּת עַמּוֹ | יָגֵל יַעֲקֹב יִשְׂמַח יִשְׂרָאֵל:]	7	[Von der Sionshöhe erscheine doch, Heil! | Erlöst der Herr dann sein Volk, | Wird Jakob freudvoll, Israel froh.]

Psalm 130.

5	מִמַּעֲמַקִּים קְרָאתִיךָ יְהוָה [5]אֲדֹנָי:	1	Tief aus den Gründen ruf' ich dich, Herr und Gott!
2+5	שִׁמְעָה בְקוֹלִי | תִּהְיֶינָה אָזְנֶיךָ קַשֻּׁבוֹת לְקוֹל תַּחֲנוּנָי:	2	Vernimm mein Fleh'n! Halt offen dein Ohr, wenn zu dir ich schrei um Erhörung!
5	אִם־עֲוֹנוֹת תִּשְׁמָר־יָהּ [6]אֲדֹנָי מִי יַעֲמֹד:	3	Wahrtest du alte Vergeh'n, wer könnte besteh'n?
5	כִּי־עִמְּךָ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּוָּרֵא:	4	Doch wohnt bei dir Verzeih'n, dass fromm wir dir sein.
5	קִוִּיתִי יְהוָה קִוְּתָה נַפְשִׁי [7]לִדְבָרוֹ:	5	Ich harre des Herrn; es harrt mein Geist deines Worts.

---

1) עֲצַת־עָנִי ist hier der Plan *gegen* den Elenden, nicht *des* Elenden, wie die Uebersetzungen wollen; da aber die Parallelstelle ψ 53, 6 מְאָסָם auf einen Plural in der ersten Satzhälfte hinweist, sodann die Metrik noch eine weitere Hebung verlangt, so liegt die Aenderung עֲנִיִּים sehr nahe.

2) תָּבִישׁ statt תָּבִישׁוּ.

3) מַחְסָם statt מַחְסֵהוּ wegen des entsprechenden Endbuchstaben in מְאָסָם (ψ 53, 6) und der Conjectur עֲנִיִּים. — Uebrigens liesse sich aus ψ 14, 6 + 53, 6 auch folgende metrisch richtige Gestalt gewinnen:

עֲצַת עָנִי הֵבִישׁ אַתָּה כִּי יְהוָה מַחְסֵהוּ (Reckendorf).

4) Die letzte Strophe erweist sich durch ihr anderes Taktmaass als nachträglichen Zusatz.

5) Dass אֲדֹנָי vom Anfange der zweiten Strophe an das Ende der ersten zu setzen ist, beweist sowohl das Fehlen einer Hebung in der ersten Strophe, als auch die Zusammenstellung יָהּ אֲדֹנָי in str. 3.

6) Der Vers hat wohl die seltene Satztheilung 4 + 1.

7) Dass str. 5 und 6 nicht intact überliefert sind, ist schon früher erkannt. Als Mittel zu ihrer Heilung giebt nun die Metrik an die Hand, str. 5 mit

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
5	הוֹחָלָה נַפְשִׁי [1]) לַיהֹוָה מִשֹּׁמְרִים לַבֹּקֶר׃	6	Ihn hofft mein Geist, mehr als Wächter den Morgen erhoffen.
5 + 5	שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר יַחֵל יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהֹוָה | כִּי־אִם־יְהֹוָה הַחֶסֶד וְהַרְבֵּה עִמּוֹ פְדוּת׃	7	Gleich Wächtern des Morgens sei Israel harrend des Herrn! | Denn bei ihm ist Gnade, liegt überreiches Heil.
5	וְהוּא יִפְדֶּה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכֹּל עֲוֺנוֹתָיו׃	8	Er spricht Israel los von allen seinen Sünden.

Schwierigere Stücke mit theilweise stark verdorbenem Texte.

I. Vierhebige[2]) Gedichte.

Psalm 10 (Fortsetzung von ψ 9).

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
4 + 3	[3])לָמָּה יְהֹוָה תַּעֲמֹד בְּרָחוֹק | תַּעְלִים לְעִתּוֹת בַּצָּרָה׃	1	Ach, steh doch nicht, o Herr, so fern, | Ohn' Acht in Zeiten der Noth!
4 + 3	בְּגַאֲוַת רָשָׁע יִדְלַק עָנִי | יִתָּפְשׂוּ ׀ בִּמְזִמּוֹת זוּ חָשָׁבוּ׃	2	Den Armen quält der Frevler Stolz; | Was sie listen, das soll sie noch fangen.
4 + 4	[4])כִּי־הֹלֵל רָשָׁע עַל־תַּאֲוַת נַפְשׁוֹ | [5])וּבֶצַע בֵּרֵךְ נִאֵץ ׀ יְהֹוָה׃	3	Der Frevler prahlt, das kein Wunsch ihn trügt; | Preist schnöden Gewinn und lästert Gott.

לִדְבָרוֹ abzuschliessen, wodurch קִוִּיתָה ein passendes Object erhält; weiter הוֹחָלְתִּי mit der leichten Aenderung in הוֹחִילָה an den Anfang von str. 6 zu bringen, wodurch dieser das bisher vermisste verbale Prädicat verschafft wird; endlich kann die Störung des Sinnes durch das zweite שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר in str. 6 nicht leichter entfernt werden, als wenn man diese beiden Worte (wohl mit vorgesetztem כְּ) zu str. 7 schlägt, die damit einen von der Metrik geforderten fünfhebigen Vers bekommt.

1) Lies לַיהֹוָה statt לַאדֹנָי zur Vermeidung der Hilfssenkung.

2) Wir bringen hier keine dreihebigen, da ihr einfaches Metrum sie im allgemeinen vor grösserer Textzerrüttung geschützt hat.

3) לָמָּה ˣ ´ = numquid, verschieden von לָמָּה ´ – = quare, vgl. GHAV., S. 82. Dass im Akrostichon ל vor כ steht, muss wohl wie die Stellung פ — ע hier und in Thren. cap. 2 als gelegentliche, aber beabsichtigte Unregelmässigkeit angesehen werden, da der Sinn bei der Umstellung leiden würde.

4) Statt הִלֵּל „Loblieder singen", wobei vollständig unklar bleibt, worauf sie gerichtet sind, lese ich הֹלֵל d. i. partic. Qal „übermüthig sein".

5) Statt וּבֹצֵעַ lese ich וּבֶצַע „ungerechter Gewinn" und verbinde dieses

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
4 + 4 + 3	רָשָׁע כְּגֹבַהּ אַפּוֹ בַּל־ יִדְרֹשׁ | אֵין אֱלֹהִים כָּל־מְזִמּוֹתָיו | 1) יָחִילוּ דְרָכָיו בְּכָל־עֵת:	4	Er leugnet Ahndung mit kecklicher Stirn; | „Gott ist nichts“ spricht laut sein Handel, | Sein Wandel ist allzeit verkehrt.
3 + 4	2) מֵרִים מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ | כָּל־צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם:	5	Voll Trotz wähnt er fern dein Gericht; | Jeglichen Gegner höhnt er aus.
4 + 3	אָמַר בְּלִבּוֹ בַּל־אֶמּוֹט 3) לְדֹר וָדֹר | אֲשֶׁר לֹא־בְרָע 4) אָלָה:	6	Er denkt bei sich: „Nichts erschüttert mich je“, | Verflucht, wer ihm gleich nicht thut.
4 + 4	5) פִּיהוּ מָלֵא 6) מִרְמוֹת וָתֹךְ | תַּחַת לְשׁוֹנוֹ עָמָל וָאָוֶן:	7	Trug und Gewalt enthält sein Mund, | Unheil und Weh verbirgt die Zunge.
3 + 4	יֵשֵׁב ׀ בְּמַאְרָב 7) הַצָּר | בְּמִסְתָּרִים יַהֲרֹג נָקִי:	8	Es liegt und lauert der Feind, | Mordet versteckt den Biedermann.
3 + 4	8) עֵינָיו לְחֶלְכָה יִצְפֹּנוּ | יֶאֱרֹב בַּמִּסְתָּר כְּאַרְיֵה בְסֻכֹּה:	8[a]	Sein Aug' erspäht Bedrängte, | Er lauert auf sie wie Leu'n im Busch.

als Object mit בְּרֵךְ, wodurch ein schöner Gegensatz zu dem zweiten Theile des Verses erzielt wird.

1) Ich sehe in יָחִילוּ ein Imperf. Qal von חִיל mit der alten Grundbedeutung „sich winden, gewunden sein“, die gut zu דְּרָכָיו passt; vgl. das ähnliche עֲקַלְקַל.

2) In מָרוֹם steckt, wie das Metrum beweist, der akrostichische Buchstabe מ; der kleine vorhergehende Satz gehört, wie auch der Sinn darthut, zur vorhergehenden Strophe, die dadurch dreitheilig wird; מָרוֹם als Adverb. „oben“ siehe ψ 56, 3, doch gewinnt der Sinn bei der leichten Aenderung in מֵרִים „er entfernt deine Gerichte“.

3) לְדֹר וָדֹר gehört, wie auch Kautzsch annimmt, zu אָמַר.

4) Zur Vervollständigung des fragmentarischen zweiten Verses bietet die Metrik das im folgenden Verse überschüssig stehende אָלָה dar, welches man nunmehr nicht, wie bisher, als Substantiv, sondern als Verbum „er verflucht“ nehmen muss; dadurch wird zugleich für die nächste Strophe ohne weitere Textveränderung der akrostich. Buchstabe פ gewonnen.

5) Die Strophen mit den akrostichischen Buchstaben נ und ס sind unwiederbringlich verloren gegangen; es folgt die mit פ.

6) מִרְמוֹת statt וּמִרְמוֹת, dessen ו der falschen Auffassung von אָלָה entstammt.

7) Aus dem sinnlosen בְּמַאְרַב חֲצֵרִים „im Versteck der Gehöfte“ weiss ich zur Zeit nichts Besseres zu machen.

8) Dass mit עֵינָיו eine neue Strophe beginnt, beweist das akrostich. ע und die Nothwendigkeit, für die folgende Doppelstrophe noch einen Vers zu gewinnen.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
3 + 4	1) יֶאֱרֹב לַחֲטוֹף עָנִי | יַחְטֹף עָנִי בְּמָשְׁכוֹ בְרִשְׁתּוֹ׃	9	Er stellt den Armen nach; | Im Schlagnetz fängt die Armen er.
3 + 4 |	2) צַדִּיק 3) נִדְכֶּה יָשֹׁחַ וְנָפַל בַּעֲצוּמָיו חֵלְכָּאִים׃	10	Der Brave sinkt und fällt; | Der Nothhafte stürzt ob seiner Macht.
3 + 4 |	אָמַר בְּלִבּוֹ שָׁכַח אֵל הִסְתִּיר פָּנָיו בַּל־רָאָה לָנֶצַח׃	11	Er sagt sich: „Gott hat nicht acht; | Sein Aug' ist blind, er erkennt mich nicht.“
3 + 4	קוּמָה יְהוָה 4) אֵלִי | נְשָׂא יָדֶךָ אַל־תִּשְׁכַּח 5) עֲנָוִים׃	12	Auf denn, mein Herr und Gott! | Erheb die Hand, sei der Noth gedenk!
4 + 3	עַל־מֶה ׀ נִאֵץ רָשָׁע ׀ אֱלֹהִים אָמַר בְּלִבּוֹ לֹא תִדְרֹשׁ׃	13	Darf länger noch der Feind dich schmähn, | Und sagen, dass du nicht strafst?
4 + 3	רָאִתָה 6) כִּי־אַתָּה עָמָל וָכַעַס | תַּבִּיט לָתֵת בְּיָדֶךָ׃	14	Du achtest ja stets auf Leid und Kummer, | Besorgt, die Hand zu reichen.
4 + 3 |	עָלֶיךָ יַעֲזֹב חֵלְכָה 7) יָתוֹם אַתָּה ׀ יְהוָה הָיִיתָ עוֹזֵר׃	14ª	Verwaiste, Vergrämte harr'n auf dich; | Denn ihr Helfer bist du allein!
3 + 4	שְׁבֹר 8) זְרוֹעַ רָשָׁע | וָרָע תִּדְרוֹשׁ־רִשְׁעוֹ בַל־תִּמְצָא׃	15	Zerbrich des Frevlers Arm! | Und Böser Schuld — wie fändst du sie nicht!

1) Entsprechend der Verlängerung des vorhergehenden Strophentheils muss mit יֶאֱרֹב eine neue Strophe begonnen werden.

2) Da das durch das Akrostichon geforderte צ fehlt und der Vers nur zwei Hebungen, statt drei oder vier aufweist, so liegt es nahe, ein צַדִּיק in die Lücke zu setzen.

3) נִדְכֶּה statt וְדָכָה, wie die meisten Neueren.

4) אֵלִי statt אֵל, weil sonst die in ψ 9 und 12 nicht vorkommende Strophengestalt 2 + 4 herauskäme; entsprechend dieser Conjectur muss Versschluss vor נְשָׂא angenommen werden.

5) עֲנָוִים (Kethib) statt עֲנִיִּים.

6) כִּי postpositivum, vgl. GHAV., S. 73. Daraus ergiebt sich auch die Diärese zwischen וָכַעַס und תַּבִּיט und für das Ganze ein besserer Sinn; die viertheilige Strophe wird aber nach dem Muster der übrigen in zwei zu zertheilen sein.

7) Wenn יָתוֹם, wie bisher angenommen, zum zweiten Verse gehörte, so erwartete man עוֹזְרוֹ. Zwischen אַתָּה ׀ הָיִיתָ wird יְהוָה ausgefallen sein, da sonst (bei nebentonigem אַתָּה) nur zwei Hebungen herauskämen.

8) זְרוֹעַ רָשָׁע würde nach der bisherigen Uebersetzung „Arm des Gottlosen“ einhebig sein; da es aber für zwei Hebungen stehen muss, so ist genauer zu übersetzen „gottloser Arm“.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
4 + 3	יהוה מלך עולם ועד | אבדו גוים מארצו:	16	Der Herr regiert für ew'ge Zeit, | Die Heiden räumen sein Land.
4 + 4	תאות ענוים שמעת יהוה | תכין לבם תקשיב אזנך:	17	Der Armen Wunsch erhörst du, Herr; | Du stärkst ihr Herz, bemerkst ihr Bitten.
4 + 3	לשפט יתום ודך ([1] בל־ יוסיף | לערץ אנוש ([2] מן־ הארץ:	18	Schaffst Recht den Waisen, Hebst den Druck, | Schreckst fort den Schwarm aus dem Lande.

Bemerkung: Es sei darauf hingewiesen, dass schon Bickell (Carm. Vet. Test. metr. S. 6) die akrostichischen Buchstaben מ, ם und ך herausgefunden hat.

Deboralied (Jud. 5, 2—31).

3 + 4	בפרע[3]) פרעות בישראל | בהתנדב[4]) בעם[5]) ברכו יהוה:	2	Ob Israels Fürsten Bund, | Und des Volkes Beistand preiset den Herrn!
4 + 4 + 4	שמעו מלכים האזינו רזנים | אנכי ליהוה אנכי אשירה | אזמר ליהוה אלהי ישראל:	3	Ihr Könige hört, ihr Fürsten horcht auf! | Denn lobsingen will Ich, ja Ich dem Herrn, | Mit Saitenspiel ihm, Israels Gott!
3 + 3 + 4 + 3	יהוה בצאתך משעיר | בצעדך משדה אדום | ארץ רעשה גם־שמים נטפו | גם־עבים נטפו מים:	4	Als, Gott, du stiegst vom Seïr, | Durch Edoms Gefilde zogst, | Bebte die Erde, die Himmel sie troffen, | Das Gewölk es troff von Regen.

1) Die von den Neueren abgeänderte Satztheilung der Massoreten giebt einen sehr guten Sinn und entspricht nach Streichung des überflüssigen עוד ganz den metrischen Forderungen. Das Imperf. יוסיף als Fortsetzung des Infin. לשפט ist gut hebräisch.

2) Aus der vorhergehenden Aenderung ergiebt sich der transitive Sinn von ערץ.

3) Ich nehme פרע im Sinne von „schlichten, Frieden machen" vgl. arab. فرع, פרעות aber als „Fürsten" vgl. arab. فرعة „Gipfel"; das hebr. Wortspiel war nicht gut wiederzugeben.

4) בהתנדב gehört als Fortsetzung von בפרע zum zweiten Strophentheile.

5) בעם statt עם ergiebt sich zunächst aus dem Fehlen einer Senkung hinter התנדב, aus dessen dreimoriger Endung (vgl. GHAV. S. 67) sich keine Senkung entwickeln lässt; weiter aus der Parallelstelle str. 9, die irrthümlich

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
4 + 4	הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ([1]זֶה סִינַי | מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃	5	Es wankt' der Fels vor Sinais Herrn, Vor Jahwes Nah'n, vor Israels Gott.
3 + 3 + 4	בִּימֵי שַׁמְגַּר בֶּן־עֲנָת | ([2]בִּימֵי יָעֵל חָדְלוּ אֳרָחוֹת | וְהֹלְכֵי נְתִיבוֹת יֵלְכוּ ([3]עֲקַלְקַלּוֹת׃	6	In Tagen Schamgars war's, | Zu Jaels Zeit war leer manch' Pfad, | Und wer drauf ging, strich Schlimmem nach.
3 + 4 + 3	חָדְלוּ פְרָזוֹן בְּיִשְׂרָאֵל | ([4]חָדֵלּוּ עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה | שַׁקַּמְתִּי אֵם בְּיִשְׂרָאֵל׃	7	Ohn' Muth war Israels Volk; Ganz muthlos, bis Debora erschien, | Und Mutter Israels ward.
3 + 3 + 4 + 4	([5]יִבְחַר אֱלֹהִים חֲדָשִׁים |	8	Erfreut sah Gott darein: |

aus unserer Strophe herübergenommen ist. Dass der letzte Buchstabe von הִתְנַדֵּב ein ב ist, macht den Ausfall des folgenden ב erklärlich.

1) מִפְּנֵי זֶה סִינַי statt זֶה סִינַי | מִפְּנֵי יְהוָה. Der alte Text ist unmetrisch und giebt nur einen sehr gezwungenen, steifen Sinn „Berge wankten vor Jahwe, dieser(!) Sinai vor Jahwe". Nehmen wir aber זה סיני entsprechend arab. ذو(ذا)سينا als „der vom Sinai" (vgl. ذو شرى Dusares) und das erste יְהוָה als spätere erklärende Glosse zu diesem alterthümlichen Gottesnamen, so kommt Metrum und Sinn ganz in Ordnung. Die Glosse muss frühen Ursprungs sein, denn der Verfasser von ψ 68 ahmt diese Stelle folgenderweiser nach: v. 9 (Metr. 4 + 3 + 4) אֶרֶץ רָעָשָׁה אַף־שָׁמַיִם נָטְפוּ | מִפְּנֵי 'יְהוָה' 'זֶה' סִינַי | מִפְּנֵי 'יְהוָה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, hat also auch das erste יְהוָה geschickt in das Metrum gebracht.

2) בִּימֵי wird wohl noch dreisilbig als בְּיָמֵי gesprochen sein; im anderen Falle könnte keine Hebung auf ihm stehen.

3) Da dieser Vers eine Hebung zu viel hat, so ergiebt sich der Zusatz zu עֲקַלְקַלּוֹת, nämlich אֳרָחוֹת, als nachträgliche Glosse.*)

4) Die überlieferte Form der Strophe ergiebt das Metrum 4 + 2 + 3, das nicht zulässig ist, da 2 + 3 = 5 ist, also der fünfhebige Takt sich mit dem vierhebigen mischt. Zieht man aber חָדֵלּוּ (worin ich einen Ueberrest der arab. IX. Form mit Intensivcharakter erblicke) zum zweiten Strophentheile, so entspricht das Metrum der Regel.

5) Um dem schwierigen ersten Strophentheile einen Sinn abzugewinnen, nehme ich בָּחַר in dem nicht seltenen Sinne „an etwas Gefallen haben" und betrachte חֲדָשִׁים als Object „Neues".

*) Nachträglich sehe ich, dass schon Ley (Grundzüge S. 217) vermuthet, das zweite ארחות sei durch einen Schreiber nach dem ersten irrthümlich wiederholt.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
	אָז לַחֶם[1] שְׁעָרִים | מָגֵן (אִם־[2] יֵרָאֶה וָרֹמַח | בְּאַרְבָּעִים אֶלֶף בְּיִשְׂרָאֵל׃		Wie's um Thore wogt, | Wie Schild und Lanze geschwungen wurde, | Wohl von Vierzigtausend in Israel.
3 + 3 + 4	לִבִּי לְחוֹקְקֵי (יִשְׂרָאֵל[3] | רֹכְבֵי אֲתֹנוֹת צְחֹרוֹת | יֹשְׁבֵי עַל־מִדִּין וְהֹלְכֵי (עַל־(דֶּרֶךְ[4] שִׂיחוּ׃	9+10	Euch Fürsten jubelt mein Herz, | Die ihr reitet edles Thier, | Auf Teppichen ruht, auf (Marmor?) schreitet!
4 + 4 + 3 + 4	מִקּוֹל[5] (מְחַצְצִים[6] בֵּין מַשְׁאַבִּים | שָׁם יְתַנּוּ צִדְקוֹת	11	Die Hirten — horch! — bei der Tränke des Viehs | Thun Gott Jahwes Grossthat kund.

---

1) לָחֶם mit betonter Ultima bietet der Text. Solches zeigt deutlich, dass man es hier nicht mit dem Substantiv לֶחֶם „Kampf(?)“ oder „Brot“, sondern mit dem Verbum לַחֵם (Piel) (mit ַ statt ִ wegen folgendem ח) zu thun hat, dessen Sinn entsprechend dem arab. لَحِمَ „adhaesit“ sich ballen, umschwärmen sein wird.

2) אִם postpositivum = arab. إِنْ + مَا indef. „fürwahr“.

3) Hinter יִשְׂרָאֵל giebt der Text den Zusatz: הַמִּתְנַדְּבִים בָּעָם בָּרְכוּ יְהוָה, also die Wiederholung des zweiten Verses der ersten Strophe, die aber durch die Vorsetzung des Artikels fünfhebig und damit unmetrisch geworden ist. Da zudem durch diesen Zwischensatz die folgenden Status-constructus-Verbindungen ziemlich in der Luft hängen, so wird dieser sammt Soph pasûq zu tilgen sein.

4) Statt וְהֹלְכֵי עַל־דֶּרֶךְ שִׂיחוּ \|. שִׂיחוּ kann nicht der Imperat. von hebr. שִׂיחַ „sinnen“ sein, da ein solcher hier, zumal am Ende der Strophe, einen zu seltsamen Gedankensprung darstellte. Da der ganze Vers aber, um nicht im Vorhergehenden einen drei- und zweihebigen Vers zusammenkommen zu lassen, mit יֹשְׁבֵי עַל־מִדִּין zu verbinden ist, so wird in שִׂיחוּ, entsprechend dem מִדִּין, irgend ein Substantiv stecken, zu dem das farblose דֶּרֶךְ vielleicht eine spätere Glosse darstellt. Nach der Form zu schliessen müsste es ein Fremdwort sein, und wird etwa eine kostbare Steinart bezeichnen.

5) מִקּוֹל heisst wie das häufige קוֹל „horch“, vgl. den aram. Daniel cap. 7, 11: חָזֵה הֲוֵית בֵּאדַיִן מִן־קָל מִלַּיָּא רַבְרְבָתָא דִּי קַרְנָא מְמַלֱּלָא „ich schaute, da — horch, hochfahrende Reden, die das Horn ausstiess!“.

6) Ich nehme מְחַצְצִים ähnlich dem חֹצֵץ (Prov. 30, 27) im Sinne von „theilen, dem Vieh die Portion zutheilen“ (arab. حَصَّ, أَحَصَّ).

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
	יַהְוֶה | צִדְקֹת פִּרְזוֹנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל | אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים עַם־יַהְוֶה׃		Der Fürsten Grossthat im Volk, | Da es zum Kriege die Thore verliess.
3 + 3 + 4	עוּרִי עוּרִי דְּבוֹרָה | עוּרִי עוּרִי דַּבְּרִי־שִׁיר | קוּם בָּרָק וּשֲׁבֵה [1] שֶׁבְיְךָ בֶּן־אֲבִינֹעַם׃	12	Wach auf, Debora, auf! | Tritt mit Liedeswort einher![2]) | Und du, Barak, auf, zum Fang deiner Beute!
3 + 4	אָז [3] יְרַד שָׂרִיד לְאַדִּירִים | [4] עַם יַהְוֶה יְרַד־לִי בַּגִּבּוֹרִים׃	13	Heran, die übrig vom Feind! | Mit den Helden nah' mir, Jahwes Volk!
4 + 3 +	מִנִּי אֶפְרַיִם שָׁרְשָׁם בַּעֲמָלֵק | אַחֲרֶיךָ בִנְיָמִין בַּעֲמָמֶיךָ | מִנִּי מָכִיר יָרְדוּ מְחֹקְקִים וּמִזְּבוּלֻן מֹשְׁכֵי [5] שֵׁבֶט סֹפֵר׃	14	Von Ephräm kommt, ihr aus Amaleqs Stamm! | Du Benjamin sammt deinem Heervolk! | Von Machir nah'n die Fürsten all; | Die Szepterträger Zabulons auch.
4 + 4			
4 + 4	וְשָׂרַי בְּיִשָּׂשכָר עִם־דְּבֹרָה | [6] כֵּן בָּרָק בָּעֵמֶק שֻׁלַּח [7] בְּרַגְלָיו[8]׃	15	Bei Debora steht Issachars Fürstenschaar[9]), | Und mit Barak stürzt sich das Fussvolk thalwärts.

1) Die Conjectur שְׁבֵיךָ ist unmetrisch, darum falsch.

2) D. h.: Muntere mit Liedern das Volk zum Kampfe auf. Man denke daran, dass Debora cap. 4, 4 אִשָּׁה נְבִיאָה genannt wird, also wie jeder נָבִיא über die Dichtungsgabe verfügte.

3) Der Imperativ ist jedenfalls beizubehalten, da auch im vorhergehenden wie folgenden Verse die Theilnehmer direct angeredet werden, und dadurch die Erzählung sich zur höchsten Lebendigkeit erhebt.

4) Der Text stellt עַם ans Ende des ersten Strophentheils. Da aber mit dieser Strophe die Beschreibung des Heerbannes Israels, des עַם יַהְוֶה anhebt, so ziehe ich עָם zu folgendem יַהְוֶה.

5) בְּשֵׁבֶט passt nicht ins Metrum; man hat daher die Wahl, entweder מֹשְׁכִים oder בְּ zu streichen; ich ziehe letzteres vor und setze מֹשְׁכִים in den stat. constr.

6) Vor כֵּן hat der Text וְיִשָּׂשכָר, das ohne jede grammatische Beziehung zum Vorhergehenden oder Folgenden steht. Da die Strophe, so wie sie überliefert ist, keinen einzigen vierhebigen Vers enthält, so liegt es ganz nahe וְיִשָּׂשכָר zu streichen und כֵּן בָּרָק mit dem folgenden Verse zu verbinden.

7) בְּרַגְלָיו nicht „mit seinen Füssen" sondern „mit seinen Fussgängern", vgl. Jud. 4, 10 וַיַּעַל בְּרַגְלָיו עֲשֶׂרֶת אַלְפֵי אִישׁ (arab. رَجُلٌ und رِجْلٌ, haben sich im hebr. רֶגֶל vereinigt).

8) Hinter בְּרַגְלָיו wird Strophenschluss anzusetzen sein, da der folgende Vers mit dem vorhergehenden in gar keinem Zusammenhange steht.

9) Ich habe im Deutschen eine Senkung zugeben müssen.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
4	בִּפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדֹלִים (¹חִקְרֵי־לֵב׃	15ª	Doch an Rubens Quell'n gab's Einwände viel.
4 + 3 + 4	לָמָּה יָשַׁבְתָּ בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם | לִשְׁמֹעַ שְׁרִקוֹת עֲדָרִים | (²לִפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדוֹלִים חִקְרֵי־לֵב׃	16	Sprecht doch, was bleibt ihr in Ruh bei den Hürden, | Nur Ohr für der Heerde Ton? | Ja an Rubens Quell'n gab's Einwände viel!
4 + 4 + 4 + 3	גִּלְעָד בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן | וְדָן לָמָּה יָגוּר אֳנִיּוֹת | אָשֵׁר יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים | וְעַל־מִפְרָצָיו יִשְׁכּוֹן׃	17	Auch Gilad sass hinter'm Jordan still; | Und Dân — wie kannst du jetzt ruh'n am Schiff? | Sehr still sass Ascher auch am Strand, | Und hütet die Buchten sein.
4 + 3	זְבוּלֻן עַם חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת | וְנַפְתָּלִי עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה׃	18	Doch Zabulon weiht dem Tode sich gern, | So auch Naphtali's Volk der Höh'.
3 + 4 + 4	בָּאוּ מְלָכִים נִלְחָמוּ | אָז נִלְחֲמוּ מַלְכֵי כְנַעַן (³בְּתַעְנָךְ | עַל־מֵי מְגִדּוֹ בֶּצַע כֶּסֶף לֹא לָקָחוּ׃	19	Kampfesfroh nah'n die Kön'ge, | Kanaans Kön'ge zum Kampf bei Thanâ'ch: | Doch Beute gab's nicht am Wasser Megiddos!
4 + 4	מִן־שָׁמַיִם נִלְחָמוּ (⁴הַכּוֹכָבִים | מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא׃	20	Die Gestirne kämpften mit aus der Höh', | Kriegten mit Sis'ra hoch aus der Bahn.
3 + 4	נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם | נַחַל קְדוּמִים (⁵תִּדְרְכִי נַפְשִׁי עֹז׃	21	Dann schlang der Kison sie, Ungestüm wild — des erheb dich, Herz!

1) חִקְרֵי, wie im folgenden Verse, statt des ganz ungewöhnlichen חִקְקֵי der Ueberlieferung.

2) Die Wiederholung des Verses "לִפְלַגּוֹת ist auffällig, dürfte aber wohl zur Hervorhebung des Zögerns von Ruben beabsichtigt sein.

3) Da bei der überlieferten Diärese hinter מְגִדּוֹ der vorletzte und letzte Vers das ungebräuchliche Metrum 2 + 3 aufweisen würden, so wird בְּתַעְנָךְ zum zweiten und עַל־מֵי מְגִדּוֹ zum letzten zu schlagen sein.

4) הַכּוֹכָבִים gehört sicher ans Ende des ersten Verses, da es in der Verbindung mit dem zweiten diesen zu einem sechshebigen machen würde.

5) Die überlieferte Strophe zeigt die auffällige, sonst nicht zu belegende Form 3 + 4 + 2; darum wird wohl das ohne rechte Wirkung hinter נַחַל קְדוּמִים („der gewaltsame Fluss", vgl. arab. قُدُوم) wiederholte נַחַל קִישׁוֹן zu streichen und תִּדְרְכִי נַפְשִׁי עֹז in den zweiten Strophentheil zu ziehen sein.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
3 + 4	אָז הָלְמוּ עִקְּבֵי־סוּס | מִדַּהֲרוֹת דַּהֲרוֹת אַבִּירִים:	22	Hei, wie stampfte das Ross, | Angespornt vom fliehenden Heer!
4 + 3 + 3 + 4	אוֹרוּ מֵרוֹז אָמַר (¹יַהְוֶה | אֹרוּ אָרוֹר יֹשְׁבֶיהָ | כִּי לֹא־ בָאוּ לְעֶזְרַת יַהְוֶה | לְעֶזְרַת יַהְוֶה בַּגִּבּוֹרִים:	23	„Fluch sei dir, Meros", rief da Gott, | „Fluch deinen Einwohnern allen, Die nicht kamen zu Jahwes Schutz, | Zu Jahwes Schutz mit Heeresmacht!"
4 + 3	תְּבֹרַךְ מִנָּשִׁים יָעֵל אֵשֶׁת ²)חֶבֶר | מִנָּשִׁים בָּאֹהֶל תְּבֹרָךְ:	24	„Doch Jael, dir Heil, du Weib des Heber, | Vor den Frauen all'n sei gelobt!"
4 + 4	מַיִם שָׁאַל חָלָב נָתָנָה | בְּסֵפֶל אַדִּירִים הִקְרִיבָה חֶמְאָה:	25	Wasser verlangt er, Milch doch giebt sie, | Bringt Sahne her in mächt'gem Gefäss.
3 + 3 + 4 + 3	יָדָהּ לַיָּתֵד תִּשְׁלַחְנָה | וִימִינָהּ לְהַלְמוּת עֲמֵלִים | וְהָלְמָה סִיסְרָא מָחֲקָה רֹאשׁוֹ | וּמָחֲצָה וְחָלְפָה רַקָּתוֹ:	26	Dann streckt sie die Hand zum Nagel, | Und ergreift des Hammers Wucht, Und schwingt ihn auf Sis^era, trifft sein Haupt, Zerschlägt, durchbohrt seinen Schlaf.
4 + 3 + 4	בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל שָׁכָב | בֵּין רַגְלֶיהָ ³)כָּרַע נָפָל | בַּאֲשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפַל שָׁדוּד:	27	Und er sinkt vor sie hin, er fällt, er liegt, | Ihr zu Füssen sinkt er schwer; | Wohin er sank, blieb er liegen — todt.
4 + 4 + 4 + 4	בְּעַד הַחַלּוֹן נִשְׁקְפָה וַתְּיַבֵּב | אֵם סִיסְרָא בְּעַד	28	Durch's Fenster späht aus und rufet so bang | Sis^eras Mutter, sie ruft hinaus: | „Was

1) Vor יַהְוֶה liest der massor. Text noch מַלְאַךְ; da dabei aber der Vers um eine Hebung zu lang ist, muss מַלְאַךְ als späterer Zusatz zur Abschwächung des zu anthropomorphischen Auftreten Gottes angesehen und demgemäss gestrichen werden. Wie dieses מַלְאַךְ יַהְוֶה so werden wohl noch zahlreiche andere der älteren Schriften als יַהְוֶה zu restituiren sein; sicher ist solches bei ψ 35, 5 (fünfheb. Metrum).

2) In der Ueberlieferung hat diese Strophe die im vierhebigen Metrum unmögliche Form 3 + 3 + 3; durch Anschliessen von אֵשֶׁת חֶבֶר und Streichung des überflüssigen הַקֵּינִי, das aus cap. 4, 17 herübergenommen ist, erhält man zwei wohlgerundete Verse von 4 und 3 Hebungen.

3) Das überlieferte Spatium hinter dem zweiten בֵּין רַגְלֶיהָ ist unhaltbar, da diese beiden Worte mit den folgenden eng zusammengehören; hingegen sprechen Sinn und Metrum dafür, dass vor בַּאֲשֶׁר Verschluss anzunehmen ist.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
	הֶאֱשֶׁב | מַדּוּעַ בֹּשֵׁשׁ רִכְבּוֹ לָבוֹא | מַדּוּעַ אֶחֱרוּ פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו׃		zögern doch die Reiter zu nah'n? | Was säumet heut' sein Wagen so lange?"
3 + 4	חַכְמוֹת שָׂרוֹתֶיהָ תַּעֲנֶנָּה | אַף־הִיא תָּשִׁיב אֲמָרֶיהָ לָהּ׃	29	Drauf reden viel klug ihre Frauen, | Und jeglich Wort spricht nach ihr Herz:
4 + 4 + 3 + 3 + 4	הֲלֹא יִמְצְאוּ יְחַלְּקוּ שָׁלָל | רַחַם רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גֶּבֶר | שְׁלַל צְבָעִים לְסִיסְרָא | שְׁלַל צְבָעִים רִקְמָה | צֶבַע 1) רִקְמָתַיִם לְצַוְּארֵי 2) שֵׁגָל׃	30	„Sie theilen g'rad die Beute wohl, | Ein Weib oder zwei für den Kopf des Mannes; | Für Sis^e^ra buntes Gewand | Mit fein gewirktem Saum, | Mit doppeltem Saum seinem Weibe zum Schmuck."
4 + 4	כֵּן יֹאבְדוּ כָל־אוֹיְבֶיךָ יְהוָה וְאֹהֲבָיו כְּצֵאת 3) שֶׁמֶשׁ בִּגְבֻרָתוֹ׃	31	Also verdirb, die dich hassen, o Herr! Wie Aufgang der Sonne kräft'ge dein Volk!

II. Fünfhebige Gedichte.

Ezechiel cap. 19.

5	וְאַתָּה שָׂא קִינָה אֶל־נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל 4) וְאָמַרְתָּ׃	1	Auf Israels Fürsten beginn' die Klage nun:
5 + 5	מָה אִמְּךָ 5) לָבִיא בֵּין | אֲרָיוֹת | 6) רָבְצָה בְּתוֹךְ כְּפִירִים רִבְּתָה גוּרֶיהָ׃	2	Ach, welch' Löwin war die Mutter dein! | Gelagert unter Leu'n — da warf sie Junge.

---

1) Wenn צְבָעִים רִקְמָה (der Construction nach entsprechend dem arab. صنمُ ذَهَبٍ) bedeuten wird „buntes Zeug mit Stickerei" so wird צֶבַע רִקְמָתַיִם auch nur Einen Begriff ausdrücken, nämlich „buntes Zeug mit Doppelstickerei", d. i. wohl mit doppeltem gesticktem Saume.

2) שֵׁגָל (Ewald) statt שָׁלָל.

3) שֶׁמֶשׁ statt הַשֶּׁמֶשׁ, wonach der Vers fünfhebig würde. — Die vier letzten Worte des Capitels sind trotz des Spatiums in der Mitte rein prosaisch.

4) וְאָמַרְתָּ wird vom Beginn der zweiten Strophe zu str. 1 zu ziehen sein.

5) לָבִיא (Böttcher) statt des abnormen לְבִיָּא empfiehlt sich dadurch, dass man aus seiner viermorigen Endsilbe (mit consonant. gesprochenem א) die fehlende Senkung entwickeln kann.

6) רבצה wurde bisher stets zum ersten Strophentheile gezogen; die Metrik zwingt zur Annahme der Diärese hinter אֲרָיוֹת.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
5 + 5	וַתַּעַל אֶחָד מִגֻּרֶיהָ כְּפִיר הָיָה | וַיִּלְמַד לִטְרָף־טֶרֶף אָדָם אָכָל׃	3	Da brachte ein Welflein sie auf, dass ein Leu d'raus ward, | Der lernt' auf Raub zu gehen, auf Menschenfrass.
5 + 5	[1] וַיַּשְׁמִעוּ [2] עָלָיו גּוֹיִם בְּשַׁחְתָּם נִתְפָּשׂ | וַיְבִאֻהוּ בְּחַחִים אֶל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃	4	Da verbanden sich Völker zur Jagd, er fiel ins Garn; | Fortgeschleppt nach Aegypten ward er in Fesseln.
5 + 5	וַתֵּרֶא כִּי [3] נוֹחֲלָה אָבְדָה תִּקְוָתָהּ | וַתִּקַּח [4] אַחֵר מִגֻּרֶיהָ כְּפִיר שָׂמָתְהוּ׃	5	Die Löwin sah, dass hin ihr Wunsch und verfehlt, | Und sie nahm ein anderes Welflein und macht's zum Leu'n.
5 + 5	[5] וַיִּתְהַלֵּךְ בְּתוֹךְ־אֲרָיוֹת כְּפִיר הָיָה | וַיִּלְמַד לִטְרָף־ טֶרֶף אָדָם אָכָל׃	6	Und er ging in der Löwen Schaar und ward wie sie, | Und lernt' auf Raub zu gehen, auf Menschenfrass.
5 + 5	[6] וַיָּרַע אַרְמְנוֹתָיו וְעָרֵיהֶם הֶחֱרִיב | וַתֵּשַׁם אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ מִקּוֹל שַׁאֲגָתוֹ׃	7	Er brach Paläste und raubte viel Städte aus; | Vor seinem Gebrüll ward Land und Leute entsetzt.
5 + 5	וַיִּתְּנוּ עָלָיו גּוֹיִם [7] (סָבִיב) מִמְּדִינוֹת | וַיִּפְרְשׂוּ עָלָיו רִשְׁתָּם בְּשַׁחְתָּם נִתְפָּשׂ׃	8	Aber endlich machten Jagd auf ihn die Länder, | Spannten aus das Netz, und er fiel ins Garn zuletzt.
5 + 5	וַיִּתְּנֻהוּ [8] בַּסּוּגַר אֶל־מֶלֶךְ בָּבֶל יְבִאֻהוּ | לְמַעַן לֹא־יִשָּׁמַע קוֹלוֹ עוֹד אֶל־הָרֵי יִשְׂרָאֵל׃	9	Und man bracht' ihn im Käfig nieder zu Babels König, Dass länger auf Israels Höh'n seine Stimme nicht schall'.

1) וַיַּשְׁמִעוּ (Hitzig) statt וַיִּשְׁמְעוּ.

2) Entsprechend der vorhergehenden Conjectur muss עָלָיו statt אֵלָיו gelesen werden.

3) נוֹחֲלָה oder viell. הוֹחִילָה (vgl. 2 Sam. 18, 14) „sich versäumen".

4) אַחֵר (LXX) statt אֶחָד.

5) Das Metrum fordert Tonzurückziehung d. h. die ältere Betonung des Jussivs (vgl. GHAV., S. 92).

6) Statt der sinnlosen Lesart וַיֵּדַע אַלְמְנוֹתָיו.

7) Der erste Vers wäre als Doppelvers (3 + 3) zu lesen, wenn man סָבִיב beibehält.

8) Als Glossen zu dem singulären הַסּוּגַר sind vermuthlich sowohl

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
5 + 5	אִמְּךָ כַגֶּפֶן (1 כַּרְמְךָ עַל־מַיִם שְׁתוּלָה | פֹּרִיָּה וַעֲנֵפָה הָיְתָה מִמַּיִם רַבִּים׃	10	Ein Weinstock war deine Mutter, wachsend am Bach, Der genährt von dem Nass viel Frucht und Zweige bekam.
5 + 5 + 5	(2 וַיְהִי־לָהּ מַטֵּה עֹז אֶל־ שִׁבְטֵי מֹשְׁלִים | וַתִּגְבַּה קוֹמָתוֹ (3 וְעָלָה בֵין עֲבֹתִים | וַיֵּרָא בְגָבְהוֹ (4 וּבְרֹב דָּלִיּוֹתָיו׃	11	Aufwärts sprosst' ihm, gleich Sceptern, ein Edelreis: | Und sein Wuchs wurde gross, es stieg durch Zweige hoch, | Und weit ward geseh'n die Höh' und Rankenfülle.
5 + 5	(5 וַתֻּנַּתֵּשׁ בְּחֵמָה לָאָרֶץ הָשְׁלָכָה | וְרוּחַ הַקָּדִים הוֹבִישׁ פִּרְיָהּ (6 וּפֵרְקוֹ (7	12	Doch eine zornige Hand riss aus und verwarf es; | Da dörrt' ihm der Ost die Frucht und brach sie ab.
5 + 5	(8 וְיָבֵשׁ מַטֵּה עֻזָּהּ אֵשׁ אֲכָלָתְהוּ | וְעַתָּה שְׁתוּלָה בַמִּדְבָּר (9 בְּצִיָּה וְצָמָא׃	13	Da welkt' das Edelreis und Feuer frass es; | Der Weinstock auch ward versetzt in Wüstenland.

בַּחֲתִים als auch בִּמְצֻדוֹת beigeschrieben worden und später im Text recipirt; diese drei Adverbialia schienen dann aber wenigstens zweier Verba zu bedürfen, und so setzte man gemäss str. 3 noch ein וַיְבִאֵהוּ zu בַּחֲתִים. Zieh בְאֹהוּ zu אֶל־מֶלֶךְ.

1) In dem sinnlosen בְדָמְךָ des Textes steckt sicher כַּרְמְךָ.

2) Von Cornill statt וַיִּהְיוּ־לָהּ מַטּוֹת conjicirt; zur Streichung von עֹז ist kein Grund vorhanden.

3) Der Text bietet die singuläre Wortverbindung עַל־בֵּין; da ausserdem der Vers um eine Hebung zu kurz ist, so dürfte die Conjectur וְעָלָה einige Wahrscheinlichkeit für sich haben.

4) Ich habe vor בְּרֹב ein ו eingesetzt, weil sonst der Vers nur vier Hebungen aufwiese.

5) וַתֻּנַּתֵּשׁ statt וַתֻּתַּשׁ, weil sowohl das Hophal von נָתַשׁ einzig nur hier überliefert ist, und der Vers in der überlieferten Gestalt um eine Hebung zu kurz ausfällt.

6) וּפֵרְקוֹ statt des vollständig unübersetzbaren הִתְפָּרְקוּ.

7) Es empfiehlt sich, den dritten Vers dieser Strophe zur folgenden einversigen zu ziehen.

8) Ich lese יָבֵשׁ (wie LXX) statt des überlieferten יָבֵשׁוּ; das auslautende ו wird durch das Endwaw des vorhergehenden Wortes, das man als coordinirt mit dem folgenden Worte ansetzte, in den Text gerathen sein.

9) Da der Vers als fünfhebiger eine Hebung zu viel hat, wird אֶרֶץ vor צִיָּה als durchaus entbehrlich zu streichen sein; doch ist vielleicht ein Doppelvers der Form 3 + 3 beabsichtigt.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
5 + 5 + 3	[1]) וַתֵּצֵא אֵשׁ מִמַּטֵּה [2]) בַּדֶּיהָ אָכָלָה | וְלֹא־הָיָה בָהּ מַטֵּה עֹז שֵׁבֶט לִמְשׁוֹל | [3]) קִינָה הִיא וַתְּהִי לְקִינָה׃	14	Das Feuer doch von dem Reis ergriff alle Ranken; | Da blieb ihm kein Reis, das getaugt als Herrscherstab. | Das ist Klag' und kläglich schier.

Isaias cap. 38, 10—20.

	מִכְתָּב לְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ־יְהוּדָה בַּחֲלֹתוֹ וַיְחִי מֵחָלְיוֹ׃		Schriftstück von Hizkijjahu, König von Jehuda, da er krank war und von seiner Krankheit genas:
5 + 3	[4]) בִּדְמִי יָמַי אֵלֵכָה בְּשַׁעֲרֵי שְׁאוֹל | פֻּקַּדְתִּי יֶתֶר שְׁנוֹתָי׃	10	Im Lebensmai soll ich fort zum Hadesthor, | Gebüsst um künftige Jahre.
5 + 5	אָמַרְתִּי לֹא אֶרְאֶה [5]) יָהּ יָהּ בְּאֶרֶץ הַחַיִּים | לֹא־אַבִּיט אָדָם עוֹד עִם־יוֹשְׁבֵי חָדֶל׃	11	Nicht soll ich mehr schau'n, o Gott, der Lebenden Land, | Keinen Menschen fürder seh'n beim thatlosen Volke.
5 + 5 + 3	דּוֹרִי נִסַּע וְנִגְלָה [6]) מֶנִּי כְּאֹהֶל [7]) רֹעָי | קִפַּדְתִּי [8]) כָאֹרֵג	12	Man nimmt, trägt fort mir mein Haus gleich der Hirten Gezelt. | Mein Leben, das ab-

1) Statt וַתֵּצֵא mit betonter Ultima.

2) פֹּרֶיהָ hinter בַּדֶּיהָ erweist sich durch das Metrum als eine in den Text gerathene Glosse; auch die LXX übergehen sie.

3) Der Schlusssatz des Kapitels scheint wie der Anfang metrisch, ohne aber noch zur Lamentatio zu gehören.

4) Im massor. Text beginnt das Lied mit den Worten אֲנִי אָמַרְתִּי; diese einhebige Phrase wird durch das Metrum als nachträglicher Zusatz und Nachahmung des echten אָמַרְתִּי von v. 11 erwiesen.

5) Wie ich schon im Anhange zu GHAV., S. 145 nachgewiesen habe, muss יָהּ יָהּ als Vocativ und בְּאֶרֶץ als Object zu אֶרְאֶה genommen werden; die bisherige Uebersetzung: „Nicht werde ich länger Jah schauen, Jah im Lande der Lebendigen" entbehrt jeder inneren Wahrheit.

6) Statt מִנִּי lese ich die am Ende der ersten Vershälfte fast nothwendig geforderte Pausalform מֶנִּי, wodurch der Vers von der abnormen Grösse von 6 Hebungen auf die nothwendigen 5 reducirt wird.

7) רֹעִי nehme ich als poetische Pluralform ohne angehängtes ם (d. i. *-ma*), vgl. GHAV. S. 117.

8) Da die Bedeutung von קִפַּד im Dunkeln liegt, habe ich die Uebersetzung etwas allgemein gehalten.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
	חַיַּי מִדַּלָּה יְבַצְּעֵנִי | מִיּוֹם עַד־לַיְלָה תַּשְׁלִימֵנִי׃		gewebt, trennt man los vom Webstuhl; | Ein Tag — dann machst du ein Ende!
5 + 3	[1])קִוִּיתִי עַד־בֹּקֶר כָּאֲרִי כֵּן יְשַׁבֵּר [2])עַצְמוֹתָי | מִיּוֹם עַד לַיְלָה תַּשְׁלִימֵנִי׃	13	Ich harre zum Morgen, indes es wie Leu'n mich zerfleischet: Ein Tag — dann machst du ein Ende!
5 + 3 + 3	[3])כְּ(סוּס) עָגוּר כֵּן אֲצַפְצֵף אֶהְגֶּה כַּיּוֹנָה | דַּלּוּ עֵינַי לַמָּרוֹם | [4])יַהְוֶה עָשְׁקָה־לִּי עָרְבֵנִי׃	14	Wie Käutzchen stöhn' ich, wie Tauben schluchz' ich vor Schmerz; | Es hängt mein Aug' an der Höh', | Auf mir lastet's, — o Herr, spring' mir bei!
5 + 5	מָה־אֲדַבֵּר [5])וְאָמַר־לִי וְהוּא עָשָׂה | [6])אֶדַּדֶּה כָּל־שְׁנוֹתַי עַל־מַר נַפְשִׁי׃	15	Wort und Klage, was soll's? Denn Er verhängt's; | Drum wallt' ich kummervoll schon Jahr um Jahr.

1) Das überlieferte שִׁוִּיתִי scheint der Veränderung zu bedürfen; da ziehe ich קִוִּיתִי dem targum. שִׁוַּעְתִּי vor.

2) כָּל־ vor עַצְמוֹתָי ist als unmetrisch zu streichen.

3) Wenn סוּס nicht etwa im stat. constr. Verhältniss zu עָגוּר steht, so muss eins der Worte als Glosse fallen; denn wegen der daraus zu entwickelnden Hilfssenkung erhielte man einen sechshebigen Vers. Welcher Zugvogel gemeint ist, weiss ich nicht; jedenfalls ist es weder Schwalbe noch Kranich, da beide in ihrem Rufe nicht das Jammernde, Stöhnende haben, das der Vergleich mit dem Stöhnen des Kranken hier bei ihm voraussetzt. Die Uebersetzung „Käutzchen" habe ich nur aus poetischen Rücksichten gewählt.

4) יַהְוֶה statt אֲדֹנָי, das mit seiner Hilfssenkung die folgende Silbe zur Hebung machen würde.

5) וְאָמַר־ wurde bisher gänzlich missverstanden, indem man es als III. pers. perf. sgl. nahm. Vielmehr ist es III. pers. impf. sgl. = אֹמַר, dessen Cholem vor Maqqeph zu Qameṣ verdumpft wurde, vgl. die bisher räthselhafte Form אָרָה־לִּי (Num. 23, 7) = אָרָה לִּי. Also musss hier אָמַר־ mit אֲדַבֵּר verbunden werden, wodurch ein Sinn erzielt wird, aus dem klar hervorgeht, dass die Wendung des Gedichts von der Klage zur Freude über die Genesung noch nicht hier, sondern erst v. 11 eintritt.

6) Betone אֶדַּדֶּה statt אֶדַּדֶּה, wie das Metrum an die Hand giebt.

Metrum.	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
5 + 3	אֲדֹנָי [1])עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל־ [2])בֹּחֵן | [3])חַיֵּי רוּחִי [4])וְתַחֲלִימֵנִי׃	16	Der Mächt'ge lebt für Alle, prüfet All': | So heil' mich, Leben der Seele! — — —
3 + 5 + 5	הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר־לִי מָר | וְאַתָּה [5])חָשַׂכְתָּ נַפְשִׁי מִשַּׁחַת בְּלִי | כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי [6])גֵוְךָ כָּל־חֲטָאָי׃	17	Da sieh, geheilt ist mein Weh! | Noch einmal hältst du mich fern von grauser Grube, | Denn du schiebst meine Sündenschuld weit weg von dir.
5 + 5	כִּי לֹא שְׁאוֹל תּוֹדֶךָּ מָוֶת יְהַלְלֶךָּ | לֹא־יְשַׂבְּרוּ יוֹרְדֵי־בוֹר אֶל־אֲמִתֶּךָ׃	18	Die Hölle preist dich nicht, noch rühmet der Tod dich; | Keiner harrt deiner Treu, der abwärts wallte.
5 + 5	[7])חַי חַי הוּא יוֹדֶךָ כָּמוֹנִי הַיּוֹם | אָב לְבָנִים יוֹדִיעַ אֶל־ אֲמִתֶּךָ׃	19	Ew'ger! Leben preist dich; drum preis' ich dich heut'; | „Treu bist du", das lehr' den Sohn der Vater.

1) עֲלֵיהֶם bedeutet (vgl. Jud. 9, 17) „für sie, zu ihrem Schutze"; ob nach אֲדֹנָי der auffällige, aber mögliche Prädicatsplural יִחְיוּ zu belassen ist, mag dahingestellt sein.

2) Mit dem überlieferten בָּהֶן ist nichts anzufangen; darum lese ich בֹּחֵן, das einen guten Sinn giebt.

3) Ich nehme חַיֵּי רוּחִי als Vocativ und Epitheton zu אֲדֹנָי.

4) Hinter וְתַחֲלִימֵנִי hat der Text noch וְהַחֲיֵנִי; darin steckt, wie das Metrum zur Evidenz erweist, nur eine spätere Glosse zu dem ἅπαξ λεγόμενον und leicht missverständlichen תַּחֲלִימֵנִי „du machst mich gesund"; וְ nehme ich als postposit. (da, nun).

5) חָשַׂכְתָּ statt חָשַׁקְתָּ wie LXX und die Neueren.

6) Da die Phrase הִשְׁלִיךְ אַחֲרֵי גֵוְךָ gar nicht selten ist, hingegen הִשׁ׳ אַ׳ גֵּוְךָ nur hier vorkommt, weiter der Vers mit Beibehaltung von גֵּוְךָ um eine Hebung zu kurz wäre, so muss גֵוְךָ gelesen werden.

7) Das erste חַי muss eine Hebung tragen, wenn der Vers nicht vierhebig ausfallen soll; das ist aber nur möglich, wenn es dem folgenden חַי nicht coordinirt gesetzt, sondern als Vocativ und damit eigener Sprechtact genommen wird. Damit fällt die in der bisherigen Uebersetzung störend wirkende Wiederholung „der Lebende, der Lebende" weg.

Metrum,	Skandirter hebräischer Text.	Strophe.	Metrisch-genaue Uebersetzung.
5 + 5	יְהֹוָה [1]) אֱלֹהִים לְהוֹשִׁיעֵנִי [2]) וּנְגִינֹתַי | נְנַגֵּן כָּל־יְמֵי חַיֵּינוּ עַל־בֵּית יְהֹוָה׃	20	Ein Gott, der hilft, ist der Herr, drum ist er mein Lied: Ihm gilt mein Sang für immer beim Tempel sein.

1) Der überlieferte Text ist יְהֹוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי, was ohne weiteren Zusatz nicht, wie bisher geschieht, mit „Jahwe ist bereit zu helfen“ übersetzt werden kann. Darum setze ich ein אֱלֹהִים ein, das am leichtesten ausfallen konnte, wenn man es als Apposition zu יְהֹוָה nahm.

2) Punktatoren und Uebersetzer ziehen וּנְגִינֹתַי zu נְנַגֵּן; nun zeigt aber das Metrum, dass ein richtiger fünfhebiger Vers nur von נְנַגֵּן bis יְהֹוָה anzusetzen ist, וּנְגִינֹתַי also ausserhalb steht. In Hinblick auf Exod. 15, 2 „Jahwe ist meine Stärke und mein Lied (זִמְרָת), er kam mir zur Hilfe“, ferner auf Hiob 30, 9, Thr. 3, 14 „ich ward ihr Lied“ (נְגִינָתָם) glaube ich, dass die Coordinirung von וּנְגִינֹתַי (viell. וּנְגִינָתִי) mit dem ersten Strophentheile alle Wahrscheinlichkeit für sich hat; dadurch würde auch (mit Hinzufügung der oben gerechtfertigten Conjectur אֱלֹהִים) ein tadelloser fünfhebiger Vers erzielt. Danach wird auch wohl der letzte übrigbleibende angebliche Plural auf וֹתַי— Hab. 3, 19 בִּנְגִינוֹתָי zu beseitigen oder anders zu erklären sein.

(Schluss folgt.)

Epigraphische Notizen.

Von

R. Otto Franke.

Ich setze hier meine in den Nachr. K. G. d. W. Gött. 1895, Heft 4, S. 528—40 und WZKM. IX, S. 333—350 begonnenen Erörterungen über die ältesten indischen Inschriften fort und komme zunächst zu den Sāñchi- oder Kākanāda-Inschriften.

Da Bühler nur von einer verschwindend kleinen Zahl derselben neue, zuverlässige Abbildungen im 2. Bande der Ep. Ind. mit veröffentlicht hat, können hier auch meine Nachträge nur wenige sein. In der Inschrift Nr. 50 von Stūpa I lese ich den Gen. fem. deutlich *Nāgāyā* statt *Nāgāya* von Bühler, Ep. Ind. II, S. 102. In dem Fragment des Aśoka-Edictes scheint mir in der 4. Zeile v. u. leidlich gut erkennbar das zu erwartende *bhikhu*, und nicht *bhiku* zu stehen, wie Bühler S. 367 liest. In Z. 1 v. u. halte ich es für möglich *saṃghesa* statt *saṃghasa* zu lesen. Das würde dann ein neuer Beleg für den von mir entdeckten, durch Epenthese das *y* der Endung *-asya* zu erklärenden Gen. sing. auf *-esa* von *a*-Stämmen sein. Doch wäre es gewagt, allein auf die undeutliche Reproduction in der Ep. Ind. gestützt, diese Lesung als absolut sicher hinstellen zu wollen. — In derselben Zeile braucht man wohl nicht nothwendig *cilathitīke* zu lesen, sondern kann in dem fraglichen Wort *cilathitike* mit *ĭ* erkennen. Es ist nämlich genau ebenso in Dhauli-Ed. VIII, Z. 5 in der Silbe *hi* des Wortes *hilaṃna* = *hiraṇya* das Zeichen für *ĭ* nicht auf die Spitze des Akṣara, sondern rechts an das obere Ende desselben gesetzt. Freilich liest auch hier Bühler vielmehr *hī°*. Möglich wäre sowohl diese Dehnung des Vocales von *hi°* wie auch die Bildung *cilathitīka*, die sich in den Aśoka-Edicten thatsächlich häufiger findet. Aber auch meine Lesung ist sprachlich zweifellos möglich, da auch sonst in den Aśoka-Edicten *cilaṃthitikā* u. ä. vorkommt. Dasselbe Wort mit demselben fraglichen Zeichen, das ich als *ti* deute und Bühler als *tī*, steht auch in Laur. Arar. II, 10, und das Wort ist, falls ich Recht behalten sollte, also auch dort als *cilaṃthitikā* zu lesen. Auch in der Sānchi-Inschrift Nr. 288 des 1. Stūpa findet sich dieses selbe fragliche Zeichen in dem Namen, den Bühler S. 387 als *Būdhapālīta* liest, während ich

wiederum *Būdhapālita* vorschlagen möchte. Den gleichgebildeten Namen *Isipālitasa* von Stūpa I, Nr. 197 (Bühler S. 378) kann ich, da kein Facsimile davon gegeben ist, nicht controliren. Ueber *Nāgagharīya-* und *Mariti*[*sa*] vgl. unten zu *Amarāvatī*-Inschrift Nr. XXXVI. — Dass ein in der fraglichen Weise angesetzter *i*-Haken nun aber nie *ī* bedeuten könnte, behaupte ich nicht, denn ich weiss sehr wohl, dass er in *abhīta* in Laur. Arar., Ed. IV. Z. 15 u. 19 *ī* bedeuten muss. Einige weitere Fälle, wo er als *ī* gelesen ist, sind für die Entscheidung der Frage bedeutungslos, bedürfen vielmehr selbst der Sicherstellung, da es sich dabei um Feminina auf *ī* als erste Glieder von Composita handelt, wo bekanntlich ebensowohl *ī* bleiben als Verkürzung desselben eintreten kann: *Vaihidarīputrena*, Pabhosā-Inschrift Nr. I, Z. 4 und II, Z. 3 (Führer, Ep. Ind. II, S. 242 u. 243) und *Vachīputasa* Pitalkhora-Inschr. 5 (A. S. W. I. Vol. IV, S. 84). Das Vorkommen im Gen. fem. *Gopālīyā* von Pabhosā-Inschr. I, Z. 3 spricht eher für *i* als *ī*, denn der Gen. von Fem. auf *ī* hat meist ein kurzes *i*. Und hier sagt denn auch Führer Ep. Ind. II, S. 242, Anm. 3: „Possibly *Gopāliyā*". — In Inschr. 378 von Sānchi-Stūpa I liest Bühler *se*[*la*]*kame*. Da es sich hier um einen Accus. handelt, würde die Lesung, wenn sie richtig wäre, meine Beweisführung, dass das *e* in (primären und secundären) Neutra auf *-a* nur den Nominativ, nie den Accusativ repräsentire, ernstlich gefährden. Sie gefährdet aber dieselbe nicht, denn das angebliche *e* ist nur in einer ganz schwachen Andeutung vorhanden, und hinter dem *m* sehe ich einige weisse Punkte, von denen einer ein Anusvāra sein kann, — den wir übrigens, da er sonst auch häufig fehlt, auch recht gut entbehren können. In der 2. Zeile dieser selben Inschrift sehe ich *tas'ete* statt Bühler's *tasa te* in dem Satze *tas' ete pātakā bhaveyu* = auf dem sollen die bekannten Todsünden lasten. Ich habe nur noch zu Inschr. 3 des Stūpa II zu bemerken, dass das Wort *denaṃ* = Spende nicht mit Bühler (Ep. Ind. II, S. 111, Anm. 5) zu *dānaṃ* corrigirt zu werden braucht. Es wird vielmehr dem *vidhena*[*ṃ*] von Shāhb. XIII, 10 entsprechen und ebenso von der *i*-diphthongischen Wurzel *de* = „geben" gebildet sein, wie *vidhena* von *dhe* = stellen, machen. Darüber unten mehr.

Bhājā-Inschriften.[1]) Nr. I: Statt des Namens *Nādasavasa* (im Gen.) sehe ich deutlich *Nāḍasavasa*, statt des folgenden Gen. *Nāyasa* nicht mit gleicher Bestimmtheit, aber doch leidlich klar *Nāyesa*. Das würde ein weiterer Genitiv auf *esa* sein. Nr. IV: *Therānā* lese ich statt *Therānaṃ*; der Gen. Plur. auf *ānā*, mag er nun nur graphisch oder auch sprachlich sein, findet sich auch in den Sānchi-Inschriften. Das Wort für „ehrwürdig" liest in dieser selben Inschrift der Herausgeber *bhañaṃta*. Ich sehe *bhataṃta* (oder höchstens *bhatota* oder *bhatāta*). In K. Z. XXXIV,

1) A. S. W. I., Vol. IV, S. 82/3.

Heft 3, S. 419 habe ich *bhadanta* erklärt als entstanden aus *bha˘anta*, aus *bhavanta*, aus *bhavaṃ*, mit Einschub eines euphonischen *d*, nach Ausfall des *v*. Diese Erklärung gewinnt viel Wahrscheinlichkeit durch den Umstand, dass der an der fraglichen Stelle erscheinende Consonant so sehr variirt, was am besten bei der Annahme verständlich ist, dass alle diese Consonanten nichts weiter als Hiatustilger sein sollen. Dem *d* des litterarischen Pāli, aber auch der Kuḍā-Inschr. V (A. S. W. I., IV, S. 85) und der Kaṇheri-Inschriften IV, 16. XXVIII etc. (ebda. V, S. 75. 85 etc.) entspricht in unserer Inschrift ein *t* (oder, mir unwahrscheinlicher, *n*, wenn der Herausgeber Recht haben sollte), sonst sehr häufig ein *y*: *bhayaṃta* zweimal in Junnar-Inschr. XVII (A. S. W. I., IV, S. 95), in Kārlē-Inschr. III, VIII, IX (ebda. S. 90. 91), in Kuḍā-Inschr. XXII (ebda. S. 87), in Bhājā-Inschr. II, III, V (ebda. S. 82. 83), in den Kaṇheri-Inschr. X. XVII, 1. XXI, 1. XXIII (ebda. V, S. 78 etc.) und öfter in den Amarāvatī-Inschriften. — Statt *thūpo* in Bhājā-Inschr. III und *thūpa* in IV sehe ich *thu°* mit kurzem *u*. Gerade statt *ū* ist die kurze Schreibung in den alten Prākrit-Inschriften sehr beliebt und findet sich z. B. öfter in *pujā* (z. B. Nāsik-Inschr. Nr. XIX, Z. 3, A. S. W. I., IV, S. 114, wo freilich Bühler *pūjāya* liest), *mula* (z. B. Nāsik-Inschr. Nr. VII, A. S. W. I. IV, S. 102, wo aber Bühler ebenfalls immer *mūla* liest, Junnar-Inschr. XXIV zweimal, ebda. S. 96), in *Anupa* (Nāsik-Inschr. Nr. XIV, Z. 2, ebda. S. 108), *ekunavīse* Nās. Nr. XIV, Z. 1, in *-bhutinakasa* (Junnar-Inschr. I, A. S. W. I., IV, S. 92), *Sivabhutiṇo* (Junnar-Inschr. XXXIII [Ed. dagegen *Sivabhūtino*, ebda. S. 98]), *Virabhuti-* (Junnar-Inschr. XXXIV), *Bhutapālenā* (Kārlē-Inschr. I, ebda. S. 90), auch in *Bhutarakhitasa*, Bharahut-Inschr. XXIII, *Bhutarakhitesa* CXVI und *Bhutakasa* LXVII (Hultzsch), und, wie an unseren Stellen, in *thupo* Bēḍsā-Inschr. II, ebda. S. 89. Besonders häufig finden wir diese Schreibung *u* für *ū* auch in den Khālsī-Edicten des Aśoka. Es ist möglich, dass sie linguistisch nichts zu bedeuten hat und nur eine graphische Lässigkeit darstellt. Da uns aber die Mittel fehlen, das sicher zu wissen, werden wir die Schreibung mit Kürze nicht ignoriren dürfen.

In Pitalkhora-Inschr. Nr. I (A. S. W. I., IV, S. 83) steht *Patiṭhānā*, nicht *Patiṭhāṇā*. — Eine sehr interessante und wichtige Correctur benöthigt Nr. V (ebda. S. 84). Die drei Genitive derselben sind nicht, wie sie Bühler giebt, mit *s* geschrieben, sondern mit *ṣ*, und also zu lesen *Rājave . . ṣa Vachīputaṣa Magilaṣa*. Sie reihen sich den Genitiven auf *ṣa* von *Khālsī* und *Bhaṭṭiprolu* an, die ich in den Nachr. K. Ges. Wiss. Gött. 1895, S. 540 erklärt habe.[1]) — In Nr. VI steht nicht *dahutu* = der Tochter, sondern

1) Ein weiteres Beispiel ist der Gen. *Agathuklayaṣa*, den Bühler WZKM. VIII, 193 ff. auf einer Münze des Agathokles liest und den ich selbst auf einer Münze des Berliner Münzcabinets constatirt zu haben glaube.

richtig *duhutu* (ع), denn dass dieses nicht als ein nach rechts offenes, sondern noch in alter Weise als ein nach links geöffnetes *da* mit dem unten angefügten wagerechten *u*-Striche aufzufassen ist, geht aus dem durch einen nach links geöffneten Bogen repräsentirten *da* des gleich darauf folgenden *Datāya* hervor.

Kuḍā-Inschriften (A. S. W. I. IV, S. 84 ff.). Nr. I. Statt *Mahābhojīya* sehe ich absolut deutlich *Mahābhojaya*. Da die Abbildung auf Pl. XLV aber offenbar keine mechanisch hergestellte ist, sondern auf Zeichnung beruht, so lässt sich nicht behaupten, dass der Herausgeber nicht doch recht haben könnte. Ich halte es aber nicht für ausgeschlossen, dass meine Lesung die richtige ist, weil derartige Femininformen mit *ă* statt *ī* sich auch sonst finden. Die Sucht nach *a*-Stämmen, die ich in B. B., Bd. XXII zusammenfassend behandelt habe, hat auch die Fem. auf *ī* ergriffen. Darum ist im Pāli die Bilanz der Feminina auf *-ā* und auf *-ī* zu Gunsten derer auf *-ā* verschoben. So findet sich gegenüber Skr. *maitrī* neben dem genau entsprechenden *metti* ein *mettā*, gleichzeitig zu Differenzirungszwecken verwerthet (s. meinen Aufsatz in der Gurupūjākaumudī),[1]) neben den Ordinalfeminina auf *-ī*, die im Sanskrit nach Whitney, Gramm., § 487 mit Ausnahme von *prathamā*, *dvitīyā*, *tṛtīyā* und *turīyā* die ausschliesslichen sind, stehen im Pāli solche auf *-ā*: z. B. G. 45 Jāt. V, S. 371 *sattamā ratti*; Jāt. IV, 334, Z. 12 *catutthāya pabbatarājiyā*, S. 344, Z. 22 *catuttham̄ gātham*, Jāt. IV, 346, Z. 13 *navamam̄ gātham*, Jāt. VI, 11, Z. 1: *chaṭṭham pi rattim̄*, Jāt. V, S. 284, Z. 18 *soḷasam pi kalam̄*, Acc. Auch hier sind die Dubletten offenbar zu Differenzirungszwecken verwerthet, insofern, als die Ordinalia auf *-ī* fast nur Monatsdaten bezeichnen: *cātuddasim̄ pannarasim̄* G. 7, Jāt. IV, S. 460, G. 14, Jāt. IV, 320, G. 92, Jāt. VI, 118: *aṭṭhamim̄* an den letzten beiden Stellen; *cātuddasī* Jāt. IV, 456, Z. 11 etc. Auch bei Child. findet man die Ordinalia auf *-ī* nur in dieser und in grammatisch technischer Bedeutung, für welch letztere einfach die Sanskritform durch die Grammatiker herübergenommen ist. Ueberhaupt scheint mir im Altindischen das fem. *-ī* im Grossen und Ganzen differenzirenden Zwecken gedient zu haben. Es diente hauptsächlich zur Bezeichnung weiblicher lebender Wesen, denn die Worte für diese machen die Hauptmasse der Fem. auf *-ī* im Sanskrit und Pāli aus. *-ī* bezeichnet der Hauptsache nach den weiblichen sexus, *-ā* das weibliche genus ganz allgemein. Beide aber sind, wie ich glaube, aus einer gemeinsamen Grundform erwachsen, aus einer diphthongischen Form mit *-āi* oder *-āī*. Auf diese Annahme führen mich verschiedene Gründe, z. B. die sowohl von *-ā-* wie von *-ī*-Feminina abgeleiteten Adjective auf *-eya* im

1) Solche Differenzirung liegt auch schon im Sanskrit vor bei *nāgī* = „eine grosse Schlange", neben sonstigem *nāgā*, s. Kāś. zu Pāṇ. IV, 1, 42: *nāgī bhavati, sthaulyam̄ cet; nāgā 'nyā.*

Sanskrit sowohl wie im Pāli. Aus Pāṇ. sind dafür zu vergleichen die Regeln IV, 1, 120. 129—131. 2, 96. 97. 3, 94. V, 1, 17. Es ist doch klar und wohl auch anerkannt, dass wir die Bildungen mit *-eya* für organisch gewachsene Modificationen der zugrundeliegenden Stämme aufzufassen haben, dass wir aber nicht mit einem abstracten, von aussen herantretenden Suffix *-eya* operiren dürfen. Die Ableitungen mit demselben „Suffix" von Masculin-Stämmen widersprechen nur scheinbar. Es ist kein Zufall, dass unter derartigen Masculina sich vorwiegend ***i***-Stämme befinden (IV, 1, 122: irgend ein zweisilbiger Name auf ***-i***, z. B. ***Atri*** — ***Ātreya***; IV, 2, 8: ***kali*** — ***kāleya***; 33: ***agni*** — ***āgneya***: 80: ***sakhi*** — ***sākheya***; 96: ***kukṣi***; 3, 56: ***dṛti*** etc.; IV, 4, 104: ***atithi***; ***svapati***; V, 1, 13: ***upadhi***, ***bali***; V, 1, 127: ***kapi*** und ***jñāti***; 2, 2: ***vrīhi***, ***śāli***; V, 3, 101: ***vasti***. Die *eya*-Bildungen sind auch hier Ableitungen von dem stärkeren ***ai***-diphthongischen Stamme, der ja auch in der Declination zu Tage tritt. Ebenso verhält es sich natürlich mit den von Pāṇini gelehrten *eya*-Ableitungen von femininen ***i***-Stämmen (IV, 1, 136; 4, 104). Auch bei den *a*-Stämmen versagt unsere Erklärung nicht. Auch sie haben wohl ursprünglich ***i***-diphthongische Formen neben sich gehabt. Darauf scheinen mir einige Formen der ***a***-Declination, wie der Gen. Loc. Du. auf ***-ayos***, der Abl. Plur. auf ***-ebhyas***, der Loc. Plur. auf ***-eṣu*** zu deuten. Die Erklärung aus der Analogie zu den Pronominalformen befriedigt mich nicht. Der sogenannte pronominale Nom. Plur. masc. auf ***-e*** ist weiter nichts als dieser reine ***i***-diphthongische Stamm. Die von mir in Gött. Nachr. 1895, Heft 4, S. 538 nachgewiesenen Nominative Pl. auf ***e*** von masculinen Nomina sprechen vielleicht dafür, dass diese Endung nicht ausschliesslich pronominal war. Die *ă*-, *ĭ*-, *ŭ*-, *ăĭ*- und *ăŭ*-Stämme scheinen mir in Declination sowohl wie Conjugation, besonders aber in letzterer, in der Sprache gar nicht so principiell und scharf gegen einander abgegrenzt gewesen zu sein, wie es in der Grammatik erscheint. Die Grammatik hat der Bequemlichkeit halber Treppenstufen in eine glatte Fläche gehauen. Leider hat sie dadurch die rechte Vorstellung von dem natürlichen Zustand sehr erschwert, zu erheblichem Schaden für die wahre Beurtheilung noch mehr des Pāli als des Sanskrit.

Bei einigen Worten scheint aber meine Erklärung des „Suffixes" ***eya*** denn doch unter keinen Umständen zuzutreffen: Von *pathin* wird nach Pāṇ. IV, 4, 104 *pātheya* gebildet, von *chagalin* nach IV, 3, 109 *chāgaleyin*, von *chadis* nach V, 1, 13 *chādiṣeya*, und einige weitere Bildungen auf *-eya* von consonantischen Stämmen finden sich bei Whitney § 1216 der Gramm. Wenn wir hier die Analogie zu Hilfe rufen wollten, die, mit Recht und Unrecht so oft angerufen wird, würde uns kaum ein Vorwurf treffen können. Ich ziehe trotzdem vor, die Form der diesen Ableitungen zu Grunde liegenden Stämme aus einem aus dem Pāli vereinzelt auch ins Sanskrit eingebrochenen Princip zu erklären, nämlich aus dem Pāli-

Gesetz, dass consonantische Stämme entweder durch den Abfall des Endconsonanten oder durch Hinzufügung eines Vocales zu vocalischen gemacht wurden. *pathi* und *chagali* geben so ohne weiteres die geeignete Grundlage für die fraglichen Secundärbildungen ab; *chadis rathajit* etc. aber erfordern in ihrer mit *a* erweiterten Form dann dieselbe Erklärung, die ich oben für die Ableitung der *eya*-Bildungen von *a*-Stämmen gegeben habe. Räthselhaft scheint nur Pāṇ. VI. 4, 147 zu bleiben, wonach von *u*- und *ū*-Stämmen Taddhitas mit *-eya* in der Weise gebildet werden, dass *-u* und *-ū* davor abfallen. Der Scholiast giebt unter den Beispielen *śaitibāheya* von *śitibāhu*, und das kann uns als Schlüssel dienen. Im Pāli kommt neben *bāhu* der Stamm *bāhā* = Arm vor. Trenckner P. M. S. 76 führt es unter den Vocalübergängen auf. Mit Unrecht. Auch die Lehre von den Vocalübergängen im Pāli ist eine von schlechten Hausfrauen mit Dingen, die nicht hineingehören, vollgestopfte Rumpelkammer. *bāhā* ist entweder ein gleich alter und gleichberechtigter Stamm wie *bāhu*, oder er verdankt sein Dasein der von mir in B. B. charakterisirten Sucht nach *a*-Stämmen, die z. B. auch in Bharaut-Inschr. Nr. 46 *bodhi* zum Nom. *bodho*, und auf den Kaniṣka-Münzen *Śākyamuni* zum Nom. *Σακαμανο*[1]) umgestaltet hat. Für das Sanskrit ist der Stamm *bāhā* wenigstens durch die Lexicographen belegt. Diese mögen ihn aber, wie so vieles andere, dem Pāli entlehnt haben. Neben den übrigen von der Kāśikā zu dieser Regel Pāṇini's angeführten *u*- und *ū*-Stämmen sind mir zwar keine *a*-Stämme bekannt. Aber wenn ich behaupte, es habe solche gegeben, wird mich Niemand widerlegen können. Was bei *bāhu* möglich war, ist auch bei den anderen nicht unmöglich.

Also scheint meiner Erklärung, dass *eya* in Ableitungen von Feminina einen diphthongischen Stamm voraussetzen liesse, aus dem sich einerseits die Fem. auf *-ā*, auf der anderen Seite die auf *-i* herausdifferenzirt hätten, kein unüberwindliches Hinderniss entgegenzustehen.

Ein weiterer Grund, der für die *i*-diphthongische Natur der *ā*-Feminina spricht, ist die grosse Rolle, die das *y* in deren Declination spielt,[2]) im Pāli noch mehr als im Sanskrit, denn im Pāli wird auch der Nom. Acc. Plur. vom *āy*-Stamm gebildet: z. B. *kaññāyo*. Das ist doch offenbar der consonantisch gestaltete Stamm *kaññāy* + *as*, das die gegebene Endung für consonantische Stämme ist. Hier wieder die Analogie (zu den *ī*-Stämmen) zu Hilfe zu rufen, heisst denn doch die so Vielgeplagte an den Haaren herbeiziehen. Bei dem Worte *kanyā* speciell tritt diese *i*-diphthongische Natur so deutlich auch im Skr. und Av. zu Tage, dass auch andere Gelehrte ihrer Erörterung sich nicht haben entziehen können. Siehe

1) S. A. Cunningham, Num. Chron., Third Series, Nr. 45, 1892. Part. I. S. 80/1.

2) Vgl. auch Friedr. Müller, WZKM. I. S. 247, Anm. 1.

Bartholomae, Indg. Forsch. I, S. 188—194, Joh. Schmidt, KZ. XXVII, 374 ff. Von Bartholomae weiche ich aber in der Art ab, wie ich die einzelnen in Frage kommenden Stämme von *kanyā* und *kanī* aus einander ableite. Auch in dem Nebeneinander der avest. Gen. wie *haēni*ᵃ*i* und *haēnaiiā*, die Barthol. S. 192, Anm. 2 durch Analogie erklärt, erblicke ich diesen Wechsel der beiden Stämme.

Ich kehre nach dem langen Excurs wieder zur Betrachtung der Thatsache zurück, dass im Pāli viele Feminina des Sanskrit auf *-ī* durch solche auf *-ā* ersetzt werden. Suffixbildungen mit *-maya* bilden im Sanskrit das Fem. *-mayī*. S. Liebich, Panini, Anhang II, § 27. Im Pāli aber finden sich die Fem. *ayomayā*, Gāthā 19 von Jāt. V, 266 und G. 52 von Jāt. V, 269, *cintāmayā* G. 19 von Jāt. VI, 43 etc. Selbst die Feminina von *nt*-Stämmen, die im Sanskrit durchaus auf *-ī* ausgehen (s. Liebich a. a. O. § 48 bis 51), können im Pāli *-ī* mit *-ā* vertauschen. So steht Fem. *santām* in G. Jāt. IV, 178, Acc. fem. *jalantaṃ* G. Jāt. V, 161, Acc. *mahantaṃ* in Jāt. I, S. 125, Z. 2 v. u. und Comm. von Jāt. VI, 341, *abhijānanta* Milindap. S. 77, Z. 32. Auch von einem *-in*-Stamme findet sich statt des zu erwartenden fem. auf *-ī* ein solches auf *-ā* in dem Acc. *sūpinaṃ* von G. 2 von Jāt. III, 328, auf *bhikkhaṃ* bezogen. Es wäre aber auch möglich, dass wir hier, wie häufiger, einfach eine Incongruenz des Geschlechts zwischen Subst. und Adj. zu verzeichnen hätten. Von einzelnen Fem. auf *-ā*, statt deren man solche auf *-ī* erwarten sollte, sind zu nennen z. B. *haṃsā* G. 25 von Jāt. V, 366; *migā* Jāt. V, 193, Z. 11 (Skr. *mṛgī*); *tādisā* G. 22 von Jāt. IV, 322, *sādisā* G. 42 von Jāt. V, 204, *sadisā* Jāt. V, 152, Z. 19 (Skr. *tādṛśī* und *sadṛśī*): *sundarā* G. 98 und 99 von Jāt. VI, 147 (Skr. *sundarī*); *taruṇā* G. 30, Jāt. VI, 269; *kandarā* = Schlucht G. 13, Jāt. IV, S. 286, G. 3 und Prosa von Jāt. III, 172, Z. 2, Cullav. IV, 4, 4, öfter auch = wassergefüllte Schlucht, Wasserloch, Teich, z. B. G. 1 und Prosa von Jāt. VI, S. 89, Jāt. I, 331, Z. 9; I, 205, Z. 1; IV, 431, Z. 20, während sich das dem Skr. entsprechende Fem. auf *-ī* nur vereinzelt (z. B. Comm. von Jāt. VI, 359, Z. 13, scheinbar = Wassergerinsel) vorfindet. *sakhā* = Freundin, G. 38 von Jāt. V, 221, lässt an Pāṇ. IV, 1, 62 denken, wonach nur in der Sanskritbhāṣā das Fem. von *sakhi* die Form *sakhī* haben soll (während sonst im Sanskrit, ist zu ergänzen, die Masculinform auch zur Bezeichnung des Fem. dient). Auch im litterarischen Sanskrit lautet also der Nom. des Fem. von *sakhi* : *sakhā*. Ich denke trotzdem, dass in beiden Dialekten das *sakhā* ganz verschieden zu beurtheilen ist. Im Sanskr. kommt es direct vom Stamme *sakhi*, im Pāli dagegen ist es wohl Product secundärer Entwicklung, hervorgerufen durch die Sucht nach *a*-Stämmen. Insofern allerdings, als sich, wie ich meine, von den *ā*-Feminina zu den *ī*-Stämmen eine Brücke schlagen lässt, lassen sich im letzten Grunde diese disparaten Elemente wieder vereinigen. — Hervorhebenswerth sind weiter einige

Fem. auf *-ā* von Bahuvrīhi's, denen im Sanskrit solche auf *-ī* gegenüberstehen. Nach Pāṇ. IV, 1, 58 (Liebich § 32 des Anh. II) soll das Fem. von einem Bahuvrīhi mit *-nakha* auf *-ā* nur, wenn das Bah. ein Eigenname ist, sonst aber auf *-ī* enden. In G. 9 von Jāt. V, 215 z. B. findet sich aber *tambanakhā* als einfaches Adj. Es ist also nicht unmöglich, dass das Erscheinen von *nakha* im Gaṇa *kroḍādi* zu Pāṇ. IV, 1, 56 (dessen Worte das Fem. nicht mit *ī* bilden sollen), worüber Böhtlingk im P. W. und Liebich, Panini S. 122 Anm. 1 mit Recht verwundert sind, auf den Thatbestand des Pāli zurückzuführen ist. Diese Beispiele mögen für das litterarische Pāli genügen.

In den alten Prākrit-Inschriften ist dieselbe Neigung zu spüren. Die Namen auf *-devā* statt *-devī* in den Bharaut- und Sānchi-Inschriften werden vor Allem zu nennen sein: Bhar. *Cāpadevā*, *Sakaṭadevā*, *Nāgadevā*, *Pusadevā*, *Idadevā*, *Phagudevā*, *Mitadevā*, Sānchi *Asvadevā*, *Soṇadevā*, *Rohaṇadevā*. Bühler denkt, um das *-ā* erklärlich zu machen, daran, in diesen Namensformen vielmehr Bahuvrīhi's zu sehen. Nachdem ich die Vorliebe für *ā*-Feminina erwiesen habe, sind wir nicht mehr genöthigt, eine derartige, immerhin doch nicht ganz unbedenkliche, Erklärung heranzuziehen. Gerade die weiblichen Namen scheinen mit grosser Vorliebe auf *-ā* gebildet worden zu sein. Es ist weiter das Fem. *tāpasā* in der Form *gahatāpasāya* der Nānāghāṭ-Inschr. I, Z. 5 hervorzuheben, dem sowohl im Sanskrit wie im litterarischen Pāli ein *tāpasī* entspricht. Wenn wir nun von solchen sicher stehenden, wenn auch auffälligen, Feminina auf *ā* Casus obliqui wie *Pusadevaya*, Bhar. Nr. 105, oder *Asvadevaye* Sānchi Stūpa I, Nr. 30 und *Asvadevāya* Nr. 166 u. a. finden, ohne daran zu denken, sie in *-deviya* etc. zu corrigiren, mit welchem Rechte dürfen wir dann Formen wie *Mahābhojaya* der Kuḍā-Inschr. Nr. I, wenn es wirklich dasteht, in *Mahābhojiya* verbessern? Es ist sehr wohl möglich, dass auch die Casus obliqui *bhichunaya* (von *bhikṣuṇī*) Sānchi Stūpa I, Nr. 252, *bhichunayā* I, 353, *bhikhunaya* II, 54, *pajavataya* I, 324 genau ebenso als Formen von Fem. auf *-ā* zu erklären sind, obgleich wir hier, bei der Unsicherheit des epigraphischen Materials, natürlich keine Sicherheit gewinnen können.

In derselben Kuḍā-Inschr. Nr. I lese ich statt *Naṃdāya* ebenso wie Jacobi Ind. Ant. VII, S. 253 *Naṃḍāya*; in Nr. V, Z. 3 statt des Gen. *duhutaya* deutlich *duhutuya*, also dieselbe richtige Genitivform, die auch der Herausgeber in Nr. XI, Z. 4 gesehen hat; in V, 5 *poḍhi* statt *poḍhī*; in Z. 6 *ātivāsiniya* statt *ativāsiniya*. In Nr. VI, Z. 1 hat der Herausgeber *putasa* nach *Vijayāya* ausgelassen, obgleich er es richtig mit übersetzt; in Z. 4 sehe ich *lenā* statt *lenaṃ*; in Z. 6 *-rūpa-* statt *-rupa-*; in XX ist *sa* (entweder „und" oder „sein", s. unten über *casa*) zwischen *bhayāra* und *Velidatāva* ausgelassen, das schon von Jacobi richtig gelesen war; in XXII, Z. 3 lese ich *pavaïtikāya* statt °*aya*, welch letzteres

auch Jacobi hat; in XVI mit Jacobi *seṭhiṇo* statt *sethiṇo*; in XXVII den Gen. *Vehamitāsa* statt *-mitasa.*

Mahāḍ-Inschr. I, Z. 2 (A. S. W. I. IV, S. 88) ist statt *cetiyghara* wohl vielmehr *cetivaghara* zu lesen, das *v* für *y* würde sich an die Seite der Gen. *bhayāva Velidatāva* von Kuḍā XX etc. stellen; Nr. II, Z. 2 ist statt *cetiakodhi* vielmehr *cetiakoḍhi*, Z. 3 statt *leṇasa* deutlich *leṇāṇa* und statt *chetāni yāni* vielleicht *chetāṇi yāṇi* zu lesen; Z. 6 statt *savenā* wohl *saveṇa* (Instr.).

Beḍsā-Inschr. Nr. I sehe ich deutlich den Abl. *Nāsikāto* statt *Nāsikato* und *putrasa* statt *putasa.*

Kārlē-Inschriften (A. S. W. I. IV, S. 90 ff.). Nr. I: Ich sehe *pariniṭhapitā* statt °*taṃ*; und vielleicht ist *ūtama* (⊢) statt *utama* zu lesen. Vgl. Bharaut-Inschr. Nr. 98 bei Hultzsch. In Nr. III gehört das Zahlwort *do* = „zwei" wohl vielmehr zu den femininen Nominativen *uparimā hethimā ca veyikā* als dass es als Gen. Pl. aufzufassen und zu *hathinaṃ* zu ziehen wäre. Geschlechtliche Incongruenz ist, namentlich bei Zahlworten, im Pāli etwas ganz Gewöhnliches. In Nr. V sehe ich statt *Bhāyilāyā* nur *Bhāyilāya* (Gen.). In VI, Z. 1 steht *Dheṇukākaṭakeṇa*, nicht *Dheṇukākaṭeṇa*; in VII *Dheṇukākaṭā*, nicht *Dheṇukākāṭā*, soviel ich nach der Photolith. urtheilen kann.

In Nr. IX, Z. 3 sehe ich *donaṃ* statt *dānaṃ*. Da die Abbildung nur facsimilirt ist, lässt sich kein sicheres Urtheil abgeben. Es wäre aber von mir eine grobe Unterlassungssünde, wenn ich selbst eine so wenig gesicherte Form, die indessen auch in Bharaut-Inschrift Nr. 130 gesichert wiederkehrt und in Junnar-Inschrift XXXI als *doṇa* (ऍ) an Stelle von Bühler's *dāṇa* herzustellen ist, unerwähnt lassen wollte. Es kann nämlich eine Form von grösster sprachgeschichtlicher Wichtigkeit dahinter stecken. Ebenso wie mit *i* scheinen die *ā*-Wurzeln, oder mindestens einige davon, auch mit *u* weitergebildet worden zu sein, worauf z. B. Skr. *sthūra, sthūla, sthavira,*[1]) *agrepū*, im Pāli die Adjectiva auf *-ññū* und *-gū* statt Skr. *-jña* und *-gā*, der Aorist *anvagū* (1. Sing) Gāthā 5 von Jāt. IV, 121, vielleicht das Particip *nibbuto* zu *nir* + *vā* und das griech. *δοϜεναι* oder *δουναι* hinführen. Vgl. auch Foy, K. Z. XXXIV, S. 255, Darmesteter, Études Iraniennes, I, S. 197. Solche *u*-diphthongische Wurzeln sind von den als *ŭ*-Wurzeln angesetzten Wurzeln principiell gar nicht verschieden, ebensowenig wie die *ī*-Wurzeln von den *i*-diphthongischen *ā*-Wurzeln,[2]) sondern nur durch die Majorität der Formen. Es führen in beiden Fällen Brücken

1) Dass Pāli *thera* nothwendig auf *sthavira* zurückgehen müsste, scheint mir nicht erwiesen zu sein. Es kann auf die *i*-diphthong. Form von *sthā* zurückgehen ebenso wie Pāli *uṭṭhehi* etc.

2) Wie ich WZKM. IX, 4, S. 337 auseinandergesetzt habe. Vgl. neuerdings Wackernagel, Altindische Gramm. I, § 18 und § 79 *a δ*. Correcturnote.

herüber und hinüber. So scheint die Skr.-Wurzel *dhāv* = „waschen" im Pāli *dhovati* als *u*-Wurzel aufgefasst zu sein, und vielleicht dürfen wir auch das Particip davon, *dhuta*, in dem buddhist. Terminus *dhutaṅga* erblicken, der sich vielleicht passender als „Reinheitsvorschrift", denn als „Vorschrift, durch die (die Leidenschaften) abgeschüttelt (werden)" erklären lässt. Und wie bei den *ī*-Wurzeln haben wir auch hier von notorischen *ū*-Verba Formen, die nur auf *ă*-Wurzeln zurückgehen können. Nom. *paho* = „im Stande seiend" in G. 15 von Jāt. V, S. 198, nach Sinn und Commentar = *pahū* (Skr. *prabhū*), gehört zu Wurzel *bhū* wie *atiga* in Skr. und Pāli neben Pāli *-gū* zu Wurzel *gā*. Und so geht auch das später nochmals zu erwähnende *bāhusaccaṃ*, das Abstractum zu *bahussuta*, vielleicht ebenfalls auf die nicht-diphthongische *a*-Form der Wurzel *śru* zurück, ganz ebenso wie das Adj. *appaṭisso* „ungehorsam". Da nun ferner *ă*-Verba sowohl mit *ĭ* als mit *ŭ* erweitert sein können, da ferner zwischen *ă-ĭ* und *ĭ*-Wurzeln und zwischen *ă-ŭ* und *ŭ*-Wurzeln kein principieller Unterschied besteht, so dürfen wir auch erwarten, von denselben Wurzeln hier und da *ĭ*-Formen neben *ŭ*-Formen zu finden. Das ist in der That der Fall. Für Skr. *prasita* von *sā*, *syati* des P. W., das im Dhātupāṭha wohl nicht umsonst als *so* erscheint, bietet uns das Pāli *pasuto*, dessen *u* mit Unrecht als Product eines Vocalüberganges erklärt worden ist. Die ganze Lehre von den Vocalübergängen im Pāli wird in Zukunft auf ein Minimum einzuschränken sein. Das in seiner Vereinzelung allerdings nichts beweisende, in Nāsik-Inschr. Nr. XIV (A. S. W. J. IV, S. 109) Z. 11 für *leṇasa* zu lesende *loṇasa* k a n n zur Basis ein *lū* statt *lī* „Zuflucht suchen in" haben. Von *lū* „schneiden" giebt es umgekehrt im Pāli die Formen *lāyita*, *lāyitvā* z. B. Jāt. III, 130, Z. 2; G. 1 Jāt. III, 156; *lāyeti* Suttav. I, 64; *layantā* Einleitung von Jāt. Nr. 77 (I, S. 339, Z. 13) etc. Bei dieser Doppelreihe der Formen ist weder ein „change of *y* to *v*" zu constatiren, wie es Ed. Müller, Simplified Grammar S. 104 wunderbarer Weise thut, noch der umgekehrte Consonantenwechsel. Die bei Weitem interessanteste Bestätigung für unsere Ansicht liefern aber eine Anzahl auffällige Formen von *bhū* „sein". Wenn ich das Futurum davon *hessāmi* und *hehiti* und den Aorist *ahesuṃ* aus einer Wurzel *hī* für *bhī* = *bhū* herzuleiten vorziehe, so wird man mir sicher widersprechen, da es hierfür üblichere und mehr auf der Hauptstrasse liegende Erklärungsmöglichkeiten giebt. Bei anderen Formen aber versagen diese Möglichkeiten. Der Pāli-Comparativ *bhīyo* und *bhiyyo* ist viel einfacher aus dieser Wurzelform als aus Skr. *bhūyas* abzuleiten. Die beweiskräftigsten Formen sind aber wohl die des Opt. *heyyāmi*, der nicht allein im litterarischen Pāli vorkommt, sondern auch in den Inschriften, z. B. *heyu* in Jaug. Sep. I, 6 und II, 5, ganz wie Opt. *neyya* von *nī*. Dieser so vielleicht zu erschliessenden Wurzel *bhī* = „sein" dürfen wir dann wahrscheinlich eine hohe Alter-

thümlichkeit zuschreiben, da sie wohl mit lateinisch *fio* zusammengehört. Vgl. auch Wiedemann, Lit. Praet. 137 ff.

In Nr. XVI sehe ich deutlich die richtige Genitivform *Ghuṇikamātu* statt *Ghuṇikamātu* und *Nādikenā* statt *Nadıkena*. In XVII ist mir die Lesung *pavaïtasa* (= Skr. *pravrajitasya*) bedenklich, denn ▷ kann doch kaum *i* darstellen; *pavaëtasa* ist zwar sehr auffällig und dunkel, muss aber doch wohl gelesen werden. Eventuell kann man zur Erklärung solche Formen der *āi*-Classe wie *gahetvā* (Skr. *gṛhītvā*) heranziehen, die im Sanskrit nur noch in einzelnen Resten wie *agrahaiṣam* vorliegt, im Pāli aber in weiterer Verbreitung zu constatiren ist und offenbar als besondere selbständige Classe ebenso neben der aus ihr hervorgegangenen 9. (*-nāi-*) Classe bestanden hat wie die *u*-Classe neben der *nu*-Classe. In Nr. XIX, Z. 3/4 (S. 92) sehe ich *Siāgutaṇikāya* statt °*kaya* (Gen. Fem.).

Junnar-Inschriften. In Nr. IV, Z. 2 lese ich statt des Gen. *dhammanigamasa* °*mesa*, also einen weiteren Genitiv auf *-esa*. In Nr. V könnte man vielleicht einen gleichen Gen. auf *-isa* mit *i* statt *e* (entsprechend dem *Lisikisa* auf einer baktrischen Münze etc.) entdecken und *Irilisa* statt *Irilasa* lesen, denn das fragliche *i* ist genau so viel oder so wenig ausgeprägt wie das *i* der Silbe *li* in *Isipālitasa* von Inschr. Nr. VII; indessen stehen wir hier doch auf viel zu unsicherem Boden. In VI, Z. 2 steht deutlich *lena*, nicht *leṇa*. In XXV, Z. 2 liest Bühler *ṣaṇuvisa* und übersetzt „twenty-six", leitet also offenbar den ersten Bestandtheil des Zahlwortes von Skr. *ṣaṣ* = 6 her. Da aber dabei das *ṇu* unerklärt bleibt und da anderseits im Pāli sich die Form *paṇṇuvīsati* = 25 findet (s. Child. s. v. und *paṇṇuvīsaṃ* z. B. G. 2 von Jāt. III, 138) und da ferner *ṣa* und *pa* in der Schrift dieser Zeit sich nur durch einen kleinen Horizontalstrich unterscheiden (vgl. das *pa* von Z. 3), so wird wohl mit ziemlicher Sicherheit *paṇuvisa* für Bühler's Lesung zu substituiren sein. In Z. 5 sehe ich den Gen. *Mānamukaḍesa* statt B.'s °*ḍasa*, denn es steht ʔ da, *ḍa* aber, das gleich in der nächsten Zeile vorkommt, sieht so aus: ɗ. Das würde wiederum ein Beleg für den Gen. auf *-esa* sein. In XXIX, Z. 9 steht ebenso wie in XX, Z. 1. XXV, Z. 1 und XXVIII, Z. 1 unverkennbar *gāma*, nicht *gama*, wie B.'s Umschrift, vielleicht nur als Druckfehler, bietet. Ueber *doṇa* statt *dāṇa* von No. XXXI vgl. oben zu Kārlē-Inschr. Nr. IX. In Nr. XXXIII sehe ich deutlich *Sivabhutiṇo*, nicht *Sivabhūtino*. Vgl. oben zu Bhājā-Inschr. Nr. IV.

Nāsik-, Kārlē- und Junnar-Inschriften des Nahapāna und der Andhra's (A. S. W. I. IV, S. 88 ff.). In Nr. V, Z. 3 lese ich *varṣāratraṃ* (= während der Regenzeit) statt *varṣāratuṃ*; in Z. 8 *grāmo* statt *gāmo* und wohl *brāmhuṇasa* statt *brāhmaṇasa*; das aus der Pāli-Declination von *brahman* schon genügend bekannte *u* ist aus der Assimilation an das *m* zu erklären, über die Metathese von *hm* vgl. unten zu Nānāghāṭ.-Inschr. Nr. I. —

In Nr. VI (Kārlē Nr. XIX), Z. 1 steht nicht *raṇo*, sondern *raño*, in Z. 2 nicht [*ti*]*thakareṇa*, sondern ⁰*ṭha*⁰, und nicht *solasa*-, sondern *soḷasa*-. In Nr. VII (Nāsik VI[a]), Z. 5 sehe ich *brahmaṇā*, nicht *brāhmaṇā*, in Z. 10 *nadīye Baṇāsaya*, nicht *nadīya Baṇāsāya* = am Flusse B. In Nr. IX (Nāsik Nr. VII), Z. 2 lese ich nicht *kuśanamūle*, sondern *-mule* (vgl. oben zu Bhājā-Inschr. Nr. IV), nicht *śreṇisu*, sondern *śrenisu*, und nicht *vadhi*, sondern deutlich *vudhi* (dem allerdings in Z. 3 zweimal *vadhi* gegenübersteht), in Z. 4 wiederum zweimal *mula* statt *mūla* (ebenso auch Z. 5[b]), *aṭha* statt *aṭhā* (= acht) und *nibadha* statt *nibadha*; in Z. 5[b] ist *bhagavatāṃ* vor *devānaṃ* hinzuzufügen. — In Nr. X (den beiden identischen Inschriften Nāsik Nr. VIII und IX) ist *rāño* statt *raño* und *Dakhamitrāya* statt *Dakhamitāya* zu lesen. Die Lesung von Nr. XI (Junnar Nr. XXXII), Z. 2 [*Ā*]*mātyasa* halte ich durchaus nicht für gesichert; statt *mā* sehe ich vielmehr deutlich *ma* und statt des angeblichen *ya* nehme ich unter dem *ta* nur einen undefinirbaren weissen Fleck wahr; es ist darum ebenso gut möglich, dass wir [*mahā*]*matasa* zu lesen haben. — In Nr. XII (Nāsik Nr. X), Z. 4 sehe ich *puvāyā* statt *puvāya*; von *r* in dem angeblichen *duhitrā* sehe ich nichts; in Z. 6 ist *upāsikāyā* statt *upāsikāya* deutlich. — In Nr. XIII (Nāsik Nr. 11 A), Z. 3 sehe ich *ete* statt *eta*; in Z. 5 steht noch *e*[*th*]*a* vor *nibadho*. — In Nr. XIV (Nāsik Nr. 11 B), Z. 7 ist zu lesen *mahādevīya* statt *mahādeviya*, in Z. 10 *-parihārika* statt *-pārihārika*. — Nr. XVII (Kārlē Nr. XX), Z. 1 bietet deutlich das richtige *Vāsiṭhiputasa*, nicht *Va*⁰, und Z. 2 vielleicht vielmehr *paṭhame* statt *patha*⁰. — In Nr. XVIII (Nāsik XIV), Z. 4 sehe ich *sususākasa* statt *susūsakasa*, Z. 7 *agamāna* statt *āgamāna*; ebenda ist *ekasurasa* nach *ekadhanudharasa* aus Versehen in der Umschrift (nicht aber in der Uebersetzung) ausgelassen; in Z. 8 lese ich nicht *-parākamasa*, sondern *-parakamasa*, nicht *Nabhāga-*, sondern *Nabhāga-*; in Z. 9 nicht *mahādeviya*, sondern *mahādevīya* wie in Nr. XIV; in Z. 10 nicht *vadhūsadam*, sondern *vadhusedam*; in Z. 11 nicht *leṇasa*, sondern *loṇasa* (s. oben zu Kārlē-Inschr. IX), nicht *sevakamo*, sondern *sevākāmo*; die Worte von Z. 9 *nagavarakhadhā gaganatalam abhivigāḍhasa* übersetze ich, statt durch „of him who . . . is loftier than the highest mountain", mit Auffassung von *naga* als *nāga* durch „der vom Rücken seines Elefanten bis zum Himmel emporragte"[1]), und den Genitiv fem. *ayakāya* nicht mit „to the venerable", sondern mit „seiner Grossmutter". — In Nr. XIX (Nāṣik Nr. XV), Z. 12 lese ich *amepa* statt *amhepa* („read *amhehi*") und *patikhaya* statt *paṭikhaya*; *dadima* in Z. 13[a] kann auch *dadāma* sein; der den schon angeführten Genitiven auf *-esa* sich anreihende Gen. *gāmesa* steht deutlich da statt des von B. gelesenen *gāmasa*; in Z. 14 *parihārehi* statt *pariharehi*, *mahā-*

1) Vgl. z. B. *alaṃkatahatthikkhandhavaragato* Jāt. VI, 487, Z. 4/5.

senāpatinā statt °*senapatinā*; in Z. 13[b] *sāmivananānaṇata* statt °*nānata*. In Nr. XX (Kārlē Nr. XXI), Z. 1 lese ich das zu erwartende *vāthavāna* statt *vāṭhavāna*; in Nr. XXI (Kārlē Nr. XXII), Z. 1 das gewöhnliche *raño* statt *raṇo*, Z. 2 *Abulāmāyavāthavasya* statt *Abulāmāvāthavasya*; in Nr. XXII (Nāsik Nr. XVI), Z. 3/4 *cādūdisasa ca bhi*° statt *cātudisasa bhi*°.

Nāsik-Inschriften von Privatpersonen (A. S. W. I. IV, S. 114 ff.). In Nr. III, Z. 1 ist *Idrāgnidatasa* zu lesen statt *Idāgni*°, Z. 3 *-pujāya* statt *-pūjāya* (vgl. oben zu Bhājā-Inschr. Nr. IV); in Nr. VIII, Z. 2 *Naṃdasareya* statt *Naṃdasarāya*. Es wäre sehr wohl möglich, dass diese Form ernst genommen zu werden verdient und dieselbe Contraction des vocalischen Elementes von *y* mit dem *ā* zu *e* darstellt, wie z. B. Pāli *seyyā* = Skr. *śayyā*.

Ajaṇṭā-Inschriften (A. S. W. I. IV, S. 116). In Nr. I sehe ich deutlich *Vāsiṭhiputasa*, nicht *Vasiṭhiputasa*, und *dāna*, nicht *dānaṃ*; in Nr. II *Ṭhānako*, nicht *Thānako*.

Nānāghāṭ-Inschriften.[1]) I, Z. 5 statt *-brahmacariyāya*, wie Bühler giebt, steht vielmehr da *bramhacariyāya*; ebenso in Nāsik- etc. Inschriften Nr. V, Z. 4 (A. S. W. I. IV, S. 99) *brāmhuṇasa* statt B.'s *brāhmaṇasa* s. oben. Ich halte es, soweit es sich um Brāhmī-Inschriften handelt, nicht für richtig, derartige Metathesen stillschweigend nach den dem Sanskrit entnommenen Normen zu corrigiren. Es ist doch mindestens unerwiesen, dass wir in ihnen nur lässige Schreibungen zu sehen hätten. Aber ich habe auch die Ueberzeugung, dass in den meisten Fällen mehr als blosse Lässigkeit dahinter steckt. Die Metathese spielt in den Prākrits eine grosse Rolle. Und gerade bei *brāhmaṇa* haben wir ziemlich sichere Gewähr, dass dessen Prākrit-Aequivalente *h* und *m* in umgekehrter Reihenfolge hatten. Die Māhārāṣṭrī-Form *bambhaṇa*, sowie das *baṃbhana* und *bābhana* der Jaugaḍa- und Dhauli-, das *baṃbhana* der Khālsī- und das *bābhana* der Delhi-Sivalik-Version der Säulenedicte Aśokas ist ja doch nur bei Annahme einer solchen Umstellung erklärlich. Zu *baṃhmane* von Khālsī XIII, 39 bemerkt auch Bühler selbst, dass *hma* hier *mha* gelesen werden müsse. Und auch in der Kuḍā-Inschr. Nr. XIII (A. S. W. I. Vol. IV, S. 86) ist richtig *Baṃmhanasa* gelesen worden. Mir macht es die Länge des *ā* der Pāli-Form *brāhmaṇa* wahrscheinlich, dass selbst schon das Pāli trotz abweichender Ueberlieferung das *h* und *m* in diesem Worte umgestellt hatte. *hm* ist eine Doppelconsonanz und hätte also wahrscheinlich die Verkürzung des *ā* herbeigeführt; *mh* dagegen ist Nasalaspirate und gilt also als einfacher Consonant ebenso wie *ph* etc. Ich glaube also, dass eher

1) ed. Bühler in Vol. V des Archaeological Survey of Western India, S. 59 ff.

alles dafür als dagegen spricht, dass das Zeichen *mh* (ᛠ) in den Aśoka-Girnar-Inschriften etc. wirklich als *mh* zu lesen ist. — Zu II, Z. 1 habe ich nur zu bemerken, dass der Herausgeber das Wort *yaṃño* vor *bitiyo* ausgelassen hat.

Kaṇheri-Inschriften.[1]) In V, Z. 9 (a. a. O. S. 76) liest Bühler das Partic., welches „(aus dem Felsen) ausgehauen" bedeutet, als *coṇitā*, übersetzt es auf S. 77 mit „erected" und vergleicht in Anm. 1 *coṇitā* mit Gujarātī *chaṇavuṃ* „to build". Mir scheint aber genügend deutlich *khāṇitā* dazustehen (vgl. das *kha* von *akhanivi* Z. 8[2])), und dieses ist das Part. Perf. Pass. vom Caus. von *khaṇati* „graben", „aushauen", welches wir erwarten. — In Nr. XV, Z. 5 sehe ich *Aṇadamātu* statt *Ānadamātu*. — In Nr. XIX, Z. 3 liest der Herausgeber *vaṭhaveya* und bemerkt dazu: „Dr. West has *vaṭhavesa*; the correct reading is probably *vaṭhavasa*, 'an inhabitant'". Da keine Abbildung der Inschrift gegeben ist, muss ich mich mit der Vermuthung begnügen, dass West richtig gesehen hat und dass wir in *vaṭhavesa*, das dem Zusammenhang nach ein Gen. sein muss, wiederum einen jener Genitive auf *-esa* vor uns haben, auf die die Aufmerksamkeit durch mich gelenkt worden ist. — Die ebenfalls ohne Facsimile gegebene Inschrift Nr. XXI enthält in Z. 4 das Compos. *samaṇapapaakehi*. Der Herausgeber denkt an eine Corruption von *samaṇopāsakehi* „with the monks and laymen". Da in den Aśoka-Inschriften die Prākritformen des Dvandva *śramaṇa + brāhmaṇa* sehr geläufig sind, ist es, obwohl ich diese Vermuthung nicht mit zu grosser Zuversicht vortrage, vielleicht nicht ausgeschlossen, dass auch hier der sehr entstellte Reflex desselben Compositums vorliegt und dass die Form *papaakehi* (die dann dem *bābhana* der Aśoka-Dialekte von Dehli-Sivalik, Jaugaḍa und Dhauli, + *ka*, entsprechen würde) das obendrein noch corrumpirte Product jener beliebten Vertauschung der Medien mit den Tenues ist, die wir gerade für die Gegend der „westlichen Höhleninschriften" so zahlreich belegen können, aber auch für die Dialecte anderer Gegenden, so, ganz genau entsprechend gleichzeitig mit Uebergang von *bh* in *p* und

---

1) ed. G. Bühler, Arch. Surv. West. Ind. V, S. 74—87.

2) Bühler corrigirt das stillschweigend zu *akhayanivikā*. Da aber auch in Nr. XVI, Z. 10 *akhā nivī* steht, hat diese Form vielleicht ihre Berechtigung und ist also nicht zu unterdrücken. Sie kann von der *a*-Form der Wurzel *kṣi* herrühren, die auch in *parikkhatā* in der Gāthā 3 von Jāt. III, S. 431 und in dem Caus. *kṣapayati* des Sanskrit, wohl auch in dem Absol. *jhatvā* des Pāli = „getödtet habend", Gāthā 177 von Jāt. VI, 299 vorliegt. Analogieen dazu haben wir wohl auch in *mha* von *anamha* in *anamhakāle*, Gāthā 3 von Jāt. III, 223, wenn dieses *mha* „lachend" bedeutet und von *smi* kommt (s. Fausböll, Nogle Bemærkninger S. 39), und in *usaṭa* der Aśoka-Edicte = Skr. *ucchrita*. Vielleicht ist Pāli *bāhusaccaṃ* neben *bahussuto* als genaue Parallele auf Seiten der *u*-Wurzeln anzuführen.

Verlust der Aspiration, durch das Wort *paṭipogaṃ* Lauriya Arar. V, Z. 5, und ähnlich, mit Uebergang von *dh* zu *t*, durch *bhavaśuti* Mansehra Ed. VII. — Der Name *Dheṇaseṇa* in XXIX, in dem Bühler *Dhanasena* vermuthet, könnte vielleicht für *Dhanyasena* oder *Dhānyasena* stehen und ein weiteres Beispiel der Epenthese des *y* darstellen. Sowohl *Dhanya* wie *Dhānyaka* ist ein durch das P.W. belegter Name im Sanskrit, also ist auch ein Vollname mit *Dhanya-* oder *Dhānya-* möglich.

Amarāvatī-Inschriften (A. S. of Southern India Vol. I). In Nr. IV sehe ich deutlich als Gen. des Personennamens *Mudukutalasa*, nicht, wie Burgess und Hultzsch (ZDMG. 37 unter Nr. 4) *Muḍakutalasa*; ⸮ ist doch ein ganz unzweifelhaftes *du*. — In Nr. VI, Z. 3 (S. 53) ist statt des Gen. *therasa* vielmehr mit Ersatzdehnung des *a therāsa* zu lesen; in Z. 5 deutlich *sadhutuka* statt *sudhutuka* („mit den Töchtern"), das wohl nur Druckfehler ist. Zu (*varu*)*rikaya* in Z. 4 möchte ich Folgendes bemerken. Es folgt hier ebenso unmittelbar auf *bhayata* — *Budharakhitasa atevāsi* . . . wie in Nr. VIII (A. S. S. I. I, S. 37) *uvarayiniya Samudiyāya* auf *Aya-Punavasusa atevāsiniya*. Beide Worte (*varu*)*rikaya* und *uvarayiniya* sind unerklärt und dunkel. Die parallele Stellung spricht aber vielleicht für Identität der Bedeutung und dafür, dass die eine Wortform nur eine Wechselform oder eine Corruptel der anderen darstellt. Die Bedeutung scheint dem Zusammenhange nach eine hierarchisch-technische zu sein. Wir werden also wohl an eine Ableitung aus dem Worte für „Zelle" zu denken haben, das in der Kaṇheri-Inschr. Nr. V, Z. 6. 7 (A. S. W. I. V, S. 76) *ovarakaṃ* und (wegen des Plural *ovarakā*) vielleicht *ovarako*, in der Mahāḍ-Inschr. Nr. I, Z. 2 (A. S. W. I. IV, S. 88) entweder *ovarako* oder *ovarakaṃ* (Pl. *ovarakā*) und in der Kuḍā-Inschr. Nr. XX (ebenda S. 87) zweimal *uyarako* lautet. *uyarako* bietet dieselbe Ersetzung des ausgefallenen *v* durch euphonisches *y* wie *bhayaṃta* für *bhavanta*, und dass *u* für *o* eintreten kann, ist bekannt. *uvarayiniya* bedeutet also offenbar „derjenigen, die eine Zelle hat", d. h. entweder, wahrscheinlicher „der Nonne" oder „der Zellengenossin". Hier ist *k* in der bekannten Weise ausgefallen und *ya*-Śruti eingetreten. (*varu*)*rikaya* unserer Inschrift, wenn wirklich so zu lesen ist, wird aber nur verschrieben sein. — In Nr. VIII (S. 37) lese ich deutlich das ja auch viel verständlichere *vinayaṃdharasa* statt *vinayadhirasa* (wie ja auch in Nr. XXV (S. 102) *vinayadharasa* erscheint). Auch Hultzsch in ZDMG. 37 liest *vinayadharasa*. Statt *Samuḍiyāya* (Gen. vom Namen *Samudrikā*) steht unbezweifelbar *Samudiyāya* da; statt *atevāsiniya* ist vielleicht die gleichberechtigte Genitivform *atevāsiniye* zu lesen; statt *pāḍakā* sehe ich deutlich *pādu*[*kā*] (= Fussabdrücke), wie auch Hultzsch gelesen hat. In Nr. X, Z. 3 (S. 101) scheint mir der Name der zweiten Zeile eventuell [*Si*]*dhathiniyā* statt [*Si*]*dhathiyā* gelesen werden zu müssen, denn es sieht aus als ob



zwischen *thi* und *yā* ein kleines *ni* eingeschoben wäre. — In Nr. XIII (S. 55) steht statt *bhikunikaya* in Wirklichkeit ganz deutlich *bhikhuniya* da. In Nr. XVI (S. 63) ist *dana* statt des deutlichen *dā*[*na*] wohl nur Druckfehler. In XVIII (S. 82) ist *atevāsiniyā* statt *atevāsiniya* über allen Zweifel erhaben. Nr. XX (S. 102) giebt die beiden Instrumentale in der Form *bhaya*[*ṃ*]-*genā sabhaginakenā*, und nicht als *bhaya*[*ṃ*]*gena sabhaginakena*. In Nr. XXII (S. 85) steht sicherlich nicht *Budhasa* da, sondern *Buḍasa* oder *Budasa* und wohl *Maṃḍara*- statt *Maṃdara*-. In XXVIII lässt sich *sambudhādicasa* (wie natürlich richtig in der Inschrift statt des verdruckten *sambhudādicasa* steht) anders übersetzen, als es der Herausgeber („to the sun, the truly enlightened one") gethan hat. Wir wissen nämlich aus Suttanipāta I, S. 73, Strophe 423, dass *Ādicca* der Gotra-Name des Buddha und *Sākiya* sein Jāti-Name war; auch I, S. 8, Str. 54 und I, S. 97, Str. 540 u. a. O. heisst er *Ādiccabandhu*. Das fragliche Compositum wird also wohl bedeuten „dem Buddha Āditya". Vgl. aber unten zu Nr. LIII. Statt des zweiten Cerebrals in *vaṇiyiṇiya* = „durch die Kaufmannsfrau" glaube ich den Dental deutlich zu erkennen, und für die Endung *-ya* wird *-yā* zu lesen sein, da das scheinbar dastehende *-yi* nicht am Platze ist. — In XXXVI (S. 91) ist wohl *Nāgaghariyaputasa* statt *Nāgagharu*[*tapa*]*putasa* zu lesen. *ya* wenigstens ist ganz deutlich und [*tapa*] kann ich statt dessen mit dem besten Willen nicht herauslesen, aber auch *ri* ergiebt sich ganz klar, wenn wir das Vorkommen des rechts seitwärts statt auf der Spitze angesetzten *i* (ƴ) anerkennen. S. oben zum Aśoka-Fragment von Sānchi. In Nr. LVI liest auch B. (S. 38) das gleichgebildete Zeichen als *ri* in *Mariti*[*sa*]. — In Nr. XXXVIII, Z. 4 (S. 103) sehe ich statt (*sa*)*gharasu*(*nhā*)*ya* deutlich (*sa*)*gharasunāya*. Das einfache *n* kann sehr wohl berechtigt sein. Es ist nicht unerhört, dass statt eines mit Nasal verbundenen Sibilanten der blosse (verdoppelte) Nasal erscheint. Statt *sm* haben wir *mm* in *vañcita mmi* = *vañcitā 'smi* in Jāt. I, 287, Z. 5 v. u., den Abl. *Moragirimā* in der Bharaut-Inschr. Nr. 138; *apaṇṇaka* im literarischen Pāli kommt her von *praśna*; *nāpita* des Sanskrit steht bekanntlich für *snāpitar*; *unisa* von Amarāvatī-Inschr. Nr. LII etc. soll *uṣṇīṣa* repräsentiren, und in der Sānchi-Inschr. I, 73 kommt *nusā* = *snuṣā* vor, das also, abgesehen von der Metathese des *n* in der Amarāvatī-Inschrift, genau unserem *sunāya* für **sunsāya* entspricht. — In Nr. XLV (S. 87) ist statt *mātaya* das richtige und deutlich erkennbare *mātuya* und *sadutukāya* statt *saduhikāya* schon von Hultzsch gelesen worden. In XLVII, Z. 2 (S. 86) erkenne ich statt des von B. und Hultzsch gelesenen *-bheriyasa* nur das zu erwartende *-bhariyasa* und in Z. 3/4 statt *dakhiṇāyāka* mit Hultzsch den richtigen Locativ *-ke*. Die Lesung des Schlusses von Nr. L (S. 90) scheint mir sehr bedenklich. Statt *ja* (*Se*)*vaya* sehe ich deutlich *jiyeva* (oder *ca*) *ya*. In Nr. LII (S. 67) sehe ich statt

sanatukāya vielmehr *sanatikāya*, was sowohl *naptṛ* wie *naptri* enthalten kann. Wenn in Nr. LIII, Z. 1 (S. 90) statt B.'s und Hultzsch's Gen. *logāticasa*, wie ich glaube *logāticisa* mit zwar links statt rechts (wie auch in Khālsī-Ed. XIII, 2, Z. 12, s. Bühler, ZDMG. 45, S. 149) angesetztem, aber doch klarem und nicht anders zu deutendem *i*-Haken zu lesen ist, dann haben wir hier einen weiteren mit Gen. auf *-esa* gleichwerthigen Gen. auf *-isa*. Dass der „Erhabene" hier „Sonne der Welt" genannt wird, braucht nichts gegen meine obige Deutung von *saṃbudhādicasa* in XXVIII zu beweisen. Wohl aber lag es nahe den Geschlechtsnamen *Āditya* im Wortspiel als Apellativ zu verwenden. Statt *Goṃḍiputasa* von B. u. H. sehe ich deutlich *Goṃdip°*. — In Nr. LVI, Z. 2 (S. 38) passt das *bhariyāyo*, das B. gelesen hat, nicht in die Construction. Mir scheint *bhariyāyā* dazustehen, und das passt.

Jaggayyapeṭa-Inschriften. In Z. 6 von Version I liest B. (A.S.S.J. I, S. 110) falsch *paṭiṭhapita*, desgleichen an den entsprechenden Stellen der zwei anderen Versionen, während überall *patiṭhapita* dasteht.

Die ältesten indischen Münzen.[1]) *Kuninda-Münzen.*[2]) Auf einer Silbermünze, die derjenigen von Cunningham Pl. V, Fig. 1 ähnlich ist, sehe ich statt C.'s *Rajna Kunindasa* etc. vielmehr *rājñaḥ Kuṇidasa.*

Yaudheya-Münzen (Cunningh. Pl. VI).. Zu Cunn. Fig. 3: Statt *Yaudheyanā* (oder *°ni*) sehe ich *Yodh*[*e*]*yāna* und darunter [*bālādhāno*] (?); auf einer anderen *bhagavat*[*o*], wie auch Cunningh.'s Fig. 9 bietet, obwohl Cunn. mit *bhāgavato* umschreibt.

Pañcāla-Münzen (Cunningham S. 79 ff., Pl. VII). Auf einer Münze, die = Cunningh. Fig. 5 ist, sehe ich deutlich *°nimitrasa* statt Cunn.'s *Phaguni Mitasa*. Das *Phagu* ist mir sehr bedenklich. Auf einer grossen Kupfermünze, die wohl = Cunn. Fig. 6 oder 7 ist, ist deutlich *Bhānumitra*[*sa*] statt C.'s *°mitasa* zu erkennen: auf einer anderen, = Cunn. Fig. 10, lese ich *Bhadaghosa* statt C.'s ?*Bhadra°*; auf einer, die wohl = Cunn. 12, *Bh*[*ū*]*mimitrasa* statt C.'s *Bhūmi Mitasa*: auf einer weiteren, = C. Fig. 13, *Agimitrasa* statt C.'s *Agimitasa*; auf einer, die wohl = C. Fig. 19, *Idramitrasa* (sogar schon auf C.'s Photographie deutlich) statt C.'s *Idra Mitasa.*

Aus Cunningham's eigenen Photographien scheinen mir ausserdem folgende Correcturen von C.'s Lesungen sich zu ergeben.

Odumbara-Münzen (Cunningh. Pl. IV). Fig. 1, Rev.: *raño* deutlich statt C.'s *rajna*; Fig. 5, Rev.: *ra*[*jara*]*ña* statt *rajarajna*; Fig. 6, Rev.: *raña* statt *rajna.*

---

1) Nach meinen eigenen Studien an den Originalen des Berliner Münzcabinets. Herrn Director v. Sallet sage ich auch an dieser Stelle für sein liebenswürdiges Entgegenkommen meinen herzlichen Dank.

2) Von A. Cunningham, Coins of ancient India from the earliest times down to the seventh century, London 1891, so benannt.

Kuninda-Münzen (Pl. V). Fig. 1 und 2 Obv. ***raña*** statt *rajna*, ***mahārājasa*** statt *mahārajasa*. Fig. 5 ***bhagavat***[*o*] statt ***bhāgavato***.

Mathura-Münzen (Pl. VIII). Fig. 1 *Upātikyā* statt *Upatikyā*. Fig. 9 [*rā*]*ña* statt *rājna*. In Fig. 11 ist ***Gomitrasa*** statt ***Gomitasa*** nicht unmöglich.

Andhra-Münzen (Pl. XII). Fig. 1 ***raño Vās°*** statt *rājna Vasithi-*. Fig. 2 und 3 ***raño*** oder *rāño*. Fig. 4 ***raño Madhari-Putāsa*** statt *rājna Madhari-Putasa*. Fig. 6. 7. 9. 10. 13. 14 ***raña***, resp. ***raño*** statt *rājna*.

Münzen der griechisch-indischen Könige.[1] *Agathokles*. Ueber den Gen. ***Agathuklayesa*** s. meinen Artikel in den Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. Gött. phil.-hist. Cl. 1895, H. 4, S. 529 Anm.

Hermaeus. Der dem griech. σωτηρος entsprechende Genitiv von ***trātar*** lautet zwei Mal ***tratirasa*** (oder ***tratrirasa?***) statt *tratarasa*.

Sy-Hermaeus. Statt *Dhr*(*dh*)*amaṭhidasa* steht auf allen Münzen, wo das Wort überhaupt lesbar ist, ***dhamaṭhidasa***.

Lysias. Ueber den Gen. ***Lisikisa*** s. meinen Artikel a. a. O. v. Sallet hat ebenso gelesen, hält aber diese gut erklärbare Form für fehlerhaft.

Menander. Die Zweifel Bühler's WZKM. VIII, S. 201/2 bezüglich des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins des Anusvāra in der Genitivform des Namens *Menaṃdrasa*, braucht man in manchen Fällen wenigstens nicht zu theilen. Das ***na*** weist am unteren Ende ausser einem nach rechts oder links gewandten Seitenstriche oder einer nach beiden Seiten sich erstreckenden Grundlinie auch eine Pfeilspitze auf, und diese kann wohl nichts anderes als ein Anusvāra sein.[2]

Azes. Ein Genitiv auf *-esa* ist vielleicht auch in der Form *mahatesa* zu constatiren, die möglicher Weise auf der kleinen

1) Auf solche fehlerhaften früheren Lesungen, über die schon Bühler WZKM. VIII, S. 193—210 generell gehandelt hat, gehe ich hier nicht ein.

2) Die Menander-Münze Nr. 6 der ersten Reihe des Kastens XI, 1, 1 des Berliner Münzcabinets weist als erstes Akṣara des Gen. ***tratarasa*** das Zeichen (freilich nicht ganz deutlich und vielleicht nur) auf, und Nr. 1 der zweiten Reihe als viertes Akṣara von *maharajasa* das Zeichen . Privatim schlug ich früher Herrn Hofrath Bühler vor, solche unten angefügte Striche, wie in von *maharajasa* und in von *aparajitasa* (Münze des Demetrius) als *e* zu erklären, die betreffenden Genitive aber als *maharajesa*, *aparajitesa* etc. zu lesen. Er widersprach mir, und ich glaube jetzt im Allgemeinen, mit Recht. Ob aber so extreme Fälle, wie die beiden im Anfang dieser Anmerkung erwähnten, ebenso zu beurteilen sind, halte ich nicht für ganz sicher und möchte sie jedenfalls hervorgehoben haben. ***tretarasa*** käme von der Wurzelform ***trai***.

runden Silbermünze Nr. 6 der zweiten Reihe von Kasten XI, 1, 3 vorliegt. Das Akṣara sieht so aus: . Auch v. Sallet, durch mich aufmerksam gemacht, sah deutlich diesen anscheinenden *e*-Strich. Derselbe Strich, wenn auch viel schwächer, kehrt in ***mahatasa*** von Nr. 1 der sechsten Reihe und Nr. 3 und 4 der siebenten Reihe wieder. Immerhin mögen wir es mit einer blossen Protuberanz des *ta*-Akṣara zu thun haben, wofür auch der Umstand spricht, dass das Akṣara *ra* auch in Fällen, wo *re* ganz ausgeschlossen ist, mit demselben Auswuchs erscheint. Für ***te*** könnte aber noch sprechen, dass auf Münzen des Azes und seines Strategos Aspavarma das ***e*** von ***stratega*** ebenfalls nur durch eine solche kurze Protuberanz angedeutet ist.

Spalirisus und ***Azes***. Das Zeichen auf der grossen Silbermünze, das v. Sallet als ***ha*** und Gardner als *hā* liest, ist vielleicht als ***haṃ*** zu erklären und also ***mahaṃtakasa*** zu lesen.

Gondophares. Die wichtigste der nothwendigen Correcturen der Legenden auf den Münzen dieses einen unter den heiligen drei Königen ist diejenige der Lesung des Zeichens , das Gardner in seiner Umschrift der Legende (ε) von Pl. XXII, Fig. 11 mit *na* wiedergiebt, während es v. Sallet ganz übergangen zu haben scheint. Das Zeichen kann nur *ṇra* oder ***rṇa*** gelesen werden. Beide Möglichkeiten sind in der Kharoṣṭhī bekanntlich gleichwerthig. Wir erhalten so die Namenform *Goṃdafarṇa*, die sich den übrigen bekannten persischen Namen auf ***-fernes*** anreiht. Nun ist aber gar nicht zu leugnen, dass daneben auch die Form *Gadaphara* etc. auf diesen Münzen vorkommt, und die griechische Legende ***Υνδοφερης*** spiegelt dieselbe Form wieder. Die Dissonanz löst sich aber ganz glatt auf; *farṇa* hat nämlich seine Entsprechung im altpersischen *farna*(*h*), *fara* und ***-φερης*** aber wohl im neupersischen ***farrah*** (das dann aber natürlich schon in ältere Zeit zurückreichen müsste), den Aequivalenten von avest. *χwarenaṅh* (s. Justi, Iranisches Namenbuch). *farna*(*h*) und *farrah* im Alt- und Neupersischen sprechen auch dafür, dass meine Lesung *fa* des Zeichens , nicht aber die bisherige Lesung ***pha*** die richtige ist. Wir können auch noch etwas anderes schliessen. In meinem Artikel in den Gött. Nachr. a. a. O. S. 540 sprach ich auf Grund aprioristischer Erwägungen die Meinung aus, dass in dem Dialect von Shāhbāzgarhi und Mansehra ***sv*** in *f* übergegangen sei, und dass in den nach diesen Orten benannten Versionen der Aśoka-Edicte also z. B. *fasunaṃ*, nicht mit Bühler ***spasunaṃ*** (von Skr. ***svasṛ***, Gen. Pl.) zu lesen sei. Durch das oben angeführte Namenselement erhalten wir die Bestätigung für die Möglichkeit und das thatsächliche Vorkommen dieses Lautüberganges, denn die Eranisten nehmen wenigstens zum Theil an, dass das avestische ***χwarenaṅh*** und das persische

farna(*h*) zusammengehören und dass also ihr Anlaut ein indisches *sv* widerspiegelt.[1])

Gegen v. Sallet sowohl wie gegen P. Gardner ist sodann noch corrigirend hervorzuheben, dass sich auch Legenden mit deutlichem *o* und vielleicht auch Anusvāra (horizontaler Strich rechts am Fusse des *ga* und auf einer Münze des Orthagnes eine nach beiden Seiten gerichtete horizontale Grundlinie unter dem *ga* [2]) finden, dass also auch die Namensform *Goṃ*(?)*daf*⁰ durch die Münzen belegt wird, einmal, auf einer Münze des Abdagases, des Brudersohnes des G., vielleicht auch *Gudofara* mit *o* in der zweiten Silbe.

Abdagases*, *Brudersohn des G. Es ist deutlich *bhradu-putrasa* und *bh*[*r*]*atu putrasa* statt des *bhradaputrasa* von Gardner und v. Sallet zu lesen; sogar auf einer von Gardner's eigenen Photographien ist diese Form deutlich zu erkennen.

Kadaphes. Statt des angeblichen *dhramaṭhidasa* (Gardner, wofür v. Sallet eine noch unwahrscheinlichere Lesung hat) steht vielmehr immer *dhramathitasa* mit dentalem *th* (+) da.

Kadphizes I. Auch auf seinen Münzen ist der zweite Bestandtheil desselben Epithetons mit *th*, nicht mit *ṭh* (Gardner) oder *t* (v. Sallet) geschrieben, aber hier allerdings mit *da* in der folgenden Silbe, also als *-thida*. Der erste Bestandtheil ist aber nicht mit den beiden Numismatikern als *dhrama*, sondern als *dharma* zu umschreiben. *rm* ist hier ganz deutlich dasselbe Zeichen ፓ wie in dem Namen *Indravarma* und *Aspavarma* des Azes und seines Strategos Aspavarma. Es scheint dann nicht unmöglich, dass auch die Zeichen Ɜ, J und Ꞁ in demselben Epitheton auf den Münzen des Kadaphes und Kadphizes I. vielmehr *rm* als *m* bedeuten. — Die Münze Nr. 2 der 1. Reihe des Kastens XI, 1, 8 ist sodann noch besonders interessant durch die Schreibung eines Doppelconsonanten, des *ssa* (ʒ) in .[*v*]*ug*[*a*]*ssa* für *yavugassa*.

casa.

Prof. Pischel hat in seinem Artikel „Epigraphisches“ in den Gött. Nachr. 1895, Heft 2 (S. 2 ff. des Separatabdruckes) abweichend

---

1) Vgl. jetzt Bartholomae, L. Cbl. 1896 Nr. 5, Sp. 160: „Andererseits freut sich Ref. über manche Uebereinstimmungen in strittigen Punkten, so z. B. dass auch Justi das ap. *farnah-* und das aw. *χvarenah* nur für Dialektformen desselben uriranischen Wortes ansieht (S. 92), gegenüber F. Müller's WZKM. IX, 172; wenn derselbe Fluss den Namen *χvarenhaiti* (im Awesta) und *Pharnacotis* (bei Plinius) führt, so wird man kaum umhin können, anzunehmen, dass die beiden Namen aus zwei am Fluss gelegenen Dialektgebieten stammen . . . (vgl. dazu Aur. Stein, The Academy, 16. Mai 1885, S. 349)“.

2) Aber auch diese Form kann einfach *ga* bedeuten, wie *yavuyasa* auf einer Münze des Kadphizes I. beweist.

von der hergebrachten Deutung dieses in den alten Prākrit-Inschriften häufiger vorkommenden Wortes als Partikel = „und", „sowohl", vielmehr *cassa* = *ca* + *asya* = „und sein" darin gesehen. Ich habe bei meinen eigenen Inschriften-Studien nicht den Eindruck gewonnen, dass er überall Recht hat, wenn er auch an manchen Stellen Recht haben kann. Die Frage in extenso zu erörtern vermag ich jetzt nicht, da mir hier in Königsberg der epigraphische Apparat fehlt und da meine Notizen allein eine zu unsichere Basis dafür abgeben. Aber darauf möchte ich wenigstens zum Schluss noch hinweisen, dass bei Annahme der Bedeutung „und" oder „sowohl — (als auch)" und bei Heranziehung der weiteren Erklärungsvorschläge, die ich Gött. Nachr. 1895, Heft 4, S. 534/5 gemacht habe, der letzte Satz des Girnar-Edictes des Aśoka *so tathā karu iloka casa āradho hoti* . . . nunmehr vollständig klar wird; er bedeutet: „Der so Handelnde hat sowohl diese irdische Welt gewonnen . . ."; denn das Fehlen des Anusvāra des Acc. *ilokaṃ* braucht nicht das geringste Bedenken zu erregen.

Nachträge.

Zu S. 586: Nunmehr bestätigen auch Bühler's inzwischen erschienene „Siebzehn Tafeln zur Indischen Paläographie" die Möglichkeit meiner Lesung durch die Erklärung der ganz analog gebildeten Zeichen von Taf. II: Nr. IX, 27 mit *ni* und Nr. IV, 30 und XIV, 30 mit *bi*. Ich kann ausserdem hinzufügen, dass auch in den beiden, freilich nur nachgezeichneten, ceylonesischen Inschriften von Tonigala (Ed. Müller, Nr. I[a] und I[b]) die *i*-Haken ganz ebenso angesetzt sind.

Zu S. 588: Dem *i* des von mir angenommenen *āi*-diphthongischen Grundstammes der *ā*-Feminina entspricht vielleicht auch das *ι* im griech. Nom. fem. -ῳ, im Nom. Pl. -αι, im Dat. Plur. -ῃσι und -αις und im Voc. γύναι von γυνά. Wie neben Voc. γύναι Vocative wie νύμφᾰ stehen, genau ebenso steht neben dem gewöhnlichen Voc. fem. auf *-e* im Sanskrit und Pāli der Vocativ *amba* im Veda und *amma* („Mütterchen!") im Pāli vom reinen *ā*-Stamme.

Zu S. 589: Zu den *e*-Formen der masculinen (und z. Th. neutralen) *a*-Flexion, die noch auf den ursprünglichen *i*-diphthongischen Stamm hinzudeuten scheinen, gehört vielleicht auch der maghadhische Nominativ Sing. auf *-e*, während der Nom. auf *-o* im Pāli, Prākrit und unter gewissen Bedingungen im Sanskrit dann die parallele Bildung mit *-u* repräsentiren dürfte.

Den Formen vom *ai*-Stamme entsprechen wohl im Griechischen Nom. Pl. -οι, Dat. -οισι, Gen. Du. -οιν und -οιιν. Im Indischen erscheint der *i*-Stamm statt des *a*-Stammes ferner z. B. in Composition mit *-kar* etc., ferner im Pāli gern vor dem Suff. *-mat*:

z. B. *pāpimā*, *puttimā*, *bhāgimā*, *dhanimā* etc., in *urattāḷiṃ* = „sich die Brust schlagend“, in *uttariṃ* etc., vielleicht in *piṭṭhi* „Rücken“ neben *piṭṭha* „Oberfläche“ (für Sanskr. *pṛṣṭha*). Auch das scheinbare Suffix *-ika*, das im Pāli so häufig neben masc.-neutr. *-aka* erscheint, ist nur eine Weiterbildung dieses *i*-Stammes mit *-ka*, wie Suff. *-aka* den weitergebildeten *a*-Stamm und Suff. *-uka* den weitergebildeten *u*-Stamm repräsentirt.

Neben dem Gen. Loc. Du. auf *-ayos* finden sich noch die Parallelformen *yos* und *enos* vom reinen *a*-Stamm.

Der *u*-diphthongische Stamm, auf den ich oben den Nom. masc. *-o* zurückführen zu dürfen meinte, und mit ihm der *u*-Stamm, wechselt auch sonst in einer Anzahl von Fällen, ebenso wie der *i*-diphthongische, mit dem reinen *a*-Stamme. So finden wir im Pāli neben *vāyu* auch *vāyassa* u. a. Formen vom Stamme *vāya*, neben *dattu* „stupid“ *datta* (z. B. G. 100 von Jāt. VI, 194 und Majjh. Nik. Bd. I, S. 383), neben *Abhibhū: Abhibhatta* = das *Abhibhū*-Sein (Majjh. Nik. Bd. I, S. 330), neben *milakkha* „Barbar“ *milakkhu*, neben *bāhu: bāhā*. Vielleicht haben wir die Erweiterung des *a*-Stammes mit *u* auch im Voc. Sing. und Plur. *ayyo* von *ayya*. Dass auch dieser Wechsel sehr alt ist, scheinen die griechischen Acc. auf *-οῦν* vom Fem. auf *-ώ* zu beweisen.

Es können nun aber ferner als Parallelstämme zu den *a*-Stämmen auch die *i*- und *u*-diphthongischen Stämme mit einander wechseln. Oben ist schon der Nom. Sing. masc. auf *-e* neben dem auf *-o* genannt. Dieser Wechsel liegt auch der Secundärbildung *baheya* neben *bāhu* zu Grunde. Ganz gleich verhält sich *Pūtakratāyī* zu *Pūtakratu* und *Manāyī* zu *Manu*. Und so ist wohl auch der Gen. fem. *-āva* statt *-āya* in den Kuḍā-Inschriften und *-raṇhu* für Skr. *raśmi* in den Nāsik-Inschriften zu erklären, woneben dann drittens auch die Flexion nach der Weise der *a*-Stämme im Instr. *buddharaṃsena* von Buddhav. X, V. 28 erscheint. Im Grunde aber gehört eben der Instr. auf *-ena* überhaupt ursprünglich zu einer *i*-diphthongischen Flexion.

Zu S. 604, 5: Die Partikel *casa*, oder, wie dann vielmehr zu schreiben sein wird, *cassa* scheint auch in der Bedeutung „sowohl —“ vorzuliegen in der Prosa von Itivuttaka, Sutta 47 (S. 41).

Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache in Aegypten.

Von

Karl Vollers.

II. Ueber Lehnwörter. Fremdes und Eigenes.

(Vgl. diese Zeitschrift, Bd. XLI (1887), S. 365 ff.)

Obwohl mein nächster Zweck nur dahin geht, die in der gegenwärtigen Mundart Aegyptens verbreiteten Lehnwörter aufzuklären, kann ich doch aus mehreren Gründen mich auf diese Grenzen nicht beschränken. Denn einerseits lässt der durch die eigenartige Entwickelung des Arabischen bedingte Dualismus der sprachlichen Strömung[1]) ein ziemlich breites Gebiet übrig, auf dem abgestorbenes und lebendes, bekanntes und unbekanntes Sprachgut sich begegnen und in einander übergehen; andererseits wurde ich durch das Bedürfniss, für die lautliche Behandlung der Lehnwörter gewisse Haltepunkte zu gewinnen, genöthigt, sowohl auf ältere Perioden der Litteratursprache als auf ausserägyptische Mundarten zurückzugreifen.

Die arabische Litteratur blickt auf eine mehr als tausendjährige Vergangenheit zurück; in Bezug auf räumliche Ausdehnung[2]) können nur das Englische und Russische in neuerer Zeit mit ihm in die Schranken treten. Die Schwierigkeiten, Entlehnungen einer solchen Sprache durch alle Jahrhunderte und über ihr ganzes Gebiet hin zu verfolgen, liegen auf der Hand; jeder Versuch, hier auch nur annähernde Vollständigkeit zu erreichen, ist zur Zeit von vornherein aussichtslos. Fast sämmtliche Zweige der indogermanischen Gruppe[3]) haben im Arabischen Spuren hinterlassen; am stärksten das Persische, Griechische und die romanischen Sprachen, mittel-

1) Vgl. ZDMG, 1887, 368 fg.

2) Ich spreche nicht von der Zahl derer, die sich des Arabischen als Muttersprache bedienen, denn hier wird es mit seinen rund 25—30 Millionen von vielen Sprachen der Gegenwart übertroffen.

3) Nur aus der baltischen Gruppe und aus dem Albanesischen, das neuerdings als selbständiger Zweig behandelt wird, ist mir kein Beispiel bekannt.

stark das Indische und Lateinische, schwächer das Armenische, Keltische, die germanischen und slavischen Sprachen. Dazu kommt die geistige und damit sprachliche Abhängigkeit des Arabischen von den semitischen Schwestersprachen, vereinzelte Entlehnungen aus China, Indonesien, Hoch- und Mittelasien, und Mittelafrika, stärkere aus dem Aegyptischen und den berberischen Mundarten, endlich sehr zahlreiche aus dem Türkischen.

Bisher sind nur die Berührungen des Arabischen mit einer Sprachgruppe, dem Aramäischen, in einer die nicht geringen Anforderungen der Gegenwart befriedigenden Weise dargestellt;[1]) das dringendste Bedürfniss wäre eine mit entsprechenden Kenntnissen unternommene Musterung der persischen Entlehnungen im Arabischen mit Unterscheidung der Hauptperioden dieses Einflusses, der vorislamischen, der abbasidischen und der turkopersischen Kultur.

Von arabischen Arbeiten über Fremdwörter (معرّب arabisirt oder أعجمي unarabisch, fremd) ist bisher nur die älteste erhaltene Schrift des Gawâliḳî (gest. um 540 d. H.) in Europa veröffentlicht worden.[2]) Kurz vorher hatte man in Aegypten die Schrift des Ḫafâgî, eines der Fortsetzer des Gawâliḳî gedruckt.[3]) Obwohl der ägyptische Druck bald in Europa bekannt wurde und seitdem von hervorragenden Arabisten gelegentlich benutzt worden ist, bleibt m. E. für eine zusammenhängende Bearbeitung dieses Werkes nach europäischer Methode noch genug Raum übrig.[4]) Was den Werth der Sammlung des Ḫafâgî angeht, so kann ich leider nicht zugeben, dass Sachau ihr völlig gerecht geworden ist,[5]) sondern muss dem Aegypter das Lob ertheilen, dass er für seine Zeit, das elfte Jahrhundert d. H., nicht weniger geleistet hat als Gawâliḳî für das sechste Jahrhundert. Ein grosser Theil der von Gawâliḳî mehr oder minder ausführlich behandelten Ausdrücke war ein halbes Jahrtausend später auf einem andern Boden todtes Sprachgut, das nicht einmal dem Philologen noch Interesse entlockte. Dafür aber bietet uns Ḫafâgî eine Menge neuer Ausdrücke und Wendungen arabischen und fremden Ursprungs nicht nur aus Aegypten, sondern auch aus dem Ḥigâz, Syrien und Nordafrika, bei deren Erklärung er natürlich die Schranken der arabischen Philologie so wenig durchbricht wie sein Vorgänger.

1) S. Fraenkel, die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886, 8⁰. 327 S.

2) Gawâliki's Almu'arrab, herausgegeben von Ed. Sachau, Leipzig 1867.

3) كتاب شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل Kairo 1282 (1865), 245 S.

4) Ich würde darunter ausser einem Index eine mit unsern Mitteln unternommene Prüfung der Wörter, eine Vertheilung derselben nach ihrer Herkunft und eine Kritik der Methode der arabischen Philologen verstehen.

5) a. a. O. VI.

Als meine Arbeit im Ganzen abgeschlossen war, erhielt ich Kenntniss von zwei andern arabischen Werken über denselben Gegenstand, die in Europa kaum dem Namen nach bekannt sind. Im Besitz eines auf Reisen befindlichen, angeblich aus Medina stammenden Gelehrten sah ich die Fortsetzung des شفاء العليل von Muḥammad Emîn al Muḥibbî, dem bekannten Verfasser der خلاصة الاثر.[1]) Es ist ein starker Octavband, betitelt قصد السبيل فيما في اللغة العربية من الدخيل; erwähnt wird sein Werk vom Verfasser des سلك الدرر (IV, 86, 21, vgl. ZDMG. IX, 227). Leider konnte ich das Werk weder benutzen noch erwerben. Noch später lernte ich in der Sammlung des Grafen Landberg-Hallberger das معرّب-Werk des Aegypters ʿAbdallâh b. Aḥmed al Bišbîšî (geb. 762, gest. in Alexandrien 820) kennen.[2]) Es ist ein Octav-Band von 250 fol.: ohne Titel und die üblichen einleitenden Formeln beginnt das Werk mit der Erörterung der Frage, ob der Name der göttlichen Majestät (الجلالة) arabisch oder fremd sei, um dann in die alphabetische Ordnung einzutreten; der letzte Artikel ist نيسابور. Ueberhaupt fällt die Menge geographischer Namen bei ihm auf. Gawâlîḳî wird selten angeführt, um so häufiger „Abû Ḥanîfa“ (welcher?), die ältesten grammatischen Autoritäten und von Lexicographen am meisten Ibn Sîda, Ibn Barrî und aṣ Ṣâġânî. Ein beiliegendes loses Blatt nennt den Namen des Verfassers und als Titel des Werkes: التذييل والتكميل لما استعمل منه اللفظ الدخيل. Den Schluss bilden einige Biographien frommer und gelehrter Aegypter,[3]) eine Notiz über Gawâlîḳî und die Behandlung der Frage, ob man Fremdwörter im Koran annehmen dürfe.

Wegen der wichtigen Rolle, die bei der Auffindung und Bestimmung der Lehnwörter den lautlichen Verhältnissen zufällt, lasse ich zunächst die irgendwie bedeutenden Erscheinungen dieser Art hier folgen, sowohl die Vertretung der Einzellaute unter sich, als die dem kombinatorischen Lautwandel angehörigen Fälle und Verwandtes, in zweifelhaften und streitigen Fällen zunächst ohne Beibringung des Materials und Entscheidung darüber.

1) al Muḥibbî bearbeitete bekanntlich auch ein anderes Werk des Ḫafâgî, die ريحانة u. d. T. نفحة الريحانة, vgl. Katalog der vicekönigl. Bibl. IV, 340; Wüstenfeld, die Geschichtschreiber der Araber, S. 292.

2) Eine kurze, aus as-Saḫâwî genommene, Notiz über ihn in ʿAlî Mubârak's خطط IX, 65f.

3) Der von mir früher (Ibn Doukmâk, description de l'Egypte p. 4) als dunkel bezeichnete Geschichtschreiber Ibn Galab Râġib heisst hier ausführlicher: Tâg-ed-dîn Muḥammad b. ʿAlî b. Jûsuf b. Šahinšâh b. Gassân b. Muḥammad b. Galab (Hs. حلب) Râġib, bekannt als Ibn Munšid (fol. 247 b). Das Citat betrifft Vorgänge des Jahres 324 H. (Zeit des ersten Iḫšîden).

I. Die Lautverhältnisse.

1. ar. ب vertritt a) fremdes *v*:[1]) بريد *barîd* = veredus; بركان *burkân* = volcano; بيشية = *Weischya* (Bibl. Geogr. Arab. VI, 71, 11): سقلب und صقلب = *esclavo*; خبيارى Caviar = t. حاويار; بنتو *bintû* = venti; ريباس ein Strauch = p. *rêvâs*; أوباش = span. *uvas*. b) fremdes *p* anlautend sehr häufig: برواز Rahmen = p. *pervâz*; بهلوان Seiltänzer = p. *pahlavân*; بشرف Präludium = p. *pêšrav*; بوز Maul = p. *pôz*; برشة Stück = t.-p. *pârčeh*; برشم nieten von t.-p. *perčîn*; بقسماط Zwieback = παξαμάδι = p. *beksemât*; بشت Mantel von p. *pûšîden*; برديوت = περιοδευτής; برقوق = *praecoqua*; ابليز wahrscheinlich = πηλός; برمون Vigilie = παραμονή: بلد = παλάτιον, palatium; بوسطة, بوستة *posta*; بوليصة = *pólizza*; بطنطة = *patente*.

inlautend = *p* und *pp*: قبان Wage = p. *kepân* = campana; شبور = שׁפּורא; طبنجة Pistole = p. *tapânčeh*; شلبة = σάλπη; لبسان = λαψάνη; سبت Korb = p. *sapad*; عنبر = ἐμπόριον vgl. VIII, 94; قبيل = κάπηλος; كوبرى grosse Brücke = t. *kiöprü*; صابون = *sapon* —: ابيل = *appello*; ابق = ܐܦܩܐ (Fraenkel 139). — auslautend: عنب Napf = *anapp(o)*.

c) die Fälle, in denen ar. ب fremdes *f* vertritt, sind selten und lassen vermuthen, dass aram. פ als Mittelglied bei der Entlehnung gedient hat, nämlich ابزار Gewürze = p. *efzâr*; بلغم = φλέγμα; vielleicht برزخ = *farsaḫ*, vgl. III, 250. d) der Schwund des auslautenden *b* in *zêï* = *zêb* scheint schon auf persischem Boden eingetreten zu sein, vgl. Vullers, Lexicon II, 164b, زى *zêï*, 165b زيب *zêb* Schmuck.

2. ar. ت vertritt oft gr. ϑ: ترمس Lupine = ϑέρμος; ترس Schild, Thürstein = ϑυρεός; تريق = ϑηριακόν; — oft steht es neben د oder neben ط: درياق = ترياق; تغم = طغم τάγμα.

3. ar. ث = ϑ scheint auf litterarische Vermittelung zu deuten: جثليق = καϑολικός; لغثيط = λογοϑέτης; كيثار = κιϑάρα. ثمل beständig, vielleicht beeinflusst von ϑεμέλιον vgl. VIII, 42.

1) Ich bezeichne hiermit den labiodentalen Laut (deutsches *w*) im Gegensatz zum bilabialen arabischen *w* و.

Dagegen wird in Ausdrücken der Volkssprache gr. ϑ durch ت (oben 2) und sogar durch ط vertreten: قاطر = καϑαρός (Bibl. Geogr. Arab. v. VIII, p. XXXV).

4) ar. ج a) vertritt fremdes *g*; anlautend: جاموس Büffel = p. *gâumêš*; جوز Nuss = p. *gôz*; جند Truppe = aram. *gudd(â)*, *gund(â)*; جوذر Kalb = p. *gûdar*; جنس Art = γένος; جبس = γύψος.

inlautend: آجر Ziegel = p. *âgûr*; لجام Zügel = p. *ligâm*; سجل Urkunde = *sigillum*, σιγίλλον; زرجون Wein = p. *zergûn*; مجستى = μεγίστη; طاجن = τήγανον; سرجى = t. *sergi*; مرجان = μαργαρ-.

auslautend: بنج Bilsenkraut = p. *beng*; vielleicht شنج Krampf von p. *čeng*; سنج, صنج Stein = p. *seng*;

b) vertritt fremdes غ, d. h. den stimmhaften Reibelaut *ġ*: مرج (neben مرغ, III, 304) Wiese = p. *marġ*; ازج Gewölbe = p. *saġ* — bisweilen neben غ: ارجوان Purpur, neben ارغوان = p. *arġavân*.

c) vertritt fremdes *dž* (pers. ج): تاج Krone = p. *tâdž*; جام Becher = p. *džâm*; جبه Rüstung = p. *džebeh*; جوالق Sack von *džôlaḥ*; جامكى Monatslohn = p. *džâmgi*; زنجير Rost = p. *zendžîr*; الاجه Art Stoff = t. *âlâdže*; جرنال Zeitung = *giornale*; جنوى Genueser = *Genovese*; منجرية Essen von *mangiare*; جندرة Mange = p. *džandara*.

d) vertritt fremdes *ž*, franz. *j*: جندرمة Schutzmannschaft = gendarmerie.

e) vertritt fremdes *z* (stimmhaftes *s*): افريجة ein gerauhter Wollstoff = sp. *frisa*; سرموجة eine Art Fussbekleidung = p. *sermûzeh*, vgl. فرجية, vielleicht aus Φορεσία und vielleicht خليج Kanal = p. *Kârêz*.

f) vertritt fremdes *tš* (*č*): جرخ Armbrust = p. *čarḫ*; جزمة Schuhe = t. *čizme*; جفت doppelt = p. *čift*; ازيرجة Natalitätsbrett = p. *zâïčah*; سجاق Fransen = t. *ṣačak*; جوخ Tuch = t. *čoka*; vielleicht غجر Zigeuner = t. *ḳačar*, flüchtig, vgl. IX, 76. فرجين Gehege = p. پرچين.[1])

---

1) Vgl. in Tunis ج *ž* = fremdes *tš*: *ġânžu*, Haken = it. *gancio*.

g) vertritt fremdes *k*: جهبذ Münzwardein; als Beiwort grosser Gelehrter: gründlich, kritisch = p. *kehbed*; جاثليق = *καθολικός*; طنجير Kessel = p. *tenkîreh*; vgl. جمل Tau = *κάμιλος*[1]); *sôgar*, versichern, aus *sicurtà*.

h) bei درمك = p. دَرمه feines Mehl (Brot) müssen wir als Mittelglied ein ج annehmen, das in gewissen Mundarten wie d^i lautete und unter Umständen zu *d* wurde[2]), vgl. Fraenkel S. 32 f.

5. ar. ح vertritt a) fremdes *ḫ* (*x*): حب *ḥubb*, Krug = p. *ḫunb(a)*; حشكرة *ḥaškara*, Schorf = p. *ḫuškrišeh*; سلحفة Schildkröte = p. *sûlâḫpâï*.

b) neben خ steht es in حرمدان Ledertasche = p. *ḫuramdân* und in حرشوف = خرشوف Artischoke vgl. II, 14.

c) vertritt fremdes *h* in رحوان gleich und neben رهوان Zelter: vielleicht جناح *gunâḥ*, Sünde aus p. گناه *gunâh*.

6. ar. خ a) vertritt fremdes *ḫ*: خيم Natur = p. *ḫîm*; سيخ Bratspiess = p. *sîḫ*; خردة Kupfermünze u. s. w. von p. *ḫordeh*; خندريس Wein, wahrscheinlich = *χόνδρος*; اسخلارية = *σχολάριοι*; طرمرخ = *τουρμάρχης*; für aramäisches „erweichtes“ כ (Fränkel 92).

b) vertritt fremdes *k*: خندق Graben von p. *kenden*; خز Seide = p. *kež*, *kedž*[3]); جوخ Tuch = t. *čoḳa*; خاتون vornehme Frau = t. قادين, قادون; خان Mongolenherrscher = قان; خازوق Pfahl = t. *ḳâzeḳ*; vielleicht خمل Sammet = p. كملي vgl. II, 17; wahrscheinlich خولي Gutsverwalter = ind. *ḳûlî* vgl. IV, 44; فرخارة = ind. *prâkâra*; خنبرة Bombe = t. قنبرة, قنبل; اخطبوط = *ὀκτόπους*, Polyp; خبرة = sp. *cobre*, Kupfer; خيطان Faden = t. *ḳaiṭân*.

c) vertritt fremdes *g*: anlautend wahrscheinlich خمن und خمم denken, glauben, aus p. گمانه; auslautend فرسخ Parasange = p. *ferâseng*; inlautend طرخون ein Kraut = *targone*.

d) vertritt fremdes *ġ*: صاخرة Schale, Krug = p. ساغر; طوخ

1) Kor. VII, 38 = Matth. XIX, 24; Marc. X, 25; Luc. XVIII, 25, lauter künstliche, dem exegetischen Bedürfniss entsprungene Nebenformen.

2) Vgl. Vollers, a grammar of the Modern Egyptian Dialect of Arabic (1895) S. 17.

3) Anders de Goeje (Bibl. Geogr. Arab. IV, 224).

Rossschweif = p.-t. طوغ; *bahšawangi*, Obergärtner, durch türkische Vermittelung aus p. باغچوان.

7. ar. ذ entspricht dem jüngeren gr. δ. Gleichwohl finden wir الماس = ἀδάμας Diamant und durch Wegfall des vermeintlichen Artikels: ماس; ماسى diamanten. Vielleicht erklärt sich ebenso tunis. *ilä* = اذا.

8. ar. و schwindet mitunter theils durch Dissimilation (vgl. unten no. 26), theils auf anderm Wege: طومرخ = طرمرخ; بشورة = syr. ברשורא; أصلان = t. ارسلان Eigenname; دفتدار Deftedâr = Defterdâr: wahrscheinlich سقطرى neben سقنطار = secretarius (Fraenkel 279). Andererseits tritt es secundär auf in زايرجة Zaubertafel = p. *zâïčah*; شماشير Kleider, Wäsche, durch t. چماشير aus p. جامه‌شوى *džâme šûi*; *hantûr*, Wagen = ungar.-t. *hinto*(*r*) und bei Beduinen شمور = chameau[1]).

9. ar. ز vertritt a) fremdes *dž*: زط Zigeuner = ind. *Džat*; قز Seide = p. كج; كنز Schatz = *gendž*; vielleicht خزينة Schatzkasten = p. *gendžineh*; فنزج ein persischer Tanz = p. پنجه; زلابية süsser Trank aus *džulâb*[2]); كندوز neben كندوج.

b) fremdes *ž*: قز Seide = p. كژ (neben كج); wahrscheinlich أرزن eine Art Holz = p. ارژن (Bibl. Geogr. Arab. IV, 178); vielleicht زون Götze = p. ژون (Fraenkel 273); زئبق Quecksilber = ژيوه (neben جيوه).

c) fremdes *č* (*tš*): فرزين Gehege = p. پرچين; vgl. 4 f.; vielleicht وزير Minister = *wačîr*[3]).

d) fremdes *dz*: mazâgurna = mezzogiorno.

10. ar. س a) vertritt fremdes *š*: سروال Hose = p. شلوار; ماسورة Röhre = p. ماشور; جاموس Büffel = p. گاوميش; سكر Zucker = p. شكر; عسكر Truppe = p. لشكر; مسك Schlauch = aram. משכא; سيرج Sesamöl = p. شيره; سراج Lampe = aram. [illegible]; بنفسج Veilchen = p. *binafšah*; مستقة Pelzmantel = p. *mušti*; اسكف Schuhmacher = aram. אושכפא; سبج Pechkohle = p. شبه.

1) Ueber die parallele Erscheinung im Englischen vgl. diese Zeitschr. 1895, 495, Anm. 1 und hebr. כפתור aus aeg. *kefto*.

2) Fleischer, Kleinere Schriften II, 2, 546.

3) Tabari, übers. von Nöldeke, S. 444, Anm. 3.

b) vertritt *ts*: كاروسة Wagen = *carrozza*; terrasina = ital. errazzino.

c) vertritt spätlateinisches *c* (= *s*): سقلاط ein Stoff = cyclaton; تليس Sack = trilicium; سيدارة wohl = *cidaris*.

d) auffällig ist سندالية = ind. Čandala (Bibl. Geogr. Arab. VI, 212), da sonst in dem ähnlichlautenden indischen Wort *č* durch ص vertreten wird, vgl. unten no. 12.

11. ar. ش a) vertritt sehr häufig fremdes *č* (*tš*): شرشف Laken = p. *čâršeb*; شربة Suppe = t. *čorba*; شنبر Binde = p.-t. *čember*; شدر Gerüst, Schuppen = t. *čâdyr*; شلبى feiner Mann = t. چلبى; شاكوش Hammer = t. *čekidž*; *wernîš*, Firniss = *vernice*; كبوش = cappuccio.

b) vertritt fremdes *s*, wie umgekehrt س fremdes *š* (10a): شلبة ein Fisch = σάλπη; جوسق ein Gebäude = p. كوشك; شقف = σκάφος; رشمة = span. *rezma*, Ries; vielleicht مرشانة neben رسن Seil, vgl. I, 28; II, 148. In andern Fällen bleibt fremdes *š* erhalten: كشك saure Milch = p. كشك; بشكير = p. *pîšgîr*: شيرة Haschischpastille = p. *šîreh*; بشرف Präludium = p. *pêšrav*.

c) vertritt gr. palatales[1]) χ: بطرشيل = ἐπιτραχήλιον; شرطونية = χειροτονία; أبرشية = ἐπαρχία; ارشميدس = Ἀρχιμήδης; شلندى = χελάνδιον[2]). In andern Fällen wird dasselbe χ mit ك wiedergegeben (vgl. unten 17c).

d) vertritt fremdes *dž*: شاروف Besen = p. جاروب *džârôb*.

12. ar. ص a) vertritt fremdes *s*: قيصر = Cäsar; *furṣ*(*a*) = force; *burṣa* = borsa; بوصة = *pouce*, Zoll.

b) vertritt fremdes *st*: صراط = *strata*; قصر = castrum, κάστρον; قصرية Gefäss = γαστρίον.

Auffällig ist daher سرومط = στρωμάτιον (Fraenkel 91 f.).

c) vertritt fremdes (persisches und indisches) *č* (*tš*): صندل Santelholz = ind. *chandana*; صليب Kreuz = aram. ܨܠܝܒܐ = p. چليپا; صنار Platane = p. چنار; صاروج Kalk = p. چارو; صج

---

1) Schon darum ist mir die Ableitung von قرش Hai aus καρχαρίας, *carcharus* (ZDMG. 1886, 187) bedenklich.

2) Vgl. über dieselbe lautliche Erscheinung Vollers, the Arabic Sounds S. 141 f.; im Türkischen: Gustav Meyer, Türk. Studien I, S. 11.

Art Laute = p. چنگك; صولجان Stab; Scepter = p. چوگان; صرمة Schuh, صريمة Lederriemen, Zügel = p. چرم Leder; آمص, اميص = p. *âmîč*[1]); صين China = *Čîn*, ebenso in دارصيني Zimmt und صينيّة Porzellan; später metallene Speiseplatte; قوفص = كوفچ Stadt in Persien; صك Urkunde = p. چك. Ebenso vertrat syr. ܨ pers. چ: ܙܘܢܨ = p. چرمينه ledern. Umgekehrt gaben die Griechen und Römer das semitische צ ص ihrer Zeit mit στ (st) wieder: μεστραιμ = מצרים: Bostra = بصرى[2]). Vermuthungsweise nenne ich hier noch قُرْصة Lappen = p. *pârčeh*, III, 251.

Da p. چ ausser durch ص häufig durch ش und mitunter durch ج vertreten wird (so جوكان neben صولجان), so dürfen wir vielleicht صولق Ledertasche und جولق pl. جوالق auf eine Quelle zurückführen und müssen p. چولچ neben جولچ ansetzen. Wegen desselben Parallelismus ist mir eine Verwandtschaft von صماجة Kerze mit شمع Wachs wahrscheinlich, obwohl ich über das Vorbild beider nur Vermuthungen habe. Vgl. noch دلاص *Dilâṣ*, ägyptischer Ortsname = kopt. *Tilodž*.

13. ar. ع entsteht in Lehnwörtern nicht selten spontan meist durch Volksetymologie, oder durch das blosse Bedürfniss der Anpassung an eine arabische Wurzel. Ich füge den bekannten Beispielen[3]) noch einige hinzu, die sich m. E. auf dieselbe Weise erklären: صعتر und زعتر = *satureja*; عنزروت neben انزروت ein Gummi; عاجّور Gurke = ἀγγούριον; عكروت Hahnrei; Kuppler von κεράτας; عفريت Kobold, aus p. آفريد Geschöpf; عنبه und عنبا neben انبه u. s. w., Mangofrucht (Bibl. Geogr. Arab. IV, 181); inlautend ابعادية ein privilegirtes Grundstück von p.-t. آباد „angebaut“, während die Volksetymologie es als „ausserhalb der Steuerpflichtigkeit“ erklärt; inlautend vielleicht قصعة aus كاسه ein Gefäss und برذعة Satteldecke aus p. پرده Decke, Vorhang, auslautend: قوقع

1) ZDMG. 1892, 232. Vgl. P. Schwarz, Iran S. 24.

2) Dagegen möchte ich nicht mit Guidi (della sede primitiva dei popoli semitici, 1879, S. 16) und Fraenkel (123) Fälle wie لص = ληστής, شصّ = شست und جص = γύψος hierher ziehen, vgl. unten 26.

3) S. Fraenkel, S. 108, 233 f.; Vollers, ZDMG. 1891, 352 ff.

Muschel = *κόγχη*, *concha*. Ueber درقاعة vgl. unten 28; über خلعة II, 16; über قلعة III, 263.

14. ar. غ a) vertritt fremdes *ġ*, besonders gr. *γ*, sowohl an- als inlautend: غلينة = *γαλήνη*; غليام = Guillaume (auf Normannenmünzen); غزيطة = *gazzeta*; مغناطيس = *μαγνῆτις*; بلغم = *φλέγμα*; جغرافية *gugrâfia* = geografia, *γεωγραφία* (also einmal *γ* = ج); تلغراف = Telegraph; لغم durch türkische Vermittelung aus *λαγών*; غنباز ein Gewand = span. *gambax*, neben قنبز wie ارغن = ارقن = *ὄργανον*; تغفور und تكفور = armen. *tag(a)vor*, Herrscher. Ueber غروش vgl. unten XV.

b) vertritt vielleicht *k* in غربال Sieb = *cribellum*[1]).

c) der Ausfall des غ in طره = طغرا hat sich auf türkischem Gebiet bereits vollzogen.

15. ar. ف a) vertritt häufig fremdes *p*, meist *α*) anlautend: فانيد Zucker = p. پانيد; فوطة Tuch = ind. *paṭa*; فلفل Pfeffer = p. پلپل; الفيجة *el-Fîže*, bei Damascus = *πηγή*; فلج Lähmung aus *πληγ-*; فص Ringstein, wenn = *πεσσός*; فلاية *flêïa*. Flohkraut = *pulegium*; فسقية Teich = *piscina*; فولاذ Stahl = پولاذ; فرفير Porphyr; فرزوم aus *περίζωμα*; فيروز Türkis = p. پيروزه; فرواز Saum, Rand = p. پرواز; فرخارة Umwallung = ind. *prâkâra*.

seltener *β*) inlautend: سفط Korb = p. سپد; كافور Kampfer = ind. *karpûra*; سنفرة und صنفرة Schmirgel = t. *zampâran*; قندلفت Kirchendiener = *κανδηλάπτης*; wahrscheinlich زرافة Giraffe aus p. *zurnâpâ* (*zurrâpâ*?).

γ) auslautend vielleicht ريف = *ripa*.

b) vertritt fremdes *b*, anscheinend nur im Auslaut: خشاف ein süsser Trank = p. خوشاب; شيراف eine Art Milch = p. شيرآب; شرشف Laken = p. چارشب; شاروف Besen = p. جاروب. Inlautendes *b* scheint durch ف vertreten zu sein in طنفسة Teppich = p. تنبسه, aber hier haben wir p. تنفسه als Nebenform.

c) vertritt fremdes *v*: inschriftlich كفر Grab = aram. קבר *kavr*; بشرف = Präludium = p. پيشراو; نوفمبر = it. *novembre*;

1) Wie aram. *ġaṭaliza* = *κατάλυσις*, Fraenkel 91; vielleicht غراب = sp. *cáraba*.

wahrscheinlich *kâf*, Höhle = p. كاو (vgl. III, 204) und شُطْفة = *čatv*; كوش *kôš*, Schuh, aus p. كفش setzt ein *kavš* voraus.

16. ar. ق vertritt a) meist fremdes *k*, *α*) anlautend: قرمز Karmesin = ind. *krimidža*; قرنفل Nelke = *καρυόφυλλον*; قلس aus *καλός*; قرب Boot = *κάραβος*; قيراط = *κεράτιον*; قادوس Eimer = *κάδος*; قمين Ofen = *κάμινος*; قلم = *κάλαμος*; قنديل = *candela*, *κανδήλα*; قيلة = *κήλη*; قبيل Krämer = *κάπηλος*; قونس = *κῶνος*; قيصر = Caesar; قنداق = *κοντάκιον*; قفص = capsus; قنصل = Console; قرطل = *κάρταλλος*; قرميد = *κεραμίδιον*.

β) inlautend: بقرور Frosch = kopt. *pekrôr*; فلقطريّات = *φυλακτήρια*; بقم farbiges Holz = p. *bakam*; يقن aus *εἰκών*; سليقي = *σόλευκος*; دراقن = *δωράκιον*; صقر = *sacer*, Falke.

γ) auslautend: بُق = *bocca*; انبيق = *ἄμβιξ*.

b) vertritt weniger häufig fremdes *g*: قصريّة Topf = *γαστρίον*; قبص im Ḥigâz = *γύψος*; قبط = *gyptios*, Kopte; قمص = *ἡγούμενος*; رواق Halle = p. رواك; قنبار = *gambaro*; فرقلة = *flagellum*, *φραγέλλιον*; فرقطة = *fregatta*; نُقل = *νώγαλα*; برتقان = *portogallo*; قنيطة = *galetta*; خنقه, خنقة Kloster, Mausoleum = p. خانگاه; سرقين Mist = p. سرگين; دهقان Gauvogt = p. دهگان; خرقاهة Rundbau = p. خرگاه; wahrscheinlich قبة Kuppel aus p. گنبد *gunbed*; اصطرطيقوس = *στρατηγός* (Bibl. Geogr. Arab. VI, 257, 10); ورق Edelmetall = *huzvar. varg*.

c) vertritt fremdes *ḫ* (*kh*, *x*): قرطاس = *χάρτης*; قرسطون = *χαριστίων*; vulgär قفطان Kaftan = p. خفتان; قندرون = *chondryllon*, *χονδρίλλη*; vulgär بقشيش = p. بخشيش.

inlautend in استقص, اسطقس aus *στοιχάς* (vgl. Bibl. Geogr. Arab. VIII p. X); auslautend: جوق Truppe = p. جوخ; جولق Sack = p. جولخ, vielleicht فندق = *πανδοχεῖον*.

17. ar. ك a) vertritt häufig fremdes *k* (vgl. ق): كار Handwerk = p. كر; كوز Becher = p. *kûzeh*; *kuss*, weibliche Scham = *κυσός* (*κύσθος*); كرك Pelz = t. *kürk*; *karawêta* = *κράββατος*;

كلار = *κελλάριον*, cellarium; كركى = *κυριακός*; كوفية = *coffea*; كنيم = *carniere*; كتينة = *catena*; بركان = *volcano*; *Karâkôn* = t. قرهغول; كابوت = *cappotto*; *kimbilâïa*, Wechsel = *cambiale.*

Häufig, besonders in Nordwest-Afrika, steht ك neben ق in Lehnwörtern.

b) vertritt fremdes *g*: برك Hausrath, Reisegepäck = p. برگ; كليم Teppich = p. گليم; رنك Wappen = p. رنگ, vgl. aber نيرنج; كون = p. گون Farbe, Art in كلكون Schminke (zugleich كل = p. گل Rose), vgl. über tunesisch *eškûn*, Zeitschr. 1896, S. 331f., دنز Schatz = گنج; كدى (neben جدى) betteln = p. گديه Bettelei; كفكيرة grosser Löffel = p. كفگير; كستبان Fingerhut aus p. انگشتوان; شادكونة Bettdecke = p. شادگونه; كلوتة Mütze = p. گلوته und كُرسُف Baumwolle aus *γοσσύπιον* (Fraenkel 145). كشك *kušk* = p. گوشك eine Art Bau, scheint durch türkische Vermittelung gegangen zu sein.

c) vertritt fremdes *ḫ*, meist griechisches, sowohl gutturales als palatales *χ*: كسرى = p. خسرو; كورة Gau = *χώρα*; أركون (neben أرخون = *ἄρχων*; Thema درس aus *χρῖσμα*; ديتونة = *χιτών*; كرنيب = *χέρνιψ*; اسكيم = *σχῆμα*; كيموس = *χυμός*; كيلوس = *χυλός*; كيمياء = *χυμεία*; كاش aus خواجه[1]) dürfte unter perso-türkischen Einflüssen entstanden sein. Für den Auslaut vgl. *wiš* = وجه.

d) Die mehrfach verfochtene Ableitung[2]) von *kemân*, auch, aus p. كمان unterliegt lautlich genommen den schwersten Bedenken.

18. ar. ل fällt ab in اقسما = *ὀξύμελι*, سميد = *σεμίδαλις* und pl. اصطب Ställe, deutet auf *iṣṭab* für *iṣṭabl.* Es tritt secundär auf in صولجان = p. *čôgân* und in بلقا, angeblich = پاچه, einem nach Ḫafâgi (39, 23) in Medina üblichen Ausdruck.

19. ar. ن schwindet im Auslaut bei بوق = *bucina*[3]), und شديق = Subdiaconus, vielleicht in شبير شابور, Sporn = *sprone*[4]),

---

1) Dozy, suppl. II, 435ᵃ nach Vullers.

2) Fleischer, Kl. Schriften II, 2, 774.

3) Vielleicht hielten die Araber das „in" von aram. *bûḳin(â)* für einen Plural.

4) Zeitschr. 1896, S. 333.

im Inlaut bei قوقع = *κόγχη*, *concha*; ياقوت = *ὑάκινθος*; اوقية = *οὐγκία*; نيرج Zauber = p. نيرنج; فسقية = *piscina*, vgl. über قطرب unter 26; vielleicht فلقة = *φάλαγγας*. (II, 32.)

20. ar. ه a) vertritt fremdes *ḫ* (*kh*, *x*) in دهمة Thurm der Feueranbeter = p. دخمه; رهط Schurz = p. رخت; جاهوار Mastkorb = p. ديهواره (Bibl. Geogr. Arab. IV, 202); درهم = *δραχμή*, wenn direct entnommen.

b) schwindet im Inlaut bei ربان Steuermann = p. راهبر Führer; neuerdings in *šâbender* = شاهبندر; سدلة Bank, wenn = p. سهدله; wahrscheinlich in برج aus بهرج vgl. III, 52.

c) tritt secundär anlautend auf in هندام = p. اندام und هنداز = p. اندازه.

21. ar. و a) vertritt fremdes labiodentales *v*: وشنة = p. *višn*; *wernîš* = *vernice*.

b) vertritt inlautendes fremdes *b* in صيوان Prachtzelt = p. سايبان.

22. ar. ى in فنيار *funiâr*, ein gläserner Kelch mit Kerze, ist aus فنر entstanden, aber wie? Das Türkische kennt hier keine Jotazirung (فنار = *fener*); auch die romanischen Sprachen versagen[1]), vgl. بنيار = *puñal*, Dolch.

23. der auslautende Vocal schwindet bei Entlehnungen nicht selten[2]), حب *ḥubb*, Krug = p. خنبه; سرداب unterirdischer Gang = p. سردابه; كوز Becher = p. كوزه; جوخ Tuch = t. *čoḳa*; سير Riemen = *σειρά*. Bei dem Schwund der auslautenden Vocale des Italienischen ist zu bedenken, dass sie vielfach mundartlich unterdrückt werden.

24. die Vocalfüllung (Anaptyxis) tritt mit Vorliebe in Lehnwörtern auf[3]): قفص *'afaṣ* = *capsus*; طرمبة *ṭurumba* = *tromba*; صقالة *ṣa'âla* = *scala*; زرجون = p. زرگون *zer-gûn*:

1) Unter den aus dem Türkischen stammenden slavischen Formen ist serb. *fenjer* zu beachten.

2) Vgl. Bezold's Zeitschr. VIII (1893), 105.

3) ib. VIII (1893), 101.

sikartu, Ausschuss = *scarto*; سلخانة aus سلخ + خانة lautet *salah(h)ânä*, Schlachthof, dagegen ترسخانة *tersehânä* (nicht *tereshânä*), Werft, weil hier die Vocalfüllung einen anstössigen Ausdruck ergeben würde.[1])

25. Häufig schwindet der Anlaut (Vocal oder ganze Silbe) des fremden Wortes, mitunter die etymologisch entscheidende Silbe, wie in بهرج aus p. نابهره „unecht" oder in زنطارية = δυσεντερία, ferner: بقراط Hippokrates: مارستان Krankenhaus = p. بيمارستان; *riste* aus *biriste*, gesotten; بيطار = ἱππιατρός; رز = ὄρυζα: قاموس = ὠκεανός; قمص = ἡγούμενος: قليس = ἐκκλησία: ابليس = διάβολος: قسطاس = δικαστής, vgl. II, 38; VIII, 128: نافور = ἀναφορά; فلك = ἐφόλκιον; بطرشيل = ἐπιτραχήλιον: سنطير = ψαλτήριον; خولجي *hûlagi* = εὐχολόγιον; دابوس und قابوس Armbrust = *arcabuz*; vielleicht كابوس Alp = *incubus*: دستبان Fingerhut = p. انكشتوان; *lastîk*, Gummi = *élastique*: *turuband* = *contrebande*; vielleicht ديوث Hahnrei = ἰδιώτης, vgl. VIII, 59; *fysjân* = *uffiziale*[2]); فراسيون = εὐφράσιον: باشادور = *ambasciatore*; قونة = εἰκών; *dabûlân* = Madapolam: برا نمميس = ἐπεροικονόμης (Bibl. Geogr. Arab. VIII, 171, 15): berbero-arabisch: *bezîn* = *zabazîn* und *zîz* = *ebzîz*[3]); auch زيزة Zitze, ist wohl aus بزيزة (von بز) entstanden, nicht aus ital. *zizza*, da dies ital. *z* (*ts*) kaum durch ز vertreten werden kann.

26. Lehrreich ist die Art, wie gewisse dem Arabischen ungewohnte Lautverbindungen wiedergegeben werden. Schwierige Formen werden vereinfacht, einfache, unschwere werden erweitert. Im Allgemeinen darf man annehmen, dass die Vereinfachungen der Umgangssprache entsprungen sind, während die mühsamen Umschreibungen eher auf litterarische Vermittelung deuten. (1) *st* (στ) wird ausser durch ص (oben 12 b) auch als *st* (*št*) wiedergegeben: قصطل = κάστελλον, *castellum*: اصطبل = *stabulum*; اصطرطيقوس = στρατηγός: اشتوم = στόμα, Mündung; اشتوب und اصطب

1) Ich führe dies Beispiel an, um den von Ginzburg geleugneten „Utilitarismus" in der Sprachbildung zu beleuchten, vgl. die Записки der russ. or. Gesellschaft ed. Rosen B. VII, S. 101 f. Ueber *taras*, *teres* unten VIII, 39.

2) Stumme, Tunisische Grammatik, S. 63, 175.

3) Dozy, Suppl. I, 82; 579; 618.

= *estopa*, Werg; استار = *στατήρ*. (2) Für *ks* vgl. اكسير = *ξηρόν*; اقسما = *ὀξύμελι*; سجنجل = *sexangulum*; بقسماط wird in Nordwestafrika zu بشماط[1]) und مدقس Rohseide, in Spanien zu مداشة. wahrscheinlich unter unarabischen Einflüssen. (3) Lat.-rom. *qu* wird ق in قسطار = *quaestor* (vgl. *κυαίστωρ*), vgl unten XI, 64; دو in *kûrantîna* = *quarantina*; aber *guardiano* wird وردیان *wirdiân*, Zollwächter. (4) *ps* wird bald vereinfacht: سنطير = *ψαλτήριον*; جبس = *γύψος*, bald umschrieben: بسارية und ابسارية = (ὀ)*ψάριον*, Fischkost oder mit Umstellung اسفنط = *ἀψίνθιον*. Andererseits ist سمسار Makler aus p. *sebsâr* (*sepsâr*) oder *sefsîr* geworden. (5) *nb* (*mb*, *mp*) wird meist zu *bb*: حبّ Krug = p. خنبه; قبّان Wage = *campana*; wahrscheinlich قبّة = p. *gunbed*, Kuppelbau; aber = *mm* in دمّل Pickel = p. *dunbal*; erhalten bleibt es in طنبور = *dunbara*, ein Musikinstrument. (6) Eigenthümlich ist die Auflösung von *ss* (*σσ*) in *st*: فسطاط = فسّاط *φοσσᾶτον*, *fossatum*. (7) *rr* wird *rn* in برنيطة = *berretta*, Mütze; برنس = *birrus* (*βίρρος*) und برناجة = sp. *borracha*, Weinfass, umgekehrt *rn* wird *nn* in كنّير = *carniere*, Jagdtasche; *rr* wird *rm* in برميل = sp. *barril*; *rl* wird *ll* in تلّيس = *trilicium*; تلّيج = t. *ter-lik*, Filzschuhe. (8) *γγ* wird جّ in أجّور = *ἀγγούριον*: *σκηνή* wird اسكينا, aber auch *σχῆμα* wird اسكيم und فيّاشة Flasche = *flasca* (*fiasca*). (9) Fremdes *st* wird zu *ss* (*zz*), oft im Auslaut: لصّ = لصت *ληστής*; طسّ = طست Becken; مزّ *mizz* p.-t. *mest*, Latsche, Pantoffel; شسّ = شست (Fraenkel 123); دسّ weibliche Scham = *κίσθος*, allerdings neben *κυσός*: aber auch im Inlaut: بُسَّذ Koralle = p. بستذ. Aehnlich ist *Hurmuz* = p. *Hormizd*, *šiflik* = t. *čiftlik*, Latifundium; دسمالة Kopftuch = p. دستمال; *tazga*, Hobelbank = t. *tezgiâh* = p. *destgâh*. (10) Häufig schwinden Consonanten oder Silben in Folge von D i s s i m i l a t i o n: *bardâr* für *bardedâr*, Pförtner; *Isbedh* = p. *Ispahbedh*; *istâr* = *στατήρ*; تخدار Truhe, wohl aus تختدار, vgl. *toḫ* = تخت in Oman (Reinhardt S. 9); wahrscheinlich دزدار Befehls-

1) Dozy, Suppl. I, 90b; Hafâgi 45, 20.

haber aus دستدار; *ṣifr*, Null = ψηφοφορία. شدياق = *sottodiacono*: *samandal* = σαλαμάνδρα und ähnlich نشاء = p. *nišâsteh*. (11) Die in Aegypten mit *wâbûr* fast gleichbedeutende Form *bâgûr* scheint aus dem in anderen Provinzen üblichen *bâbûr* differenzirt zu sein. Vergleichen kann man גפרית = p. *gûgird* Schwefel, t. *gügerta* = *güverta* = venez. *coverta* Oberdeck[1]) und it. *dogana* = ديوان. (12) Eigenartig ist *surâdiḳ* Zelt = p. *sarâ(par)da(k)*. Auffällige Wiedergaben sind: اسبهر *isbihr* = σφαῖρα (Bibl. Geogr. arab. VIII, p. X); شاكثريّة = *kshatrya* (ib. VI, 212) und استار wenn = p. چهار vier (besser aus στατήρ); فنش = p. *beng*. (13) جسر Damm, Brücke = גשור erklärt sich aus einer Mundart, in der ج = *ż* war, d. h. hier wohl der syrischen, aus der die Form fertig nach Aegypten getragen wurde. (14) Durch Dissimilation ist auch wohl *balfa* = *valva*, Klappe, Ventil zu erklären, vgl. I, 1 a und 15 c.

27. Umstellung der Consonanten ist in Lehnwörtern nicht sehr häufig zu finden, kaum öfter als bei echt semitischen Wurzeln. جوز = زوج = ζεῦγος; رطل = λίτρα; جاز neben زاج Vitriol; بلّور = βήρυλλος; جنزير = زنجير = p. *zengîr* Kette; جنزبيل neben زنجبيل Ingwer; سلق = *siculus*, σικελός; *gamadânä* = *damigiana*: تاجزة neben تازجة (III, 64); unsicher ist قسط aus τάξις und كيب Schilfhütte aus p. *pêč*, vgl. II, 51.

28. Unter dem Stichwort Differenzirung fasse ich hier die Fälle zusammen, in denen dasselbe Fremdwort in zwei oder mehreren Formen im Arabischen auftritt. Meist steht hier eine jüngere Form neben der älteren; oft ist das Fremdwort sowohl direct als indirect durch Vermittelung einer dritten Sprache eingedrungen, nicht selten haben lautliche und volksetymologische Kräfte das Wort umgemodelt.

1 p. پنكان (Trink-) Gefäss, ist meist zu فنجان geworden, theils in der wissenschaftlichen Sprache als بنكام erhalten. 2 p. سبذة Korb ist auf arabischem Gebiete zu سفط geworden und später

1) G. Meyer, Türkische Studien I (1893), S. 77 (nicht *coperta*, wie bei Barbier de Meynard).

durch türkische Vermittelung als سِمِت eingedrungen. 3 p. چنگی Harfe, ist in der älteren Form صنج und in einer jüngeren جنكى überliefert (Ḥafâgi 77, 15). 4 Indisches *paṭa* ist zu فوطة Tuch geworden. Vielleicht ist aber auch فود, فودة Lappen, Rock nur eine andere Form dieses Ausdrucks. Natürlich würde diese Annahme auch den fremden Ursprung von hebr. אפוד in sich schliessen. Bedenken in dieser Hinsicht werden zum Theil durch das noch ältere persische רְסַן = رسن beseitigt. 5 خرج Satteltasche, auch كُرز Hirtentasche gehen beide auf éin persisches Original (de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 57; Hübschmann, Zeitschr. 1892, 239. 254) zurück. 6 p. پيروج *pêrûdž*, indischer Hahn, ist in Spanien und Marokko als فروج und als بَرُّوك erhalten. 7 p. پارچه Stück, ist auf arabischem Gebiet, wie es scheint, zu فرصة geworden und aus dem Türkischen als بَشَّة entlehnt. 8 p. $\sqrt{rukhš}$ leuchten (Vullers, Radices 69[a]) hat sich in روشن، روزن Fenster, Lichtloch, in نوروز Neujahrstag, روزنامة Pensionsamt und in der Gruppe رزق erhalten. 9 Gegen die Ableitung von رسن, רסן von p. *risten* (*rištan*) knüpfen, können kaum Zweifel aufkommen. Wenn wir nun erwägen, dass fremdes *s* häufig zu *š* wird (oben S. 614), so würde sich das tunisische مرشنة Seil, Leine[1]) als Fortbildung von رسن gut erklären. 10 aram. זגוגית ist anfangs als زجاج Glas überliefert, in der späteren Zeit aber als قزاز. 11 p. خواجه Herr ist als *ḫawâga* europäischer Kaufmann, Herr erhalten, in der jüngsten Zeit aber aus dem Türkischen als *ḫôga* Schulmeister, eingedrungen.[2]) 12 p. كوشك grosses Gebäude, findet sich als جوسق Palast, Mausoleum, und durch türkische Vermittelung als *kušk* Bude wieder. 13 شيرج, in Aegypten jetzt سيرج Sesamöl, und شيرة Haschischplätzchen (zum Rauchen) gehen auf p. شيره Pasta, Oel zurück. 14 p. درگاه Schwelle hat sich in *dirkä* Vorzimmer, und درقعة (mit einer Erinnerung an قاعة) differenzirt. 15 Das jüngere ar. *šull* Pferdedecke geht auf t. چول zurück. Da aber auch das

1) Marc. Beaussier, Dictionnaire arabe-français (1887): bout de corde. H. Stumme, Tun. Grammatik S. 60: Wäschleine.

2) Vgl. كاش S. 618. خوش III, 112. خاش IX.

entsprechende جلّ der Schriftsprache fremden Ursprungs verdächtig ist, werden wir auf ein persisches oder persisch-türkisches *džull* (*tšull*) geführt. Wahrscheinlich gehört جل zu den Ausdrücken, die von den Arabern den Persern entlehnt wurden, später in arabischer Form zu den Persern zurückkehrten und die echt persische Form verdrängten. 16 p. درز Naht und درزى Schneider ist ar. zu طرز geworden, aber später aus dem Türkischen als ترزى Schneider eingedrungen. Das jetzige Schimpfwort *durzi* bezieht sich entweder auf die verächtliche Stellung des Schneiders oder auf das Drusenthum.[1]) 17 Das germanische *targa*, Zarge, Schild hat sich in طارقة und درقة (so jetzt) differenzirt. 18 Aus t. قشلاق, قشلاغ, auch قشلا Winterlager, Kaserne erklären sich äg. *'išlâ'* Kaserne und *'ašlä* Krankenhaus, *'ašlân* krank, elend. 19 شبّاك Barke, entspricht dem romanisch-germanischen sp. *xabeque*, fr. *chebec*, d. Schebecke. Ich vermuthe aber, dass auch *käbäk* Bagger-, Schleppboot[2]) auf eine mit *k* anlautende Form desselben Wortes zurückgeht.[3]) 20 Aus *κάραβος, carabus* stammt قارب Boot, aus der spanischen Form *cáraba* wahrscheinlich غراب ein Fahrzeug. 21 قصريّة = *γαστρίον* ist bekannt. Die Nebenform *γάστρα* scheint in قسطر (ägyptisch), جِسْطر écuelle en terre cuite (Damascus)[4]) erhalten zu sein. 22 مصول Flöte ist als Nebenform von مسور (مصور) Röhre zu betrachten. 23 Bisweilen steht *d* neben ursprünglichem *t* und umgekehrt: ترياق (طرياق) = درياق Theriak: ترمس Lupine = درمس; دفتر *διφθέρα* = تفتر Beni Asad; im Türkischen: درابزين *τραπέζιον* neben ترابيزة (طرابيزة) *τράπεζα*. 24 *χάρτης* wird in der älteren Zeit mit قرطاس, *charta* (*carta*) mit خارطة und in Aegypten meist mit خريطة wiedergegeben. 25 Wenn ميناء Hafen aus *λιμήν* entstanden ist (vgl. II, 58), so steht es neben jüngerem, durch türkische Vermittelung eingedrungenem *lŭmân* Zuchthaus.[5]) 26 Alttürkisches طاق Zeltlager (IX, 6) steht neben osmanischem اوضة (اودة) Zimmer.

1) Vgl. Ḫafâgi S. 98 f.

2) Auch im Mittelalter: v. Kremer, Beiträge II, 42.

3) Vielleicht auf *chaveco* (Diez s. v.).

4) Cl. Huart, Journal Asiat. 1883, I, 60.

5) Die Bedenken Dozy's in dieser Hinsicht sind nicht gerechtfertigt. Man vergleiche Ausdrücke wie *bagno* und *galera*.

27 p. كفش Schuh hat sich in كوش (Reinhard, Omani S. 41. 126), دوث[1]) und قفش Hafâgi (180, 1)[2]) differenzirt. 28 Die ältere Form von p. زره Schuppenpanzer, ist in ar. زرد erhalten: aber auch سرد geordnet aufreihen, sieben, ist Differenzirung dieses Wortes[3]). 29 vgl. كانون II, 45ᵃ mit قانون VIII, 115.

29. Die Volksetymologie macht sich auf verschiedene Weise bemerkbar. Bald wird da, wo der fremde Ausdruck ganz oder theilweise sich mit einem arabischen وزن deckt, die einheimische Etymologie untergeschoben. Bald wird auch ohne klare etymologische Vorstellungen die fremde, ungewohnte Form an einheimische, vertraute Wurzeln oder Formen angepasst. 1 أبزار Spezereien, ist p. *efzâr*, wird aber als أفعال von بزر Körnchen aufgefasst. 2 ديّوث Hahnrei; Kuppler, ist wahrscheinlich ἰδιώτης (unten VIII 59), aber die Nebenformen تيس und تيّوس zeigen uns, dass man es als „geiler Bock" deutete. 3 Bei dem Ortsnamen جيزة ist schwer zu sagen, welchen Antheil dabei √ جاز „hinüberfahren" und gr. ζευγ (vgl. جوز = زوج) hatten. Aber ich zweifele nicht, dass beide Vorstellungen bei der Bildung dieses Namens sich kreuzten. 4 *šurba*, Suppe, ist t. چوربا, aber das Volk fasst es natürlich als „Trank." 5 ترياق = θηριακόν, wird mit ريق Speichel, kombinirt.[4]) 6 Bei der befremdenden Form ربّان Steuermann, = p. *ruhbar* ist wahrscheinlich die Erinnerung an aram. רבון „Herr" bestimmend gewesen. 7 Die orientalische Auffassung scheint mir ausnahmsweise Recht zu haben bei der Beurtheilung von زمام دار (زمام الدار), das sich mühelos als eine Entstellung von p. زنان دار erklärt.[5]) 8 Das beliebte ar. ابو ist auf diesem Wege entstanden z. B. in *abû-kâtu* = *afôkâto, avocato*; ابو قلمون = ὑποκάλαμον; ابو ديقن = ὑποδιάκονος; ابو قير = Ἀββα-

1) Vgl. جنث neben جنس = γένος.

2) Erklärt mit خف قطع ولم يحكم ein zerrissener, [noch] nicht [wieder] ausgebesserter Pantoffel.

3) Aehnlich Fraenkel 241.

4) المصباح المنير sub ترياق: وقيل مأخوذ من الريق لما فيه من ريق الحيّات وهذا يقتضى أن يكون عربيًا.

5) Vgl. Dozy, Supplément I, 601 b.

κύριος und ابو صير = [*T*]*aposiris*. 9 Bei der Bildung des neueren *istîmâra*, Zahlungs-Anweisung, mögen fr. *ordonnancement* (cf. أمر X) und ital. *estimare*[1]) beide wirksam gewesen sein. 10 Das vulgäre *ṭaba* = Stöpsel, Pfropfen, Zapfen, ist von t. *ṭapa* = ital. *tappo* nicht zu trennen; würde es aber in die Schriftsprache eindringen, so würde man es wahrscheinlich als طَبَق Verschluss, fassen, da der Ursprung des Wortes den Aegyptern nicht mehr bekannt ist. 11 Bei طبّيخ, einer Nebenform von بطّيخ, hat man nicht einmal nöthig, mit Fraenkel (140) an *πέπων* zu denken, da z. B. in Aegypten monatelang die Melonen die hauptsächlichste Zukost in der Volksnahrung bilden. 12 Ueber das aus خرقوة entstandene خرجة Vorbau, vgl. III, 106. 13 Aus دستور wurde in Südarabien durch Anpassung an die dort beliebte تفعول-Form[2]) تسدور.[3]) 14 Ich glaube nicht, dass منقل Kohlenbecken, echt arabisch ist,[4]) sondern vermuthe, dass sowohl منقل als das verwandte مَنْقَد (in Aegypten = *réchaud*) entweder auf *μάγγανον* oder auf p. پنگان zurückgehen.[5]) 15 Ueber منار = *μιλιάριον* vgl. Fraenkel 283, über مناورة = *manovra* Zeitschr. 1887, 396; über بريمة = *barrena* unten II, 6; über ابعاديّة oben S. 615; über مركاص = *mercato* Zeitschr. 1896, 331; über سليمانى = *sublimatum*, Dozy, Suppl. I, 678b. 16 Eine Form wie *Iskandarûs* = *Sandarûs* mag auf Spielerei beruhen.[6]) 17 Die Berührung von سكينة mit שכינה ist bekannt;[7]) aber die Wendung, welche *σκηνή* = أسكينا in der koptischen Kirche erhalten hat,[8]) lässt mich vermuthen, dass *σκηνή* auch bei der Bildung des jüdischen und islamischen Begriffs nicht ohne Einfluss gewesen ist (vgl. auch Apoc. 21, 3 mit Ezech. 37, 27). Ich schliesse diese Bemerkungen mit den Worten, in welchen zwei

1) Vgl. türk. *istimâr(a)* = aichen.

2) Reinhardt, Omani § 296. Bibl. Geogr. Arab. VI, 213 تعروس. v. d. Berg, le Hadhramout S. 289 تسلوم.

3) Landberg, Arabica III, 67.

4) Wetzstein: Zeitschr. XI, 484 Anm. 12.

5) Fleischer, Kleinere Schriften III, 36.

6) Bibl. Geogr. Arab. IV, 179.

7) Goldziher, La notion de la sakina (1893).

8) A. J. Butler, Coptic churches in Egypt, 1884, Bd. I, S. 114; Abû Ṣâliḥ, the churches and monasteries of Egypt S. 2.

treffliche englische Forscher ihre Eindrücke über Sprachmischung und Kreuzung verschiedener Vorstellungen auf Grund der Prüfung eines weit umfangreicheren und ergiebigeren Gebietes zusammenfassen[1]): It is singular, how often, in tracing to their origin words that come within the field of our research, we light upon an absolute dilemma or bifurcation *i. e.* on two or more sources of almost equal probability, and in themselves entirely diverse. In such cases it may be, that, though the use of the word originated from one of the sources, the existence of the other has invigorated that use and contributed to its eventual diffusion.

30. Die فاعول - Form ist bekanntlich aramäischen Ursprungs, hat aber im Laufe der Zeiten fast in allen Provinzen eine solche Ausdehnung erfahren, dass sie jetzt zu den beliebtesten أوزان gehört. Uns interessirt sie hier insofern, als sie durch ihr Uebergewicht ähnliche, arabische und fremde Formen an sich zog und durch lautliche Ummodelung sich anpasste. So erklärt sich das jüngere عامود aus dem altarabischen عَمود und بارود Pulver, aus dem ein „kühlendes" Augenpulver bezeichnenden بَرود. Oft treten jüngere فاعول - Formen neben älteren, dem Fremdwort näher stehenden Formen auf z. B. زاوق = زئبق. هاون *hâ'ûn*, *hâwûn* neben هاوَن (und هاوان), vielleicht ماجور Wasserbehälter, aus und neben ماجل, ماجن, in jüngerer Zeit ناضور provinciell = نظّارة, فاروقة neben *fâurî'a*, Fabrik; in Südarabien قالودة Riegel, also aus اقليد. Dieser Einfluss, um nicht zu sagen Tyrannei der فاعول - Form ist bei der Erklärung lautlich auffälliger Gleichungen in Betracht zu ziehen z. B. قاموس = ὠκεανός; شامور = *chameau*; قابوس = *arquebus*; vielleicht كابوس = *incubus*; nicht minder bei der Aufhellung zahlreicher, bis jetzt unklarer Ausdrücke, wie صادود Pfosten; ناموس Mücke[2]).

II. Unsichere und verdächtige Wörter.

1 ابريق Krug, Kanne, ist nach der herrschenden Annahme persischen Ursprungs, aber es ist bisher nicht gelungen, die persische Urform nachzuweisen[3]) vgl. auch ابريج Gefäss, meist Schlauch, zum

1) H. Yule and A. C. Burnell, Hobson-Jobson (1886) S. XX.
2) Dr. Spiegelberg erinnerte mich an aeg. *χnems*, Mücke.
3) de Lagarde, Ges. Abhdlgn. S. 7.

Buttermachen.[1]) 2 اسطام gute Sorte Eisen (Dozy) ist unklar. Aber سطام Schiffsvordertheil (v. Kremer, Beitr. I, 75) ist wohl aus *στόμα* zu erklären. 3 باجمون, *bagamôn*, ist jetzt in Aegypten und schon zur Zeit der Mamluken[2]) ein Abzugskanal, in Cairo meist zwischen den Häusern und dem alten Stadtkanal (الخليج), also ähnlich dem قيطلون. Wahrscheinlich ist damit verwandt بيجام *bîgâm*, meist die Rinne, welche einem Wasserrad (ساقية) aus dem Nil oder einem Kanal Wasser zuführt.[3]) بيجام würde sich lautlich ohne viel Mühe aus der Gruppe پنگان (unten III, 254) erklären; aber trotz der weiten Verzweigung dieser Gruppe ist zu der obigen Bedeutung noch ein weiter Schritt. 4 بربخ *barbaẖ*, in Aegypten meist thönerne Drainröhre[4]) ist gewiss fremd, aber ich kann nichts zur Aufklärung beibringen. Dass das Wort aramäisch aussieht (Fraenkel 23 und Wiener Zeitschr. VII, 81) kann ich nicht finden; hingegen spricht vieles für ägyptische oder graeco-ägyptische Herkunft. 5 بردج schon in alter Zeit gefangene Griechinnen (Sclavinnen) bezeichnend,[5]) scheint mir bis fast in die Gegenwart im حوش بردق *Ḥôš Barda'*, dem Sclavenhof von Cairo, erhalten zu sein.[6]) Der Ursprung beider Formen ist dunkel (vgl. indess die romanische Gruppe: Diez: *bardascia*). 6 Die Gruppe برم bietet zu vielen Fragen Anlass. Das Material setzt sich zusammen wie folgt: a) برم drehen, winden (Haare, Stricke, Töpferscheibe[7]) scheint echt arabisch zu sein. b) بيرم Bohrer, soll persisch sein.[8]) c) بُرمة Bohrer, nach Fleischer von *t* بورمق winden, drehen. d) بريّنة Bohrer, in Spanien aus *barrena* entstanden. Hieraus erkläre ich mit An-

1) Aehnlich steht es mit ابزيم, بزيم, ابزام, ابزين Schnalle.

2) Chronik des Ibn Ijâs (I, 342, 25).

3) v. Kremer, Notizen S. 7; als Ortsname in Aegypten: Ali Mubârak, خطط IX, 8 باجام.

4) Schon bei dem ägyptischen Arzte Ali b. Rudwân (um 450 H.).

5) v. Kremer, Beiträge I, 17; Notizen S. 6.

6) Burckhardt, Arabic proverbs (1875) S. 178; andere Erklärung des Namens bei Ali Mubârak, خطط II, 45.

7) Zeitschr. 1895, 512.

8) Gawâliki ٣٥; Ḥafâgi 40, 16. Vgl. أدب الكاتب ٦٧, 8. Bišbîši fol. 77 b fügt hinzu: بيرم وبارم وهو بالفارسيّة بتفخيم الباء الصاغاني, also *pêram* (*pâram*), vgl. Bar Bahlûl s. v. ܦܝܪܡܐ.

passung an برم die jetzige ägyptische Form *berrîmä*, Korkzieher vgl. v. Kremer, Beiträge I, 18; II, 74; Stumme, tun. Gramm. S. 160.

In der That wäre es merkwürdig, wenn der Zufall hier aus vier verschiedenen Sprachen ähnlich lautende Formen mit gleicher Bedeutung zusammengeführt hätte. Wenn بيرم wirklich persisch ist,[1]) lasse ich die Möglichkeit offen, dass ar. برم sich erst hieraus entwickelt hat, um so eher, als es in den semitischen Sprachen keine sichere Parallele hat. Obwohl die genannte romanische Gruppe auch nicht genügend aufgeklärt ist, möchte ich mit Dozy und Engelmann gegen Diez daran festhalten, dass بريمة, بريّنة Korkzieher u. ähnl. aus einer romanischen Form entstanden[2]) und von *bar(r)îma*, Locke, härener Strick, ganz zu trennen ist.

7 بطسة Fahrzeug auf dem Mittelmeer zur Zeit der Kreuzfahrer und sonst führe ich nur als Beispiel der zahlreichen nautischen Ausdrücke an, die vielen oder allen Sprachen des Mittelmeeres gemeinsam sind, ohne dass man sagen könnte, aus welcher Sprache sie stammen. Arabisch ist das Wort kaum. Dozy hält es für dalmatisch (illyrisch). Neben بطسة kommt auch بطشة vor.[3])

8 بوش steifen, stärken, ist kaum arabisch, aber über den Ursprung kann ich auch nichts sagen.[4]) 9 تفتة *tiftä*, hellroth, karmesin, ist mir unklar; ebenso *gemelek*, braune Farbe. 10 Das jetzt in Mittel-Arabien übliche Wort für „Reis", *temn*, (*temen*) kann kaum arabisch sein, aber seine Herkunft ist dunkel vergl. C. Guarmani, il Neged (1866) S. 71 temmen, specie di riso, che le caravane importano nel Neged dal Gezire etc. Ch. Doughty: temn, river rice; Lady A. Blunt, tammin (tummin), riz (voyage en Arabie S. 323, 370). 11 جفت in der Verbindung تفنكة جفت „Doppelflinte", hat Fleischer aus p. جفت *čift*, erklärt.[5]) Ob aber derselbe Ausdruck als Werkzeug des Gärtners, Chirurgen, Zahnarztes und in der Baukunst als Bandstreifen auch aus جفت erklärt werden kann, wage ich nicht zu sagen. 12 جردة *garde* (*betâ' 'askar*)

1) Es könnte auch ein wenig gebräuchliches und bald nicht mehr verstandenes فَيعل von برم sein und wie شهر Monat, von den Arabern mit Unrecht zu den Lehnwörtern gestellt sein.

2) F. Diez, Etymolog. Wörterbuch, 5. Ausg., 1887, S. 340 sub verrina. Dozy et Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais (1869) S. 376.

3) Vgl. noch Ousâma ed. Derenbourg 25, 15f.; W. Wright, Ar. readingbook 76; v. Kremer, Beiträge I, 20; Dozy et Engelmann, Glossaire S. 70.

4) Das Wort liegt auch bei Spitta, Contes arabes S. 83 vor, wo aber statt „*mêler*" besser „*tremper*" (einweichen) gewählt wäre.

5) Fleischer, Kleinere Schriften II, 2, 492; vgl. Dozy, Suppl. I, 200[a].

ist von Spitta wohl mit Unrecht aus fr. garde erklärt worden.[1]) Der französische Einfluss beginnt in Aegypten erst unter Muḥammad ʿAli und wird stärker seit Saʿîd: جِردة Truppe, ist schon durch Gabarti bezeugt, auch in Syrien bekannt[2]) und kann kaum von جرِيدة getrennt werden.[3]) 13 جيل Volksstamm, Generation, ist kaum arabisch. 14 خِرشوف , حِرشوف , حِرشف Artischocke, wird schon durch die schwankende Form verdächtig.[4]) Wenn wir die gerade in Fremdwörtern häufige Auflösung einer Doppelung mit ر erwägen, würden wir dadurch auf حشف geführt. Das *a* neben *û* in der zweiten Silbe erklärt sich am nächsten aus dem Aramäischen. Bekannt ist, dass die europäischen Formen aus der arabischen stammen. 15 حَرّاقة Brander, ist wohl echt arabisch. A. von Kremer[5]) will hieraus ital. *caracca* ableiten: dem widerspricht aber Diez mit dem Bemerken, dass ar. ح nie romanisches *c* würde.[6]) Unklar ist mir حراقة in seiner Anwendung bei Ibn Ijâs[7]) beim Marstall der Sultane am باب السلسلة auf der Citadelle von Cairo. 16 خلعة Ehrengewand, scheint mir nicht arabisch zu sein. Verdächtig ist das Schwanken in der Nisba (خِلعى und خُلعى) und beim Verbum (خلع und قلع ausziehen). Ich vermuthe persischen oder alttürkischen Ursprung und Zusammenhang mit russ. халатъ, Schlafrock, das wie viel andere russische Wörter in ältester Zeit aus Persien entlehnt sein kann.[8]) 17 Grosse Schwierigkeiten bietet die folgende Gruppe: aram. ܚܡܝܠܐ, talm. חמילה, äth. ሐምለት, ar. خمل , مُخمَل , p. كملى , gr. *χαμηλωτή*, altital. *cambellotto, cammellino*, sp. *camelote* u. s. w. in ganz Europa, deren Zusammenhang ich in der gemeinsamen Bedeutung (langhaariger, plüschartiger Stoff) finde.[9]) Die griechische Form ist schlecht bezeugt[10]): die

1) Contes arabes S. 89.

2) Lady A. Blunt, Voyage en Arabie S. 38 u. ö. (als Begleitung der Pilgerkarawane).

3) Ueber جرِيدة vgl. Hafâgi 71 oben.

4) Vgl. Hafâgi 93, 12; 189, 14 f.; Dozy et Engelmann, Glossaire S. 85.

5) Culturgeschichte des Orients I, 251.

6) Etymol. Wörterbuch S. 88 *caracca*, 87 *cappio*, daher auch nicht *câble, Kabel*, von حبل abzuleiten ist.

7) Aeg. Chronik I, 244, 11. 21; 259, 9 u. ö.

8) Vgl. Fr. Miklosich, Die türkischen Elemente in den südosteurop. Sprachen, 4 Thle., 1884—90. Dahin gehören z. B. топоръ, Beil, шабашъ, fertig.

9) Vgl. Fraenkel 93, Lane, Dozy und Vullers, für die westlichen Formen Diez 79; W. Heyd. Histoire du commerce du Levant II, 703.

10) Lobeck bei Passow; E. A. Sophocles kennt das Wort nicht.

Beziehung auf das Kameel kann recht wohl auf Volksetymologie beruhen. Vielleicht ist die persische Form die älteste; aus ihr können die aramäische und arabischen stammen. 18 خيمة Zelt, ist mir verdächtig, ohne dass ich mit Sicherheit die fremde Urform angeben kann. Die Erklärung schwankt in den Einzelheiten; ursprünglich primitivste Behausung scheint es allmählich mit بيت Zelt, gleichbedeutend geworden zu sein. Dass es durch äth. *ḫaimat* als echt (semitisch) erwiesen wird, kann ich Fraenkel[1]) nicht zugeben, denn viele Entlehnungen sind auf den Süden beschränkt geblieben. Man muss an Persien oder Nordostafrika denken. 19 زغرت mit seinen vielen Nebenformen: زغرط, زغرد, زغلط, زرغت, زلغط; bezeichnet jetzt den gurgelnden Ton der Frauen zum Ausdruck der Freude oder des Schmerzes, scheint aber von dem ähnlichen kollernden Ton des Kameels entlehnt zu sein. Ḫafâgî führt es an, ohne sich über den Charakter des Wortes auszusprechen.[2]) Es kann ein lautlich entartetes Saf'al von غرد sein, das sowohl vom Girren der Tauben, Zwitschern der Singvögel, Quaken der Frösche, als Lied der Menschen gebraucht wird.[3]) 20 زير grosser Krug,[4]) ist seinem Ursprunge nach dunkel. In der Gegenwart ist es in Aegypten, Nordwestafrika und Ḥaḍramût verbreitet. Ob es aus p. آزير *âẓîr*, Wasserbehälter, verkürzt ist? Ein anderes زير wird von Ḫafâgî (44, 3) unter den Namen der Laute aufgeführt und als fremd (persisch?) bezeichnet.[5]) 21 Das Wort ساباط ist, obwohl ursprünglich nur lokaler babylonischer Ausdruck, noch jetzt in den Mundarten weit verbreitet.[6]) Fraenkel (13) vermuthet persischen Ursprung. Ich finde die Angaben Ḫafâǧî's (122), das Wort entweder aus Balâsâbâd oder aus Šâh-âbâd zu erklären, sehr beachtenswerth. 22 Das neuere *sibinsä*, Bremse am Eisenbahnwagen, ist mir unklar. 23 شرد *šerd*, ist der echt arabische Name für die heissen, in Aegypten meist im Frühjahr wehenden, sandtreibenden Winde, für die sich unter dem Einfluss europäischer Reisewerke der Ausdruck Ḫamsîn bei uns eingebürgert hat. Ich würde ägyptischen Ursprung vermuthen, wenn nicht ein Zusammenhang mit dem syrischen *šerd*, der vom Wind in's Haus getriebene Regen,

---

1) Aram. Fremdwörter 30.

2) Lane 1234c زغرد; Dozy; Ḫaf. 117, 18.

3) Vgl. زغير aus صغير klein. Reinhardt, Omani S. 285 *ġĕrūd*, Lied.

4) Der Gestalt nach entspricht *zîr* dem gr. πίϑος (Sammlung Schliemann). Aus dem Arab. scheint ital. *ziro* zu stammen. In den Museen wird damit latein. *dolium* wiedergegeben. Für ital. *z* = ز vgl. *zebibbo* = زبيب Rosinen.

5) Vgl. Journal Asiat. 1891, II, 331.

6) In Aegypten und Tunis, vgl. Jacut's Wörterbuch III, 3 f. ساباط كسرى.

und dem dunkeln شرتا, شرته, günstiger Wind,[1]) wahrscheinlich wäre. 24 شفتشي *šiftiši*, Filigran, ist wohl persischen oder türkischen Ursprungs. 25 شمع Wachs, wird verdächtig theils durch den Streit der Philologen über die Form,[2]) (ob *šam'* oder *šama'*), theils durch die Beschränkung des Wortes auf den Süden (äth. *šama'*). Wenn es fremd ist, vermuthe ich nach der oben (I, 12) besprochenen Lautparallele Zusammenhang mit شَمَع Kerze, und صمغ, صمخ Gummi. Dass صمغ auch mit صملاخ und صملوخ Ohrenschmalz, zusammenhängt, wird durch tunisisch *smâġ*, Ohrenschmalz: Nikotin, wahrscheinlich. 26 صوف Wolle, ist sprachgeschichtlich isolirt.[3]) Ein Zusammenhang mit *gossypium* ist mir sehr wahrscheinlich. 27 Mit صيف Sommer; Ernte, steht es ähnlich; es verhält sich zu قيظ wie صوف zum untergegangen *ḍamr*. صيف könnte auf *aestivus* zurückgehen (vgl. I, 12). 28 طبونة Backofen, in Aegypten der grosse öffentliche, im Gegensatz zum kleinen privaten فرن, ist unklar.[4]) Es liegt nahe, an eine indogermanische Sprache mit √ *tap*, heizen, wärmen, zu denken; vielleicht das im Türkischen erhaltene p. *tâvă*, Ofen, mit der aramäischen Endung *ônâ* (*ûnâ*) vgl. auch طابق Ofen, Pfanne. 29 طواشي Verschnittener, ist gewiss ein entstelltes türkisches oder persisches Wort.[5]) 30 عمش, عمص und seltener غمص, alle auf Augenbutter bezogen, werden durch das Schwanken der Form verdächtig. Ich kann nur auf den oben (I, 12c) besprochenen Parallelismus verweisen.[6]) 31 عنصر Grundstoff ist mir verdächtig. Ob es auf syr. ܐܣܛܘܟܣܐ zurückgeht? 32 فلقة als Folterwerkzeug, ist von G. Meyer[7]) aus *φάλαγγας* erklärt worden. Aber das Wort scheint sich mir aus فلق spalten, recht gut zu begreifen. Vielleicht liegt eine Kreuzung und Angleichung vor. 33 فنطاس *funṭâs*, wird in der Gegenwart in der verschiedensten Weise als Behälter und Werkzeug angewendet, aber

1) de Goeje, Bibl. Geogr. Arab. IV, 273.

2) Bei ähnlichen, echt arabischen Formen wird nicht gestritten, vgl. Ḫafâgî 132, 6.

3) Nach der Reihe צמר, עמר, ⲑⲣⲟⲅ sollten wir ضمر *ḍamr* erwarten.

4) Vgl. ausser Dozy noch Bibl. Geogr. Arab. IV, 287; ZDPV, XIII, 243; Stumme, Tun. Gramm. S. 57.

5) Dozy, Suppl. II, 67 b, nach Makrizi.

6) Aehnlich steht es mit صميص und شميص, Ḫafâgî 142, 6, mit برص und برش.

7) Türkische Studien I S. 47.

überall ist die Beziehung auf das Wasser maassgebend. Dieser Gebrauch scheint sich, nach dem älteren Sprachgebrauch zu schliessen, aus der Schiffersprache entwickelt zu haben. Das Wort kann arabisch sein, wenn man annimmt, dass es mit فنطاس und فنطيس, Schnauze, Rüssel, Plattnase, identisch ist[1]); dass dieser Ausdruck sowohl als فرطوسة. Rüssel.[2]) aus فطس platt schlagen, sich entwickelt hat, kann kaum bezweifelt werden. 34 قالب ist nach der üblichen Annahme gr. *καλόπους*, nach Vullers und Fr. Müller[3]) aber p. *kâleb* (*kâlbud*). 35 Im Sinai hörte ich steinerne Blockhäuser قراع *grâ'* pl., fem. *grâ'ât*, nennen. Ich kann nur an Doughty's[4]) *garra*, watch-tower, erinnern. 36 قرنص jagen, erklärt sich aus قنّص wie قرفص aus قفّص, aber قرنص mausern und مقرنص, Stalaktiten, sind mir unklar. 37 Die orientalischen Erklärungen von قرطبان, قلطبان, كلتبان, Kuppler, aus قرنب Schaf und dem Frauennamen Umm Abân[5]) oder aus كَلَب Kuppelei,[6]) sind unbefriedigend. Ich denke an einen Zusammenhang mit عكروت, *κεϱατᾶς*, dessen ältere Form كرت *karat*, *akrat*, in 'Omân erhalten ist.[7]) 38 قسطاس ist bisher nicht befriedigend erklärt. Ich denke an *δικαστής*, Richter. Die Uebertragung von der Person auf die Sache oder umgekehrt hat auch rein arabische Parallelen in خب Betrüger und Betrug, عين Auge und Späher. 39 قصب Rohr, Röhre, Ader, wird von den arabischen Philologen verdächtigt.[8]) Ihre Annahme wird durch den Mangel einer guten Etymologie unterstützt. Am nächsten liegt es, das indische Zuckerrohr als den Ausgangspunkt aller übrigen Bedeutungen zu fassen, vielleicht mit Ausnahme von قصبة Hauptplatz, Burg, die überwiegend in Nordwestafrika und Spanien vorkommt. 40 قوصرة Korb, Bogen, ist unklar.[9]) 41 قطن Baumwolle, kann sachlich betrachtet nur aus Indien oder Aegypten

---

1) Aehnliche der Phantasie oder dem Scherz entsprungene Uebertragungen sind nicht selten.

2) v. Kremer, Beiträge II, 28.

3) Wiener Zeitschr. V, 263f.

4) Travels in Arabia, index s. v.

5) Hafâgi 181, 14—20 nach as Subkî.

6) al Bistâni; كلب ist Tollwuth; die obige Bedeutung scheint behufs der Erklärung erfunden zu sein.

7) Jayakar sub beardless, vgl. أمرد und أجرود im obscönen Sinne.

8) Gawâlikî S. ١٢١.

9) Gawâl. ١٢٦; Ḫaf. 180, 22; Fraenkel 76.

stammen.[1]) 42 قيصوق brackig, ist gewiss fremd. Damit verbinde ich قيسون, nach Rifâ'a Bey, ein alter Name Alexandriens.[2]) 43 كاذى jetzt kâdi, Celastrus edulis, stammt aus Hinterindien oder Nordostafrika. 44 كاز ist der jetzt veraltete Name einer Waffe, vielleicht türkischen Ursprungs.[3]) 45 كالون pl. كواليين Vorlegeschloss, scheint vorzugsweise ägyptisch zu sein; der Ursprung ist unklar. 45a كانون Feuerloch, Herd, möchte ich am ersten aus *χανών*, Stab (besonders auch Gitterstab am Käfig) erklären, insofern dies leicht auf den Rost übertragen werden konnte.

46 كذان und جذان verrathen sich durch die Form und durch die Unsicherheit der arabischen Philologen. Es kann nicht immer den Tuffstein bedeuten, wie Dozy glauben will, sondern muss unter Umständen einen granit- oder porphyrartigen Stein bezeichnen. Der alte Pharos von Alexandrien soll daraus gebaut gewesen sein; ferner aus „weissem, festen *keḏḏân*“ ein Standbild von Heliopolis.[4]) Da das Wort recht alt ist,[5]) kann man nur an Persien oder an die zwischen Aegypten und dem Rothen Meere gelegene Bergkette als Heimat dieses Steines denken. 47 كرنك Karnak, Verhau,[6]) ist mir unklar; ebenso 48 *karjûni*, unecht, unsolide und 48a *karjôti*, die beste Art der ausländischen Steinkohle. 49 كورجة *kôragä*, zwanzig Stück; بالكورجة im Ramsch, dürfte indisch sein, vergl. Zeitschr. 1895, 496. 50 كوشة *kôšä*, in Aegypten der Kalkofen, in Tunis *kûša*, Backofen, wird von Dozy für romanisch gehalten,[7]) aber ohne ausreichende Gründe. Wenn es nicht mit dem Verbum كاش II *kauwiš*, an p. كوشيدن arbeiten,[8]) angeknüpft werden kann, möchte ich an eine Verwandtschaft mit כִּבְשָׁן (Bibel und Mischnah), Kalkofen, glauben. 51 كيب *kîb*, Schilfmatte und Hütte daraus, wird als Umstellung von p. پيچ *pêč*, geflochten, erklärt.[9]) Da dies lautlichen Bedenken unterliegt, das alleinstehende Zeugniss des jüngsten syrischen Compilators ohne Werth ist, und das Wort nur in Aegypten bezeugt und hier erhalten ist, sollte man eher ans Aegyptische oder Griechische denken. 52 ليقة *lîa*, auch ريقة,

1) Vgl. Aus ed. Geyer 23, 23; Lebid im TA. IX, 311. Reinhardt, Omani (S. 324) übersetzt *buqṭin* mit Wolle. Dunkel ist auch *'uṭb, coton*. v. d. Berg, le Hadhramout S. 80. 102.

2) تخليص الابريز S. 25 l. 22.

3) Chronik des Ibn Ijâs I, 311, 27: aus Stahl zum Schlagen.

4) Ibn Sa'id ed. Vollers 38, 6.

5) Vers des Kumeit († 126 H.) im TA. (neue Ausg.) II, 576.

6) Ferner bekannt als Ortsname in Ober-Aegypten.

7) Suppl. II, 499.

8) Dozy a. a. O. und dazu Fleischer, Kleinere Schriften II, 2, 778.

9) Vullers, Lexicon II, 931b; I, 390a; Bistâni s. v.

Abfall (Hede) von der Seide, wird der Tinte beigethan, zu verschiedenen Zwecken. Das Wort ist wahrscheinlich fremd. A. v. Kremer hat es mit Unrecht in ليقة verändert.[1]) 53 ماجن, ماجل, auch wohl ماجلة, Wasserbehälter,[2]) Teich, knüpfen wohl an das alte, aber kaum echt semitische אגן (assyr., hebr., aram.) an.[3]) Das Wort tritt zuerst im Sabäischen auf[4]), später in Mekka, jezt in Tunis.[5]) Aus einer parallelen ماجول Form hat sich anscheinend ماجور Topf, Gefäss, entwickelt.[6]) 54 ماجورن, *mugûn*, Zoten, gehört der jüngeren Sprache an (Ḫafâgi 212, 12). Es ist arabisch schwer zu erklären; aber für fremden Ursprung kann ich auch nichts Bestimmtes sagen. 55 ملتم, *maltem*, auch ملتن *malten*, starker Westwind, ist m. W. nur für Aegypten bezeugt. Das Wort ist jetzt ausserhalb der Schiffersprache wenig bekannt [7]) 56 مورينة *môrîna, marîna*, Sparren, ist synonym mit مورلى *moralî*, aus Morea, und mag sich irgendwie daraus erklären. 57 ميدان Platz, ist kaum arabisch und wird auch ausdrücklich als معرّب bezeichnet; aber der Ursprung des Wortes ist unbekannt.[8]) 58 Ich muss gestehen, dass die Erklärung von ميناء, Hafen, aus λιμένα (so Nöldeke) mich nicht befriedigt; da der Vocalismus zu auffällig ist. Ich glaube vielmehr, dass die Araber und mit ihnen Wetzstein hier Recht behalten, wenn sie ميناء an اناء = hebr. אנִי anknüpfen.[9]) Höchstens möchte ich eine Kreuzung beider Vorstellungen zulassen. 59 ناسور, ناصور, Fistel, Auswuchs, Geschwür, ist unklar. 60 ناموس Mücke, ist nicht befriedigend erklärt.[10]) 61 هَلس *hels*, Unsinn, ist kaum arabisch. 62 واخف, auch واخذ (Ḫafâgi 238, 9),

1) Lexicogr. Notizen (1886), S. 23.

2) Dozy I, 11ᵃ; II, 569 b (nach Bekrî).

3) Zuletzt Hübschmann: Zeitschr. 1892, 233.

4) M. Hartmann, Bezold's Zeitschr. 1895, 302.

5) Wüstenfeld, Chroniken von Mekka IV, Karte; Stumme, Tun. Gramm. S. 52. 85. Jacut's Wörterbuch IV, 379. Ḫafâgi 216, 19.

6) Bibl. Geogr. Arab. IV, 177; Dozy, Suppl. I, 10 b; II, 569 b; Zeitschr. 1891, 95. Romania XVII, 509; Chronik des Ibn Ijâs I, 105, 19.

7) Ḫafâgi 204, 16 (beide Formen); Makrizi's خطط I, 59, 30. 33 (ملتن); bei Vansleb: *maltem*.

8) Gawâl. ١٣٩ Ḫaf. 206, 7.

9) Wetzstein in der Berliner Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1865, 437. TA. X, 402, vgl. Ḫaf. 211, 10.

10) Fleischer, Zeitschr. XII, 701; Dozy s. v.; Ḫafâgi 225, 3 ägyptischer Ausdruck vgl. äg. *χnems*, Mücke (Pierret 430).

Kirchendiener, scheinen die Bedeutung von وقف Tempel, zu bestätigen; aber alle Formen bleiben unklar.[1]) 63 ورشة Werkstatt, ist mir unklar. 64 وسية *wasîja*, *ausîja*,[2]) früher Gemeinweide, jetzt jedes Latifundium, ist kaum arabisch.

III. Persische Entlehnungen.

Ueber persische Wörter im Arabischen handelt Hs. München, Aumer Nr. 894 f.; Abschrift davon in der Sammlung H. Thorbecke (Zeitschr. 1891, 480).

1 ابريسم Seide = *ebrêšem*. 2 ابزار Gewürz = *efzâr*. 3 ابعادية Landgut, durch türkische Vermittelung von *âbâd*, urbar. 4 آجر Backstein = *agûr*. 5 ازج Bogen (im Bauwesen) = *saj*. 6 استانة Hohe Pforte = *âstân* Schwelle. 7 استاذ Meister, verkürzt اسنا، اسطا = *ustâd*. 8 اسطوان *ustuwân*, Cylinder = *sutûn*, *ustûn*, Säule. 9 اسرب Blei = *surmah*. 10 أشنان Pottasche = *ušnân*. 11 أنبار, daraus sing. نبر, Lager, Niederlage = *anbâr*, *hambâr*, voll vgl. عنبر VIII, 94. 12 انموذج، نموذج Muster = *numûdeh*. 13 بارة Münze = *p-t pâra*, Stück. 14 بارى، بارية، بورى Matte = *bôrijâ*.[3]) 15 بازار Markt; feilschen = *bâzâr*. 16 باشة Fuss- und Halseisen, wohl = *pâčeh*, Füsschen, vgl. Hafâgî (39, 23) بلقا.
17 باطية Trinkgefäss = *bâdija*. 18 بالة, auch ابالة، ابّالة, Bündel, Sack = *bâlah*.[4]) 19 *bâlûzä*, vulgär neben فالوذج = *pâlûdeh*, eine Speise. 19a Thema بتك abhauen, von *putk*, Hammer. 20 بخت Glück = *baḫt*, Glücksstern. 21 بخشيش und vulgär بقشيش Gabe, Trinkgeld = *baḫšîš*. 22 *baḫšawangi*, vulgär durchs Türkische aus باغجوان und t. *dži*. 23 برشام Oblate, wohl von *perčûden*, fest machen. 24 برخ umsonst = *barḫ*.[5]) 25 *birišt*, und *rište*, *rašde*, gesotten (Ei) = *biríšteh*. 26 برواز *berwâz*, Rahmen = *perwâz*, Querstange. 27 بركار، بيكار und فرجار Zirkel = *per-*

1) Gawâl. اوا; Fraenkel 276; Dozy s. v.

2) Dozy s. v. Ich kenne das Wort nur aus ägyptischen Quellen.

3) Hafâgî 39, 22; 50, 10.

4) Ueber die ähnliche romanische Gruppe vgl. Diez 38: *balla*.

5) Nach Hafâgî (41, 15) entweder vom Hebräischen, also wohl = ברכה oder jemanisch.

gâr; vulgär *bergel* aus türkischer Quelle. 28 برق [1]) und برك Hausrat, Reisegepäck = *barg*. 29 برنامج Verzeichniss = *bernâmeh*. 30 برنج Hülle, Vorhang = *perdeh*. Vielleicht stammen بُردة Mantel und برذعة Satteldecke,[2]) aus derselben Quelle. 31 برطل bestechen = *partalah*, Gabe, vgl. Ḫafâgî 50, 3. 32 برغل ein Brei = *bargôl*.[3]) 33 برنيّة Gefäss, Krug = *berni*. 34 بسّ nur, genug = *bes*.[4]) 35 بسّذ *bussad*, Korallen = *bustad*. 36 بستان, Pflanzung, Palmenhain = بوستان Garten. 37 بشرف *bašraf*, Vorspiel = *pêšrav*. 38 بشتختة *baštaḫta*, Schreibtisch = *pîštaḫteh*, mit Anpassung an t. باش. 39 بشكير *baškîr*, Hand- und Mundtuch = *pîšgîr*, wahrscheinlich aus türkischer Quelle; in Tunis *baskir*.[5]) 40 بطّ Ente = *bat*; daraus könnte man بطّة Gefäss, erklären.[6]) 41 *bafta*, Leinewand = بافتة. 42 بقم farbiges Holz = *bakam*. 43 بقسماط, im Maġrib بشماط Hartbrot = *beksemât*[7]) vielleicht durch griech. Vermittelung (παξαμάδι). 44 بلاس Sacktuch, auch بلاسي (Ibn Ijâs Chronik I, 234, 10) = *palâs* vgl. Ḫafâgî 39, 21. 45 بنج Narkotikum = *beng*. 46 بند Band, Gurt; Paragraph u. s. w. = *bend*. 47 بندة Knecht, Diener (in Briefen) = *bendeh*. 48 بنجرة pl. بناجر Fenster = *pendžereh*, *pencereh*.[8]) 49 بنبة *bambä*, roth = p.-t. *pembeh*. 50 بندر Hafenstadt, Handelsstadt = *bender*. 51 بنزهير *benzehêr*, Bezoar, durchs Türkische (*pânzehir*) aus *pânzahr* (*pâzahr*, *pâdzahr*); in der Schriftsprache auch بازهر Ḫafâgi 47, 18. 51a بنفسج Veilchen = *binafšah*. 52 بهرج eitel, prunkhaft, flitterartig von *nâbahrah* (oben S. 620), unecht. Aus تبهرج ist vielleicht تبرّج kokettiren, zu erklären. 53 بهلوان Seiltänzer, Turner = *pehlewân*, Held, Athlet und فهلوى *fahlawi*, tüchtig, schneidig = *pehlevi*. 54 بوطقة, بودقة Tiegel = *bôte*. 55 بوز Mund, Maul; *bauwiz*, maulen,

1) برق bei Ibn Ijâs und Ḫafâgi 40, 21.

2) Hieraus die romanischen Formen: Diez: *barda*.

3) Der Vocalismus wie in *burgud* = *paragauda*; *tumbul* = *tumbûl*.

4) Fr. Rückert, Zeitschr. XXV, 107 Anm. 2; nach arabischer Erklärung aus dem ersten und letzten Buchstaben des Korân zusammengesetzt!

5) Dozy, Suppl. I, 87; dazu Fleischer.

6) Gawâl. ٣٨; Ḫafâgi 43, 12. Ueber die europäische Gruppe *botte* u. s. w. vgl. Diez 62.

7) Gustav Meyer, Türk. Studien I, 58. 92.

8) Ich hörte nur pl. *banâgir* in Syrien.

schmollen, aus *pôz*, Mund.[1]) 56 بورق Borax = *bûreh*[2]). 57 بوزة eine Art Bier, durchs Türkische aus *bôza*.[3]) 58 بوس Küssen = *bôsîden*. 59 بيذق Fussgänger, und in der jetzigen Militärsprache بيادة *bajâda*. Infanterie = *pijâdeh*. 60 بيرق *bêra'*. Banner = *bêrăk*. 61 بيمارستان, häufiger verkürzt مارستان Krankenhaus = *bîmâristân*.[4]) 62 تاج Krone = *tâdż*. 63 *tâze*, *ţâze*, frisch = *tâzeh*[5]). 64 تزجة *tazga*, Hobelbank durch t. *tezgiâh* aus p. *destgâh*[6]). 65 تخت Thron, Sessel, Gestell = *taht*, in 'Omân *toh*. 66 تختبوش *tahtabôš*, ein Gemach = *tahte-pûš*. 67 تختروان Tragbahre = *tahte-rawân*. 68 ترزي *terzi*, Schneider durch t. *terzi* aus p. *derzi* vgl. درز nähen. 69 تنبل *tenbel*, träge = p.-t. *tenbel*. 70 تنور Ofen, wohl durchs Syrische von *tanûra* (altpersisch). 71 توت und توث Maulbeere = *tût*, *tûd*.[7]) 72 توتيا Zink = *tûtiâ*, vielleicht beide aus dem Indischen.[8]) 73 توج Art Bronze = *tûdż*. 74 جمدار Kleiderbewahrer = *dżâmedâr*. 75 جندار und جاندار ein Hofbeamter = *dżân(e)dâr*. 76 جام Schale = *dżâm*. 77 جاموس Büffel = *gâumêš*. 78 جامكية Sold, Gehalt = *dżâmgi*. 79 جاه Würde, Ehre = *dżâh*. 80 جبارة chirurgische Schiene = *gâhvârah*[9]). 81 جرس Ton, Laut, Glocke, wohl von *dżarrast*, *dżarist*, schriller Ton. 82 جرم warm = *germ* (*garam*). 83 جزدان *guzdân(a)*, Beutel, Tasche, aus ar. جزء Theil und p. *dân*; pl. von جزء mit p. خانه bildet اجزاخانة *egzâhânä*, Apotheke. 84 جفت *gift*, doppelt = *čift*. 85 جمان Silberkügelchen am Gürtel, von

1) Ueber ein anderes بوز vgl. IX.

2) Aus dem Arabischen stammen die europäischen Formen.

3) Auch in den slavischen Sprachen, die es ebensogut aus dem Persischen wie aus dem Türkischen (so Miklosich) genommen haben können. Man beachte noch, was Vullers (I, 276) sagt: potus . . . in Mavaralnahr et Hindustan pervulgatus.

4) Die volle Form z. B. Fihrist 245, 8; Ibn Saïd ed. Vollers 76, 15. Die arab. Lexicographen pflegen das Wort unter مرس anzuführen.

5) In der älteren Schriftsprache طازجة, Gawâlîkî ١٠٥.

6) تاجزة Brett (v. Kremer, Notizen S. 10) ist wohl eine Nebenform von تازجة. Aber unklar ist mir das etwa mit dem alten حلم sich deckende neuägyptische تاجزة.

7) Gawâl. ۴٠. Fraenkel 140.

8) Gawâl. 19. Vullers s. v.

9) in Ḥadramût جبيرة.

kamân(?). 86 جنباز *gumbâz*, Turnen = *dżânbâz*. 87 جندرة *gandara*, Mange = p.-t. *dżandara*. 88 جُناح Sünde, vielleicht = *gunâh*. 89 جنفس *ganfas*, *ginfês*, eine Art Seide, durchs Türkische (*dżânfes*) aus *dżân-fizâ*. 90 جوق Truppe, Schaar[1]) = *dżôḳ*. 91 جوذر Wildkalb = *gôdar*. 92 جوز Nuss = *dżôz*. 93 جوسق ein Gebäude[2]) = *kûšak* (*gûšak*). 94 جُلّة *gulla*, Kugel = *gôleh*. 95 جولق meist pl. جوالق und جوالیق Tasche, Sack = *dżôlah* vgl. oben S. 615 und Ḫafâgî 68, 19. 96 p. گون *gûn*, Farbe, Art, ist erhalten als جون in زرجون goldfarben, اسمانجون himmelfarben, als كون in كلكون rosenfarben, Schminke, und wahrscheinlich in tunisisch *eškûn*, wer?[3]) 97 جوهر Edelstein = *gôhar*. 98 حب *hubb*, vulgär auch *hebb*, Krug = *humb*(*a*). 99 حشكرة *haškara*, Schorf = *huškrîšeh*. 100 خام unbearbeitet, roh = *hâm*. 101 خان Herberge, Gasthaus = *hân*, in der Nebenform خانة theils Kolumne, Abtheilung, Fach, theils als zweiter Theil vieler Zusammensetzungen[4]) = Haus, Stätte, Heim. Wenn p. *han* mit *hân* verwandt ist,[5]) gehört hierher auch خُنّ, خُمّ, mundartlich قُمّ, Hütte, Hühnerhaus u. s. w., auch wohl das omanische مقن.[6]) 102 خانقاة, خانكاة, خنقاة Kloster = *Hângâh*, *Hângah*.[7]) 103 خديوى *Hedêwî*, bei Europäern *Hedîw*, Titel des Vicekönigs von Aegypten = خديو *hedêw*, Fürst, Herrscher. Da das Wort erst in unserm Jahrhundert aus der türkischen Hofsprache entlehnt ist und hier p. *ê* durch *î* ersetzt ist, muss das *ê* der arabischen Form zu den in der jüngern Sprache recht zahlreichen secundären فُعيل-Formen gezählt werden. 104 Ueber خُرج Quersack vgl. oben S. 623. 104a خراج Grundsteuer = *harâg*. 105 خُردق und خُردة Schrotkörner, kleine Münze, Kupfergeld =

1) Beim arabischen Samaritaner ist تاجويق = קהל (Hs. Berlin).

2) Für Aegypten vgl. Makrizi's خطط II, 452 ff.; Ali Mubârak's خطط X, 71 als Ortsname.

3) Zeitschr. 1896, S. 331 f.

4) Spitta, Gramm. S. 123. Vollers, Lehrbuch S. 122; Grammar S. 135.

5) Vullers, Lexicon I, 648b; 724a.

6) Reinhardt S. 298 *mḳann*, Hühnerhaus, vgl. aber קֵן u. s. w.

7) Für Aegypten vgl. Makrizi's خطط II, 414 ff. Als Ortsname in Aegypten Hanka = خانكة.

ḫordeh. 106 خرقة, خركاه,[1]) rundes Zelt = *ḫargâh*, *ḫargah*; daraus entstand wohl mit Anpassung an eine arabische Form خَرجة Vorbau, Terrasse, Balkon.[2]) 107 خزّ, in Spanien خزج, mundartlich قزّ, Seide = *kež*, *kedž.*[3]) 108 Die ganze Gruppe خزن scheint sich aus *gendž*, Schatz, entwickelt zu haben vgl. كنز. 109 خستكة *ḫastaka*, Unwohlsein = *ḫasteh*, verwundet, traurig. 109a خفتان, turko-arabisch تفطان, ein Gewand = *ḫaftân*. 109b خليج Kanal, vielleicht = *kârêz*. 110 خمن, mundartlich, خمّم, meinen, glauben, fällt durch das Schwanken der Form auf und wird auch von alten Philologen verdächtigt.[4]) Am nächsten liegt es an p. *gumâneh*, Meinung zu denken. 111 خندق Graben = *kendeh*, gegraben. 112 خواجة *ḫawâga*, Herr, Kaufmann, Europäer = p. *ḫawâdža*, daneben aus türkischer Quelle *ḫôga*, Schullehrer und unter türkischen Einflüssen خوجداش, خوشتاش Kamerad = خواجه تاش *ḫavâga tâš* vgl. oben S. 623. 113 خودة Helm = *ḫôd*. 114 خوشق Lösch-, Packpapier = *ḫušk*, trocken. 115 خيار *ḫiâr*, Gurke = *ḫiâr*. 115a خيم *ḫîm*, Natur = *ḫîm.*[5]) 116 دان „Halter", erhalten in جزدان (oben Nr. 83) und شمعدان Leuchter. 117 دارصينى Zimmt d. h. chinesisches Holz. 118 داغ Brandzeichen = *dâġ*. 119 دخدار Truhe, wohl = *taḫtdâr*. 120 دربند Engpass = *derbend*. 121 دركة *dirkä*, Vorhof = *dergâh*, Schwelle vgl. auch درقاعة oben S. 623. 122 دروز *darwiz*, tuscheln, wohl von دروازة *derwâzeh*, Oeffnung, Pforte, Mund. 123 درويش *derwiš*, Armer = *darwêš*. 124 دست *dest*, Macht, Vorzug u. s. w. = *dest*[6]) und 125 دست Ebene = *dešt* vgl. auch طشت. 126 دستة *destä*, Dutzend, wohl aus *duvâzdeh*. 127 دستور Regel, Richtschnur u. s. w. = *dastûr*. 128 دشت *dešt*, Plunder, Ausschuss (besonders Papier), wohl von *desteh*, Bund, Pack. 129 دشمان Kampf, Krieg = *dušman*, Feind. 130 دغل Bosheit, wohl = *dagal*. 131 دَلّ Geist,

1) خرقوة wird von Bistânî bezeugt.

2) Z. B. Snouck, Mekka II, 42.

3) Nach de Goeje ist خز von قز zu trennen (Bibl. Geogr. Arab. IV, 224).

4) Ibn Dureid bei Ḫafâgi 87, 12; Gawâl. ٥٧.

5) Bildlich „seine Natur trinken" d. h. ihn gründlich kennen lernen, vgl. Maḥmûd 'Omar, امثال S. 98; Molière الاربع روايات S. 158.

6) Vgl. Ḫafâgî 97 f.

Sinn = *dil*, Herz. 132 دلق Kutte, Kittel = aram., wohl von *tirlik* (*dirlik*, *tilek*, *tilik*). 133 دمّل Beule, Ausschlag = *dunbal*. 134 دهقان, auch دخان (Bibl. Geogr. Arab. IV, 233), Gaugraf, Vogt = *dihqân*. 135 دهليز bedeckter (dunkler) Durchgang = *dehlîz*, daher *dahliz* (im Dunkeln) überrumpeln. 136 دورق Schale, Kumme = *dôrah*, vgl. t. *devrek*. 137 دولاب *dûlâb*, Wasserrad; Schrein, Schrank = *dûlâb*.[1]) 138 ديباج Atlas = *dêbâh*.[2]) 139 ديدبان *dêdabân*, Schildwache = t. = p. *dêdabân*. 140 ديدن *dêdan*, Gewohnheit von p. *dîden*, erwarten. 141 ديك *dîk*, Hahn, scheint iranisch zu sein.[3]) 142 دين *dîn*, Religion = *dên*. 143 ديوان Divan (in allen Bedeutungen) darf mit Sicherheit als mittelpersisches Wort bezeichnet werden, das aber urkundlich nicht bezeugt ist.[4]) 144 ربّان Steuermann, Lootse = *râhbar*, *rahbar*, Führer. 145 رخت Schurz(fell), jetzt im Sudan = *raht*, Hausrat, vgl. oben S. 619. 146 رزدق Reihe, Allee = *râsteh*. 147 Die Gruppe رزق unterhalten, aus *rôzak*, Tagelohn.[5]) 148 رسن, רְסַן, Halfter, Leitseil, von *risten* (*rišten*), knüpfen, binden. Meine oben (S. 623) ausgesprochene Ansicht von der Zugehörigkeit des tunisischen *muršāna*, Leine, zu dieser Gruppe, wird durch die ägyptische Nebenform *rešmä*[6]) fast zur Gewissheit erhoben. 149 رفتيّة Zollfreischein u. s. w. von *raftan*, gehen, ausgehen. 150 رمكة Stute = pehl. *ramak*. 151 رند Lorbeer = *rand*. 152 رنك Farbe, Wappen = *reng*. 153 رهوان, auch رحوان Passgänger = *râhvâr*. 154 رواق Halle, Loggia = *rawâq*. 155 Ueber روز und روشن vgl. oben (S. 623). 156 روضة ist ohne Etymologie; zur Bedeutung ist hier nur daran zu erinnern, dass es in der Nomadensprache jeden grünen Fleck in öder Umgebung bezeichnet. Mit dem alten Sprachgebrauch (am besten bei Lane) deckt sich noch jetzt nach meiner Erfahrung genau die Sprache z. B. der Sinaibeduinen. Ebenso Wallin: all tracts or

1) Ḥafâgî SS. 94 u. 103, 20.

2) Der Graecist K. B. Hase wollte ديباج von *διβαφος*, ableiten (Amari, Solwan El Mota, 1892, S. 312).

3) Ueber die Verbreitung des Wortes vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere[5] (1887) S. 270. Litt. Centralbl. 1879, 1707 f.

4) Andreas bei Max van Berchem, La propriété territoriale (1886) S. 46. Vielleicht gehört دواة Tinte; Tintenfass zu derselben Gruppe.

5) Vgl. Ḥafâgî 109, 8 f.; vielleicht gehört hierher *b rôz bêse*, für einen Dreier (Reinhardt, Omani S. 111).

6) Ganz zu trennen vom syro-arabischen رشمة Verzierung.

plains in the desert where shrubs and herbs are found — und Doughty: green site of bushes etc.[1]) Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich روضة aus p. √ *rud* „wachsen“ erkläre.[2]) 157 روك *rôk* bezeichnete im mittelalterlichen Aegypten den Kataster, jetzt „gemeinsame Wirthschaft“; damit scheint das omanische روقة Lebensunterhalt,[3]) zusammenzuhängen. Beide Ausdrücke können kaum arabisch sein. Da روك in Aegypten erst in der von persischen Einflüssen durchsetzten Kanzleisprache der Mamlukenzeit auftritt und anderswo nur in der an persischen Lehnwörtern reichen Sprache von ʿOmân seine Parallele zu haben scheint, so liegt es am nächsten, an persische Herkunft zu denken. 158 ريش Federn = *rîš*, Bart, Wolle. 159 زاج und جاز Vitriol = *zâġ*. 160 زائرجة *zâïrga*, Natalitätsbrettchen u. s. w. = *zâïčeh*. 161 زبان *zabân*, Stachel, Keim = *zabân* (*zubân*), Zunge; daher *zebbin*, keimen, sprossen. 162 Ueber زرجون vgl. oben no. 96, جون = گون Farbe. 163 زرافة Giraffe, wohl = *zurnâpâ* (*surnâpâ*). 164 زلابية meist *zalâbia*, auch زلوبية, Reistrank, süsse Speise = *zelîbiâ*.[4]) 165 Die von einem arabischen Gelehrten aufgebrachte, von Quatremère und Dozy verworfene Entstehung des Kurialtitels زمامدار aus *zenândâr*, Frauenwächter, scheint mir viel für sich zu haben.[5]) Wir haben hier wahrscheinlich eine der oben (S. 625 Nr. 29) besprochenen Erscheinungen vor uns. 166 زنجير und öfter جنزير Kette = *zengîr*. 167 زنديق Ungläubiger = *zendîk*, *zendî*, dies wohl nach γνωστικός gebildet.[6]) 168 زور *zûr*, Gewalt = *zôr*.[7]) 169 زى, vulgär *zêï*, Art, Aussehen; wie = *zî*, Maass. 170 زئبق, vulgär *zêbaḳ*, Quecksilber = *žîvah* (*džîvah*). Von der Nebenform زاووق, زاوق erklärt sich زوق putzen, schmücken vgl. auch زياقة Manier-

1) Amari übersetzte es daher treffend mit *landa*, Weidegrund, hingegen ist H. Derenbourg's Wiedergabe mit *verger* (Nabigha XXVII, 1 u. XXVIII, 1 = Ahlwardt VI, 1 u. XX, 1) für das Wüstenleben unzutreffend.

2) Vullers, Linguae pers. radices S. 69. Die Wurzel ist auch slavisch. روضة scheint mir noch vorzuliegen in Wadi Rosch (Lady A. Blunt, Voyage en Arabie SS. 361. 366. 368).

3) Reinhardt, Omani S. 187. 233.

4) Vgl. noch Fleischer, Kleinere Schriften II, 2, 545 f.

5) Dozy, Suppl. I, 601 b.

6) So verstehe ich Spiegel: ZDMG. VII, 104; vgl. J. Darmesteter, Journ. Asiat. 1884, I, 562 ff. V. von Rosen, Zapiski d. russ. morgenl. Gesellsch. VI, 336—340; IX, 290; Tabari übers. von Nöldeke S. 40, Anm. 4.

7) Ich halte mit Sachau (Gawâl. S. 36) für wahrscheinlich, dass زور List, Trug, echt semitisch ist. Noch jetzt sind beide Bedeutungen im Volke lebendig.

lichkeit.[1]) 171 زيج astronomische Tafel = *zîg*. 172 سادج, سادج *sâdig*, einfältig, und *sâdeh*, einfach, ohne Zusatz = *sâdeh*. 173 سخط zürnen, wahrscheinlich von *saḫt*, verstimmt, ärgerlich.[2]) مسخوط pl. مساخيط vom göttlichen Zorne getroffen, versteinert, bezieht sich besonders auf aegyptische Anticaglien (Skarabäen, Figürchen u. s. w.). 174 سذاب *sedâb*, auch *sindâb*, *ruta*, Raute = *sudâb*. Vielleicht erklärt sich hieraus durch Uebertragung *sidâbu*, Leiste. 175 سر *ser*, auch arabisirt صارى *ṣârî*, Haupt, Ober-, p. *ser*, meist in zusammengesetzten Titeln der Hof- und Militärsprache z. B. *serdâr*, Oberbefehlshaber,[3]) سرتشريفاتى, Ober-Ceremonienmeister.[4]) 176 سرج Sattel, ist wohl durch aramäische Vermittelung dem Persischen entlehnt, allerdings nicht dem von den Arabern angeführten *šerk*, Stück, Tuch.[5]) 177 سرقين, سرجين Mist = *sergîn*. 178 سرداب unterirdischer Gang = *serdâbeh*, Sommerwohnung (im Kellergeschoss). 179 سروال weite Hosen = *šalwâr*. 180 سفار Halfter, wohl aus *efsâr*. 181 سُفتجة Wechsel, Banknote = *suftah*. 182 سَفَط, سَبَذة, jetzt aus türkischer Quelle *säbät*, Korb = *sapad*, *sabad*. 183 اسفيداج, سفيداج Bleiweiss = *sapîdâg* u. s. w.[6]) 184 سُكّر Zucker = *šek(k)er*. 185 سُكُرّجة Schüssel = *sukračeh*. 186 سلحفاة vulgär auch *saḫlifa*, *zalḫafa* u. s. w., Schildkröte = *sûlâḫ*-(*sûrâḫ*)-*pâî*. 187 سمسار Makler = *sepsâr*. Aus der arabischen Form stammt ital. *sensale*, fr. *censal* (in der Levante), nicht aus *censualis*, wie Diez meint.[7]) Aus سمسار erklärt sich auch jemenisch *samsara*, Kaffeehaus.[8]) 188 سنباذج *sinbâzig*, Schmirgel = *sunbâdeh*. 189 سندان, سندال Amboss = *sindân*. Darauf bezieht sich wohl *sindâli*, eine Art feiner südabessinischer Silberarbeit. 190 سيخ Bratspiess, Messer,

1) v. Kremer, Beiträge II, 76.

2) Aram. שחט misshandeln, hat seine Parallele in سحط aufreiben und äth. *saḥaṭa*, schädigen.

3) Vgl. Ḫafâgi 129, 2 من ألفاظ التراكمة.

4) Ueber سرعمان vgl. Zeitschr. 1895, 486. Ob das unklare صارى Mast, auch hierher gehört, ist schwer zu entscheiden.

5) Fraenkel 101. Hübschmann, Zeitschr. 1892, 239. Gawâl. ٩٠.

6) Nicht aus ψίμυθος, wie G. Meyer meint (Türkische Studien I, 36).

7) Etymol. Wörterbuch: Sensale. Ebenso Adelung.

8) Dozy; Manzoni, Yemen, S. 229. 354.

Pfeifenräumer = *sîḫ*. 191 شادر Holzbau, Tribüne u. a. durch t. *čâder* aus p. *četr*, Baldachin. 192 شدروان *šadrawân*, Springbrunnen = *šâdurbân* (-*vân*). 193 شاروف Besen = *džârôb*. 194 شال Kopftuch = *šâl*. 195 شبريّة Bettstelle, in Omân üblich, angeblich = *čâr pâï*. 196 شاليش, auch جاليش Standarte; Vortrab, wahrscheinlich = *čâliš*, Kampf. 197 شربوش Haube = *serpûš*, Kopfbedeckung. 198 شراب *šurâb*, Socke, Strumpf, jüngere durch t. *čôrâb* vermittelte Form für das ältere جورب = *gôrab*. 199 شرشف Laken = *čâr-šeb*. 200 شَشمة *šišm(ä)*, Kupfersulphat = *češm* (*češum*). 201 ششمة *šišmä*, Abort = *češmeh*, Quelle. 202 ششنة *šišnä*, Probe, kosten, aichen von *čâšni*. 203 شطّاب Eilbote von *šitâb*, Eile. 204 شَطفة Kopftuch, vielleicht von *čatr*, Hülle vgl. S. 617. 204a شاكرى Miethling von *čâkar*, Knecht. 205 Das jüngere شماشير *šamâšîr*, Kleider, scheint durch türkische Vermittelung (*šemširlik*, Zeughaus) auf p. *šamšêr*, krummer Säbel, zurückzugehen. 206 تشنّج am Krampf leiden, scheint auf *čeng*, lahm, zurückzugehen.[1] 207 شنبر *šember*, Binde, Tuch, durch t. *čember* aus p. *čember*, Kreis. 208 شنكل *šenkel*, Haken = *čengeleh*. 209 شهدانج, شهدانق Hanfsame = *šah-dâneh* (*šâh-d.*). 210 شوبش. شوباش *šôbâš*, willkommen; Trinkgeld = *šâd-bâš* (*šâbâš*)[2]. 210a شيتة Gepard = *čîtah*. 211 شيرج vulgär *šîreg*, Sesamoel = *šîreh*. 212 شيرة Hanfextract = *šîreh*. 213 شيشة Wasserpfeife = *šîšeh*, Glasgefäss. 214 صرد kalt = *serd*. 215 صرم Leder, صريمة, Riemen, صرماية, Schuh = *čerm*, Leder. 216 صكّ Urkunde = *ček*. 217 صنجة auch سنجة Stein (als Gewicht) = *seng*. 218 صنج und جنك Harfe = *čeng*, aber صنج Becken (in der Musik) = *sing* (*seng*)[3]). 219 صندل Fahrzeug, = *sandal*. 220 صندل Sandelholz = *čandal* (*čendân*) = indisch *čandana*.[4]) 221 صاروج

1) Ob das vulgäre تصنيج Krampf, eine ältere selbständige Entlehnung oder nur eine durch ص vermittelte Nebenform von تشنيج ist, wage ich nicht zu sagen.

2) Vgl. russ. шабашъ, gut, genug.

3) Gawâl. 45. Lane s. v., vgl. oben شنج aus *čeng*.

4) Wenig gebräuchlich ist صندل Fussbekleidung = p. *sandal*, vgl. σάνδαλον, provinciell bei Al-Mokaddasi 31, 4. Ueber صندل Seidenstoff, vgl.

und شاروق Kalk = *čârû*. Hieraus lässt sich صهريج Wasserbehälter, Cisterne, sachlich erklären und die Araber scheinen einen Zusammenhang beider Ausdrücke anzunehmen (Gawâl. 70 f.), aber das formelle Verhältniss ist unklar vgl. auch t. صارنج *sarnîdž*, Cisterne. 222 صولجان und später جوكان Stab, Schlägel, Scepter = *čôgân*.[1]) 223 صيوان Prachtzelt = *sâjebân*, Sonnendach. 224 طاوس Pfau, durch gr. *ταώς* aus dem Persischen. 225 طارمة Rundbau, Zelt mit Kuppel = *târem* (*târum*).[2]) 226 طبان schlechter Stahl = *tâbân*, glänzend. 227 طبر Streitaxt = *tabar* (auch slavisch). 228 طابق Ofen, Pfanne = *tâbeh* (*tâveh*). Aus طابق scheint sich die ganze Gruppe طبق entwickelt zu haben.[3]) 229 طبانجة Faustschlag; Pistole = *tapânčeh* (*tavânčeh*). 230 طرجهارة Wasseruhr = *terkihâr*. 231 طراز Stickerei, von *tarâz*, Baumwollenfaden (oder von *turâz*, Schönheit?). Aus derselben Quelle scheint طرز Aeusseres, Modell, zu stammen. 232 طُرشي ein Gericht (in Essig) = *turuš*, *turši*, scharf. 233 طرّاش in *almâz ṭurrâš*, Glasgalle = *terrâš*, geschnitten. 234 طشت *ṭišt*, mundartlich طست Schale, Kumme, vgl. تست = *test* (*tešt*). Aus der auch im Aramäischen üblichen Form *ṭassa* scheint sich طاس, طاسة Schälchen, entwickelt zu haben.[4]) 235 طنبور Zither u. s. w. = *danbarah*.[5]) 236 طنجير und طنجيرة Pfanne, Topf, Kessel = *tenkîra*. 237 طنفسة Decke = *tenbeseh*.[6]) 238 طيز *ṭîz*, Hinterer = *tîz*, Furz. 239 طيلسان *ṭailasân*, wollener Mantel, koptisches Kirchengewand, auch Gesims = *tâlisân* (*tâlišân*). 240 عسكر, العسكر

XI, 44. Die Ableitung von صيدلاني Apotheker aus صندل Sandelholz, wird unterstützt durch die spanische Form صندالى und hat Analogien in קיקלון, ܣܡܣܡܐ = סכסן u. s. w.

1) Aus صولجان erklärt sich صلج = استمنى Ḥafâgi 125, 10; 144, 14.

2) Fr. Miklosich und Gustav Meyer leiten t. طارم *târem* aus gr. *τέρεμνον* ab, schwerlich mit Recht. Eine andere Frage ist, ob das griechische Wort mit dem persischen zusammenhängt.

3) Lagarde, Ges. Abhandlungen S. 49. Vollers, The Arabic Sounds S. 148.

4) Aus der letzten Form unser Tasse, vgl. Diez: *tazza*.

5) Aus dem Arabischen stammt die europäische Gruppe *tamburo* u. s. w. Vgl. Diez 314.

6) *τάπης* stammt auch wohl aus dem Persischen.

Truppe = *laškar*. 241 عفارم *'afârim*, Ausdruck des Beifalls, durchs Türkische aus *âfarîn*. 242 عفريت *'afrît*, Kobold = *âfrîd*, Geschöpf [1]); daher *'afrîta*, Hebeschraube, und *it'afrat*, Ungewöhnliches leisten. 243 عنزروت eine Art Gummi = *anzarôt* (*andžarôt*). 244 غليون Pfeife = *ḳaliûn*, *ḳaliân*. [2]) 245 فروج und mundartlich بروك Huhn = *pêrûdž*. 246 فردوس Paradies, secundär aus فراديس = *Pardêça*, Garten, Park. 247 فرزجة Mutterzäpfchen = *parzeh* (*purzeh*). [3]) 248 فرجين, فرزين Hag = *perčîn*. 249 فراسة Diagnose und تفرس die D. stellen, wohl im ärztlichen Sprachgebrauch entstanden aus *purseh*, Frage, Diagnose. 250 فرسخ Parasange = *ferâseng*, Markstein, Meilenstein, wohl durch syrische Vermittelung. Als Nebenform davon betrachte ich برزخ Scheidewand, Isthmus u. s. w. 251 فرصة Lappen, wahrscheinlich = *pârčeh*, Stück. 252 فستق *fustuḳ* (*fuzdu'*), Pistazie = *pisteh*. [4]) 253 فصافص Luzerne, = *ispist* (*isfist*). 254 فنجان Tasse, Schale = *pingân*. Nebenform بنكام, Sanduhr. [5]) 255 فنك *fänäk*, Pelzthier (nach den Ländern verschieden) = *fenek*. [6]) 256 فناء Hof, geschützter Ort, vielleicht = *panâh*. Die Nebenform ثناء deutet auf südarabischen Ursprung. 257 فهرست, فهرسة Verzeichniss, Catalog, scheint persisch zu sein, obwohl im Neupersischen nicht vertreten. [7]) 258 فوة Krapp = *fâvah*. 259 قباء ein Gewand = *ḳabâh*. 260 قبة Kuppelbau = *gunbed* [8]) Dagegen ist قبة vulgär = فرج wohl semitisch und kann zur Aufklärung des unsicheren

1) Anders zum Beispiel J. Barth, Nominalbildung § 250 d, Anm.; Zeitschr. 1894, 17.

2) So die herrschende Ansicht. Nach den Persern ist das Wort türkisch (Vullers II, 741).

3) Ḫafâgî 169, 17 Randbemerkung des Naṣr (al Hûrînî); Fleischer zu Dozy.

4) Zur Sache vgl. V. Hehn, Culturpflanzen (1887), SS. 337, 497 (nach Benfey).

5) Die Gruppe, obwohl ihrem Ursprunge nach klar, macht durch ihre weite Verzweigung einige Schwierigkeiten, vgl. oben S. 628; Ḫafâgî 29, 6; 167, 18; Fleischer, Kl. Schriften III, 34 f.; unrichtig G. Meyer, Türk. Studien I, 51.

6) Vgl. ausser Dozy noch R. Leuckart, Zool. Bruchstücke II (1841), 72 ff.; Clément-Mullet: Revue de l'Orient, de l'Algérie etc. VI (1857), 289 ff.

7) Nach Spiegel aus pehl. *frehest*, zend. *fraesta*, Summe. Anders Fleischer, Kl. Schriften II, 2, 676: aus πορισττής; vgl. auch Ḫafâgî 173 f.

8) Zweifelnd Fraenkel 288.

קבתה Num. 25, 8 dienen. 261 قُرْطَق ein Gewand = *kurteh* (*kurtak*).[1] 262 قصّار Walker = *kâzar* (*gâzar*). 263 قصعة Schale = *kâseh*. So nach den Arabern. Wahrscheinlich wird eine solche Entlehnung im Hinblick auf قلعة Burg = *kelât* (Fränkel 237), vgl. خلعة = **ḫalat*, oben S. 630. 264 قفيز ein Hohlmass, wohl direct = *ḳavîz*, *ḳavîž*, nicht aus gr. *καπίϑη*. 265 قنّارة Fleischerhaken = *kanârah*. 266 كار Beschäftigung, Handwerk = *kâr*; aber كارخانة *karaḫânä*, aus türkischer Quelle, Bordell. 267 كهف *kahf*, vulgär *kâf*, Höhle, wohl = *kâv*, hohl. 268 كاغد Papier (veraltet), = *kâġed*, vgl. S. 652. 269 كُبّة Pestbeule (oft in Flüchen) von *kûbîden*, schlagen. 270 كتّان *kettân*, *kittân*, Flachs, Leinewand = *ketân*. 271 كخية *kaḫia*, *kiḫia*, durch türkische Vermittelung = *ked* (*ket*) -*ḫudâ*, Hausherr, Hausmeier. 272 كدى und جدى betteln = *gadja* (*gidja*). 273 كديش *gedîš*, Gaul, Klepper = p.-t. *ekdiš*, *ikdiš*, *ijdiš*. 273[a] كرباس feines Gewebe = *kirpâs*. 274 كسبة früher كُسْبَج *kusbä*, Sesamölkuchen, = *kuspeh*, *kusbeh*. 275 كستبان *kustubân*, Fingerhut (zunächst beim Bogenschützen) = *angušt-vâneh*. 276 كشك *kišk*, sauere Milch u. s. w. = *kešk*.[2]) 277 كفتة *kuftä*, Fleischkloss = *kufteh*. 278 كلاه *kulâh*, schlau, listig = p.-t. *kulâh*, *kulâhdži*. 279 كلوتة Haube, Mütze, = *gulôtah*. Das Verhältniss dieser Formen zu lat. *calautica*, fr. *calotte*, ist noch nicht aufgeklärt. Ibn Ijâs gebraucht das Wort häufig; in ʿOmân ist *klôtîye*, reichbesetzte Kindermütze.[3]) 279[b] كامَخ Zukost, = *kâmeh*. 280 كمر *kämär*, Gurt, Gürtel, = *kamar*. 281 كمنجة *kemanga*, Violine, = *kemânčeh*. 282 كنار *kĭnâr*, Saum, Rand, mundartlich *kanâra*, Küste, Ufer, = *kanâr*, Rand. 283 كندوز *kandûz*, *mekandiz*, unfruchtbar (Frau), milcharm (Kuh), ist wohl antiphrastisch-euphemistisch aus كندوج Vorrathsraum, zu erklären. 284 كنز *kenz*, *kinz*, Schatz,

1) Vgl. ausser Dozy noch Ibn Said ed. Vollers 47, 6; Ḫafâgi's Comm. zur Durra des Ḥariri (Stambul 1299), S. 3, Z. 8, wonach das Verbum allgemeiner „putzen, ausstaffiren“ bedeutet.

2) Auch persisch noch jetzt gebraucht: Oesterr. Monatschr. f. d. Or. 1895, XXI, Nr. 9, S. 100 b: *kašk*. Erklärt sich hieraus auch omanisch *kišk*, Deut. Heller?

3) Reinhardt, Omani S. 54, § 78. Zur romanischen Form vgl. Dozy s. v.

Vorrath, = *gendż* vgl. oben Nr. 108 خزن. 285 كهرباء, auch كهرمان *kahrabâ, kahramân,* Bernstein, = *kâh-rubâ*, Strohanzieher: in der jüngeren Sprache كهربائى electrisch. 286 كُهنة *kuhnä*, abgenutzt, unbrauchbar, = *kuhun.* 287 كودن Lastthier, auch aramäisch, von mittelp. *kôtîna.* 288 كوز *kûz*, Becher, = *kûzeh* 289 كوسة *kôsä*, mit Zwickelbart, = *kôseh.* 290 كيلجة jetzt in Aegypten *gilgä*, mit vielen Nebenformen, ursprünglich wohl *kêl* + p. *dżeh*, früher ein Hohlmaass, jetzt ein dem ماجور ähnliches Gefäss, besonders für Wasser.[1]) 291 لجام Zügel, = *ligâm.* 292 ليوان, pl. لواوين und الونة, aus الايوان Theil des Wohnhauses und der Moschee, = *êvân.* 293 ليمون *lêmûn* (*lamûn*). Citrone, = *lîmû(n).* 294 ماخور Weinstube = *mâḫûr*, daher ماخورى Name einer Melodie.[2]) 295 ماتّة Stoff, persisch nach Nöldeke. 296 مارستان Krankenhaus, = *bîmâristân*, vgl. oben Nr. 61. 297 ماصورة Röhre, Rinne, ماصول Flöte, = *mašôra* (*mâsôra*). 298 ماشة Zängelchen, = *mâšek.*[3]) 299 ماهيّة (Monats-) Gehalt, von *mâh*, Monat. 300 ماوردة *mâwardä*, Auskragung, Vorbau, muss irgendwie mit ar.-p. ماورد zusammenhängen. 301 مدهوش *madhûš*, verblüfft, aus *madhôš.*[4]) 302 مرطبان Topf, = *martabân.* Ein Zusammenhang mit der in Tenasserim (Birma) gelegenen Stadt Martaban ist wahrscheinlich, da von hier aus früher eine besondere, glasirte Töpferwaare ausgeführt wurde.[5]) 303 مرتك *murtak, mertek*, Bleiglätte, = *murdâ* (*seng*). 304 مرج Wiese, = *marg.*[6]) Da auf einem مرج (der روضة nicht unähnlich) die Karawanen zu halten und hier die Lastthiere, ihrer Sättel entledigt, sich sofort zu wälzen pflegen, so erkläre ich aus *marg* auch مراغة Wälzstelle, تمرّغ, auch تمرمغ und ترمغ sich wälzen.[7]) 305 مسّ Erz, Kupfer,

1) Vgl. auch Fraenkel 204, nach Nöldeke.

2) v. Kremer, Beiträge II, 53. Journal Asiatique 1891, II, 347.

3) Zu trennen vom semitischen كماشة.

4) Vullers, Lexicon II, 1151 a. Wiener Zeitschr. IX, 295 f. (Fr. Müller).

5) Hobson-Jobson S. 428: Martaban.

6) Vgl. Hübschmann: Zeitschr. 1892, 244.

7) Vgl. مرغة Ousâma 45, 16 und dazu Landberg, Critica Arab. II, S. 24 (مزعة).

= *mis.*[1]) 306 مُسْتَقة Pelzkleid, = *mušti*. 307 مسح wollene Kutte, secundär von (pl.) مسوح = *mâšû* (*mašôgâ*).[2]) 308 مسكِ Moschus, = *mušk*. 309 مهرجان *mihragân*, vulgär auch *bahragân*, Festfeier, = *mihrgân*. 310 ميرياخور *mîrjâhôr*, Stallmeister, = ar. امير + p. آخور Stall. 311 مينة *mînä* (a) Glasschmelz, (b) Zifferblatt, beide = *mîna*. Glas, Schmelz. 312 نامه *nâmä* Buch, in einigen Zusammensetzungen = *nâmah*; aus der älteren Form *nâmak* stammt نمّق fein ausdrücken, نميقة Billet, Briefchen. 313 ناخدا *nâhudâ*, Capitän, auch arabisirt *nâhûda*, = *nâhodâ*, Schiffsherr. 314 نارنج *nâring*, *lâring*, Pomeranze, = *nâreng*.[3]) 315 نخ *nuhh*, Matte, = *nah*. 316 نرد *nerd*, Brettspiel, = *nerd*. 317 نسخ abschreiben, aus *nusk*.[4]) 318 نشا *nišä*, Stärkemehl, = *nišâsteh*. 319 نوشادر, نُشادر *našâdir*, Ammoniak, = *naušâdur*. 320 نماجاة, نمشة Säbel, = *nîmčeh*.[5]) 321 نمط Decke, fig. Art und Weise, = *namad*. 322 نياز, auch نياظ, *niâz*, Festlichkeit, Lustbarkeit, = *niâz*. 323 نيرنج *nêreng*, Zauber, Trug, = *nîreng*. 323a نيزك Speer = *nêzak*. 324 نيشان *nišân*, Zeichen, Marke, Orden, = *nišân*. 325 هاون, auch هاون, هوان, Mörser, = *hâvan*. 326 هميان Gürteltasche, = *hamiân*. 327 هنا Genuss, Freude, wohl von *han*, Gabe, Gunst. 328 هندز, هندس messen (mit weiter Verzweigung), von *endâz*. 329 هندم passend machen, von *endâm*, Glied, Körper. Das anlautende *h* scheint in beiden Fällen aus syrischer Quelle zu stammen. 330 هوس Liebe, Ueberspanntheit, = *hôs*, Verlangen. 330[a] ورب schräg, wohl aus *urêb*, krumm. 331 أرى, ورى brennen, vielleicht = √ *war*. 332 وشنة Weichselkirsche und Speise daraus, vgl. *višnâb*[6]),

1) Fihrist 209, 25; Gawâl. S. ۱۴۳ + 65.

2) G. Hoffmann, Zeitschr. 1878, 760.

3) Vgl. Hehn, Culturpflanzen (1887), S. 364.

4) G. Hoffmann, Zeitschr. 1878, 760; P. de Lagarde, Ges. Abhandlungen S. 196.

5) Ausser in Aegypten (Mittelalter) noch jetzt in Südarabien (v. d. Berg und Landberg).

6) Ueber die Verbreitung des Wortes: Hehn, Culturpflanzen[5] S. 328.

wohl durch türkische Vermittelung. 333 ياسمين Jasmin, durch europäische Vermittelung aus *sämän*.

Beschränkten Gebrauch haben die persischen Zahlwörter, *jek* u. s. w., in gewissen Spielen.

IV. Indische und zerstreute asiatische Entlehnungen.

1 Ein in Mas'ûdi's مروج الذهب [1]) angeführter Name des Krokodil, شوشمار, ist neuerdings glücklich als ein entstellter indischer Ausdruck gedeutet worden, nämlich سوسمار = *çiçumâra*, Kindermörder.[2]) 2 قرمز carmesinroth = *krimi-dža*, wurmerzeugt. Nicht wenige Namen entstammen dem indischen Pflanzenreich z. B. 3 أنبة, früher أنبج, Mango[3]); 4 تنبول, تامول. in Ḥaḍramût *tumbul*, Betelblätter; 5 خيزران, jetzt *ḫarazân*, Rotang (und verwandte Rohre anderer Länder); 6 داتورة Datura Stramonium = *dhattûra*; 7 ساج Teakholz; 8 صندل Sandelholz[4]), vgl. pers. no. 220; 9 فلفل Pfeffer = p. *pilpil* = ind. *pippali*; 10 قرطم Safflor; 11 قرنفل *'urunfil*, Nelke, durch *καρυόφυλλον* aus *kaṭukaphalam*[5]); 12 قنبار, قنبر, كنبار Kokosnussfaser; 12a كافور Kampfer = *karpûra* (*kappûra*). Da das Erzeugniss aus Ostasien (Formosa) stammt, wäre es befremdend, wenn der Name erst durch latein. *camphora* vermittelt wäre.[6]) 13 كركم Safran; 14 موز Banane; 15 نارجيلة jetzt *argîlä*, Kokosnuss, als Pfeifenkopf. 16 نيلة *nîlä*, Indigo. 17 نينوفر, نيلوفر, Lotos = *nilotpala*. 18 هال mit حب Kern, meist *ḥabbeḥân*, Cardamom.

Von anorganischen Körpern z. B. 19 شخيرة Vitriol, durchs Persische aus ind. *çekhara*[7]); 20 طباشير Kreide, vielleicht 21 توتيا Zink (oben III, 72). 21a قصدير Zinn = *kastîra*.

Die nautische Kunstsprache des Rothen Meeres ist fast durchweg unarabisch und stimmt so auffällig mit der des Indischen Oceans überein, dass man, da ein dritter Culturkreis ausgeschlossen zu sein scheint, die dahin gehörigen Ausdrücke mit einiger Sicherheit den Volkssprachen, besonders der ostindischen Westküste zu-

---

1) ed. Paris I, 206.

2) Kern bei de Goeje, Bibl. Geogr. Arab. Bd. VIII, S. XXVI.

3) v. Kremer, Beitr. I, 12; Reinhardt, Omani, passim; Vollers, Zeitschr. 1895, 503.

4) Weiteres bei J. Ch. Sawer, Odorographia I (1892), 315 ff.

5) G. Meyer, Türk. Studien I, 31 (nach A. Weber)

6) Fraenkel, De vocab. peregr. (1880) S. 11. Man könnte sich auf رز Reis berufen, das nicht aus ind. *vrîhi*, sondern aus *ὄρυζα* entstanden ist.

7) Kern bei Dozy, Suppl. I, 733 f.

weisen darf. Ich nenne von Schiffsnamen 22 بارجة = *bêra*[1]), 23 die wohl durch Volksetymologie[2]) beeinflusste بغلة *bagla*, angloindisch *buggalow*[3]); 24 داوة Dau, Dhau[4]); 25 دنج *dung*, *dundż*[5]); 26 سنبوق ,صنبوق *Sambûk*; 27 هورى *hûrî*, *hôrî*, Nachen, Prahm[6]). Von Schiffstheilen: 28 بروصى *brûṣi*, Anker; 29 *gôš*, Halsen; 30 *damân*, *daijamân*, Schote; 31 *permân*, *farramân*, Raa. Ueber جلفط vgl. unten XI. 33 Vielleicht ist hier auch der Aziab-Wind zu nennen[7]). 34 يسارة Tropenregen = *varshakâla*[8]) ist auffällig, da die Araber sonst bemüht sind, die ungewohnten indischen Formen treuer wiederzugeben.[9]) 34ª über دورجة vgl. oben S. 634 no. 49. Indische T e x t i l arbeit hat ihre Spuren hinterlassen in 35 شاش, 36 شيت *šît*, durchs Persische aus *čihît* und 37 فوطة, vgl. oben S. 623. Zerstreute Entlehnungen sind: 38 أوج = *ucča*, Sonnenhöhe;[10]) 39 ط; Zigeuner = *dżat*; 40 مندل *mendel*, Zauberkreis[11]), ferner 41 das Schachspiel, شطرنج, mit seinen Kunstausdrücken, z. B. رُخ Wagen; Wagenführer. 42 جيب *Sinus*, angeblich = *dżiva*, Sehne. 43 Indiens ausserordentlicher Reichthum an Holz spricht auch für die Herleitung des dunkeln صندوق Truhe, Koffer, von dort.[12]) 44 In خولى *ḫôlî*, glaube ich das

1) Dozy s. v.; Journal As. 1844, II, 262; Badger, Oman 13; Bibl. Geogr. Arab. VIII, 355, 4. Hieraus k a n n ital. *bargio*, *barca*, Barke u. s. w. stammen.

2) Vgl. über غراب oben S. 624.

3) Dozy s. v.; Wellsted, Travels in Arabia I, 16; v. Kremer, Aegypten II, 237; v. d. Berg, Le Hadhramout 73; Reinhardt, Omani 71; Hobson-Jobson, 94 buggalow.

4) v. Kremer, Beitr. I, 54; Hobson-Jobson s. *dhow*.

5) J. R. A. Soc. I (1834), 13 f.; vgl. دوينج Journal Asiat. 1878, II, 234.

6) Zeitschr. 1895, 503. 499; Globus XVI, 202.

7) Zeitschr. 1895, 507; Ḥafâgî 24, 8; 27, 4.

8) de Goeje, Bibl. Geogr. Arab. VIII, S. XLIII.

9) Vgl. meinen Deutungsversuch: Zeitschr. 1895, 507.

10) Reinaud, Aboulféda, trad. I, S. CXCI n. 1.

11) Dozy; dazu Fleischer; Bull. Inst. Eg. sér. II, no. 6, S. 370 ff.; nach Doughty und Snouck auch in Arabien; Ḥafâgi 209, 3; 217, 5.

12) Noch jetzt wird dies Kernmöbel des kleinen arabischen Haushalts von Indien nach Südarabien eingeführt (L. v. d. Berg, Le Hadhramout 66). Neben صندوق auch س und ز. Zur Verbreitung des Wortes vgl. Hübschmann, Zeitschr. 1892, 267, ferner σάνδυξ, Kasten. Die von Fleischer angenommene Verwandtschaft mit كندوك (Kl. Schriften II, 2, 775) findet eine gewisse

älteste Zeugniss für ind. *kûlî* zu haben. Im ackerbauenden Aegypten ist es der Gutsverwalter, früher einfach Gärtner, aber im alten Arabien war es der berufsmässige, geübte Viehhirte, der cow-boy der Vereinigten Staaten. So grosse Verhältnisse, die zur Annahme von Miethlingen nöthigten, deuten am nächsten auf ʿOmân oder Südarabien, höchstens noch auf Negd.[1]) Eine Parallele haben wir in den indischen زطّ, die auch von den Chalifen in einigen Orten angesiedelt wurden. 45 Endlich möchte ich die Vermuthung wagen, dass das schwerlich semitische إبل, jetzt *bil*, Kameele, mit indopersischem *fîl* (*pîl*), assyr. *pîru*, Elephant, zusammenhängt. Die Verwechselung der beiden ungeschlachten Thiere kann kaum befremden. Vom südarabischen *ibil*, *bil* könnte der Stamm der بلّي *Bali*, *Bili*, Kameelzüchter, seinen Namen haben.

Die aus Hinterindien, Ostasien, Mittel- und Nordasien stammenden Wörter werden durch Indien oder Persien vermittelt, z. B. مسك Moschus, p. *mušk*; قلعي Zinn, قندز, كندز Biber und بادستر vulgär *manastar*, Bibergeil, بورق Borax, راوند Rhabarber, p. *rêvand*, und die chinesische صينيّة. Ueber مرطبان vgl. oben S. 648. Ob سياسة Gewohnheitsrecht, von dem anderen, mit סרס, سائس zusammenhängenden سياسة getrennt und aus dem Mongolischen erklärt werden muss, wage ich mit Quatremère zu bezweifeln.[2]) Ueber كمخا, كمخ ein Gewebe, wahrscheinlich chinesischen Ursprungs, vgl. Fleischer, Kl. Schriften II, 2, 773; Heyd, Le commerce du Levant II, 697. كاغذ Papier, soll chinesisch *kog-dz'* sein.

Stütze in قنارة = صنارة Haken (vgl. Dozy, Suppl. s. vv.), anders Fleischer, Kl. Schriften (II, 2, 738), der صنّارة Haken für semitisch hält.

1) Zur Geschichte des Wortes *kûlî* vgl. Hobson-Jobson 192, cf. XXI. Ihr ältestes europäisches Zeugniss stammt vom Jahre 1548. *kûlî* war ursprünglich entweder ein Volkstamm oder eine Arbeiterclasse. Mit Ausnahme des Bistâni (والعامة يستعملون) ist خولي in der Gegenwart nur für Aegypten bezeugt. Auch Beaussier kennt es nicht. Ueber Miethlinge als Hirten vgl. Guarmani, Il Neged S. I. خوليّ als Eigenname Ibn Hischam 321, 10.

2) Dozy s. v.; Makrîzî's خطط II, 220, 8 ff. Noch eine andere etymologische Deutung giebt Ḫafâgî (121 f.) nach Ibn Taġrîbardî.

V. Aegyptische Entlehnungen.

Aegypten ist das einzige nichtsemitische Land, welches durch die islamische Bewegung von Grund aus arabisirt worden ist. Nicht nur dies, sondern die sprachliche Arabisirung Aegyptens ist vollständiger als z. B. die von Syrien und Palästina. Während hier nämlich das vorarabische Colorit in den Lauten, im Wortschatz und andern Beziehungen auf der Oberfläche liegt[1]), muss man in Aegypten so zu sagen Tiefbohrungen vornehmen, um auf nennenswerthe Reste der koptischen Sprache zu stossen. In der Kunstsprache des Ackerbaues und der Nilschifffahrt, bei der Zergliederung des Pfluges, der Schöpfräder, und der Nilbarken, in den schon theilweise veralteten Ausdrücken der Bauernküche und ähnlichen nur für wenige Beobachter zugänglichen Verhältnissen findet man einen nicht unbeträchtlichen Wortschatz, der weder arabisch ist noch in den sonst so einflussreichen fremden Sprachen (Persisch, Griechisch, Türkisch) seine Erklärung findet, also wahrscheinlich auf die vorarabische Landessprache zurückgeht. Man kann für die Erklärung dieser Erscheinung mehrere Umstände anführen, denen aber andere gegenüberstehen, die eine stärkere Erhaltung des koptischen Elementes a priori erwarten lassen sollten, z. B. die Ueberlegenheit der ägyptischen Kultur und die Gestalt des Landes. Wenn gleichwohl die Sprache eines kindlich-rohen, geistig wenig schöpferischen, social tief stehenden Volkes eine alte Sprache und Litteratur nebst der religiösen und socialen Ordnung verdrängte, so müssen wir m. E. den entscheidenden Grund in dem passiven, weichlichen, greisenhaften Character der ägyptischen Bevölkerung suchen, lauter Züge, die schon dem römischen Beobachter zu denken gaben.

Ich nenne zunächst die gesicherten und anerkannten Entlehnungen:

1 اردب Hohlmass, vgl. *ἀρτάβη*, 2 بق eine Bodenart[2]), 3 بتو *bettâu*, Brotplinse, jetzt von Hirse (Dura)[3]), 4 بربا *birbä*, Ruine altägyptischer Bauten, daraus neuerdings بربائى *birbâ'î*, hieroglyphisch, 5 بردى *burdi*, Papyrus, 6 بروبية, pl. برائب eine Bodenart, 7 بسّة *bissä*, Katze, syrisch *bsaini*, wohl = *bast*[4]),

---

1) Wahrscheinlich würde dasselbe von Babylonien gesagt werden können, wenn wir genauere Kunde von den dortigen Mundarten hätten.

2) Näheres über diesen und verwandte Ausdrücke bei Kalkašandi und Ibn Mammâti.

3) Im Sinai hörte ich *bîta*, von Brot und anderen Stoffen, vgl. *beita* bei Wallin (J. R. Geogr. Soc. XXV, 266).

4) Ueber den Auslaut vgl. oben S. 621; *bissa* auch im Ḥigâz (Ḫafâgî 45, 15; Snouck). Die Aehnlichkeit mit dem kelto-germanischen *Buse*, *Bise*, beruht wohl auf Zufall (Hehn, Culturpflanzen[5] S. 500).

8 بلح *balaḥ*, *bäläḥ*, Datteln, 9 بلشون *bal(a)šôn*, Reiher, auch pl. بلاشين[1]), 10 بلطى *bulṭi* und 11 بورى *bûrî*, Nilfische, 12 بولاق, بلاق Hafen; Insel, erhalten in Ortsnamen, graecisirt in Philae, 13 ترسة *tirsä*, Nilfisch, 14 تمساح, *timsâḥ*, Krokodil[2]), 15 حالوم *ḥälûm*, Käse, 16 دميرة *demîra*, Nilschwelle, Ueberschwemmung, 17 راى, Nilfisch, 18 ساس Werg, Hede, 19 سنط, صنط *ṣanṭ*, *acacia nilotica*, 20 شال ein Nilfisch, 21 شراقى *šarâ'î*, ohne Wasser, von der Nilschwelle nicht erreicht, daher شرق an Dürre leiden, شرّق ohne Wasser lassen, شَرَق Dürre, 22 شمر *šamar*, Fenchel, 23 شماهى *šimâhâ*, Stoppelkorn, 24 شونة *šûnä*, Speicher, 25 صير *ṣîr*, Nilfisch, 26 طمى *ṭami*, Schlamm, daher تطمية *taṭmîja*, Aufschlickung, Kolmation[3]), 27 طوب Backsteine, 28 طورية *ṭûria*, Hacke[4]), 29 قوفى *κοῦφι*, *κοῖφι*, auch قوفا (Bibl. Geogr. Arab. VIII, S. XXXVI) Räucherwerk. 30 كعك *kaḥk*, Kuchen[5]), 31 لبيس Nilfisch, 32 مريس *merîs*, Südland, مريسى *merîsî*, Südwind[6]), 33 نوش *nôš*, *nûš*, etwas Grosses, 34 هرم Pyramide, 35 واح Oase, 36 ويبة *wêba*, Hohlmass.[7])

Auffällig ist die Behandlung der koptischen Artikel in Lehnwörtern. Während das *p* von 37 *pekrôr*, Frosch, im aramäischen אקרור, יקרור, schwindet[8]), wird gr. *ταρίχιον* mit dem koptischen Artikel verbunden und ergiebt 38 بطرخ, pl. بطارخ Rogen, Caviar.[9]) Das anlautende *p* griechischer Wörter wurde für den Artikel angesehen und daher unterdrückt in 39 اسقف *usḳuf* = *ἐπίσκοπος*, 40 Anṭâbulus = Pentapolis.[10])

1) Ousâma ed. Dérenbourg 142, 5; 160, 13.

2) Ueber den von Mas'ûdi auf Aegypten angewandten indischen Namen des Krokodils vgl. oben S. 650.

3) Vgl. طمى *mud*, J. L. Burckhardt, Arabic proverbs no. 724.

4) In Jâfa hörte ich *ṭarrîja*, Hacke.

5) Auch ausserhalb Aegyptens jetzt weit verbreitet; im Talmud כעכא; persisch *kâk*.

6) Ḥafâgi 212 f.

7) Unter den von A. v. Kremer (Aegypten I, 150) meist nach Champollion angeführten Ausdrücken scheinen mir viele der Berichtigung zu bedürfen.

8) Das von Fleischer (Aegypt. Zeitschr. 1868, S. 84, Anm. 18) damit verglichene قرة ist in 'Omân erhalten (Reinhardt, S. 417, no. 192).

9) Aus dieser Form stammen ital. *bottarga*, fr. *boutargue*.

10) Dagegen möchte ich nicht mit Sachau (Gawâl. 62) مارستان aus بيمار so erklären, vgl. oben S. 620.

Die nachfolgenden Ausdrücke sind mehr oder weniger fraglich. 41 ناموس Mücke = *χnems* (oben S. 627 Anm. 2). Die Augensalbe 42 إثمد hängt gewiss mit ägypt. *smdt*, *sdm*, *msdm*, zusammen. Aber man kann kaum entscheiden, ob die Araber sie aus Aegypten oder die Aegypter sie in der Urzeit aus Südarabien entlehnt haben.[1]) 43 Der ägypto-arabische Name der Nilbarke, ذهبية, *Dahabîje*, kann kaum arabisch sein. Wie wenig der Name ausserhalb der Vulgärsprache des Landes bekannt war, erhellt am besten aus der Thatsache, dass die Lexicographen sie einfach unerwähnt lassen; sogar ein Mann wie der Verfasser des تاج العروس, der dem ägyptischen Idiotikon seine besondere Aufmerksamkeit schenkte, hält es nicht für nöthig, diesen Ausdruck im مستدرك anzuführen. Man darf daher auch als sicher ansehen, dass das ذ nur unbewusster Anpassung an ذهب Gold entstammt, und dass wir bei einer Aufklärung des Wortes nur mit *dahabîje* zu rechnen haben. Ich erinnere, ohne Anderen vorzugreifen, an äg. *atpa*, heilige Barke.[2]) 44 Drei Ausdrücke für Schlamm, Schlick, رطريط *rutrêt*, زبط *zabat* und قلقيل *'il'êl*, sind nur in Aegypten bezeugt und können daher, wie طمى *tami*, aus der vorarabischen Volkssprache stammen. 45 Ueber مقس *milliarium*, sagt de Goeje (Bibl. Geogr. Arab. IV, 261): probabiliter est vocabulum copticum antiquum, quod tamen in monumentis nondum repertum esse videtur. 46 Der der ägyptischen Fauna angehörige سقنقور, اسقنقور, *σκίγκος*, ist meines Wissens noch nicht in der Urform nachgewiesen. 47 Ob die Nilbraut, عروس, aus kopt. *aloϫ* (*aroϫ*) zu erklären ist, möchte ich bezweifeln.[3]) 48 غيط *ġêt*, der bebaute Boden (Gemüsegarten, Ackerfeld), ist innerhalb des Arabischen nicht völlig aufgeklärt. Gegen die Verbindung mit غايط Grube, scheint mir die Bedeutung zu sprechen. Meine Vermuthung[4]), dass es aus غيض entstanden sei, stützt sich auf die Beobachtung, dass das Aegypto-Arabische den Stimmton im Auslaut häufig fallen lässt (wie das Deutsche).

1) Aus der ägypt. Form stammen *στίμμι* und weiterhin *stibium*.

2) Das älteste mir bekannte Zeugniss für die arabische Form ist bei Behâ Zoheir († 656 H.). Vgl. Ḥafâgî 106 f.; auch der Ḥ. Halifa no. 5835 genannte Buchtitel muss wohl als Name dieser Barke gefasst werden, nicht als scriptio aurea, vgl. das häufige سفينة.

3) Ebers, Das Alte in Kairo, S. 32 f. Kopt. ϫ wird entweder mit ص oder mit ج wiedergegeben.

4) Zeitschr. 1891, 90 s. v. دبّط, vgl. *šaḥat*, betteln, aus *šaḥad* شحد.

Kann غيط etwa mit ägypt. *idḥ*, Sumpf[1]), zusammenhängen? 49 مرجونة *margûna*, Korb, ist nur in Aegypten und den umliegenden Oasen bekannt. Jede Spur arabischer Herkunft des Wortes fehlt. 50 Die rein ägyptischen Ausdrücke شاد und مشد *šadd*, *mišidd*, früher Aufseher, jetzt amtlicher Bote[2]), sind mir formell und inhaltlich verdächtig. Ich wage an ägypt. *šd*, kopt. *eschôt*, Kaufmann, zu erinnern. 51 Ueber ملتن Westwind, vgl. oben S. 635, 52 über ميز *mêz*, Steuern, v. Kremer, lexicogr. Notizen S. 24; 53 über بتوتية *en transit*, Makrizi, trad. Bouriant I, 299; 54 über طرس Blatt (zum Schreiben), Fraenkel, aram. Fremdwörter, S. 249. 55 über قرطل *κάρταλος* unten VIII, 119. 56 über قلقاس *κολοκάσιον* VIII, 137. 57 über سدا, ستا Weberkette, durchs Hebräische und Aramäische aus ägypt., vgl. Bondi, Aegypt. Zeitschr. XXXIII, 139 ff. 58 Dagegen möchte ich ein von A. v. Kremer muthmasslich dem Koptischen zugewiesenes Wort, قصرمل *'uṣremill*, heisse aus den Bädern genommene Asche, die für Mörtel verwendet wird, für arabisch halten. Der zweite Bestandtheil, مل, hängt gewiss mit ملة heisse Asche, zusammen; قصر ist mir nicht völlig klar, aber ich vermuthe, dass es mit قصر walken, zusammenhängt und sich auf das Anrühren des Mörtels bezieht.[3]) 59 Für rein arabisch halte ich ebenfalls den schon um Maḳrîzî's Zeit veralteten Namen der Sphinx von Gîzä, بلهيب und بلهوبة, der schon damals durch ابو الهول ersetzt war. Ich lese jene Formen als *Ba-l-hêb* und *Ba-l-hôba* und glaube in *bă* die südarabische Form für *abû* zu erkennen, so dass jene älteren Namen mit dem neueren völlig gleichbedeutend sind: der Schreckliche (Grauenhafte).[4]) Wir haben hier Beispiele des nur noch durch geringe Spuren sich verrathenden südarabischen Elementes vor uns, das bei der arabischen Besiedelung Aegyptens anfangs überwog, aber später durch Zuzüge nordarabischer Stämme zurückgedrängt wurde. 60 Ueber بربطية ägyptische Schrift, vgl. unten XII.

---

1) Zeitschr. 1892, 98.

2) Dozy, Suppl. I, 736 f. und 794 b, am Ende von مشيد.

3) Zur Sache vgl. Franz Pascha, die Baukunst des Islam (1887) S. 30, 145. Zusammensetzungen dieser Art sind in der Volkssprache nicht selten z. B. *'ersûs* = عرق سوس; *rubbeṣûs* = رب سوس daher *er-rubbeṣûs*; *arsûra* = قرأ سورة.

4) Makrizi's خطط I, 122, 26 ff. Die Form هوبة auch in Spanien (Dozy, Suppl. s. v.). Ueber با vgl. Flügel, (Zeitschr. IX, 227), der aber auf Grund zu weniger Beispiele die Weglassung des Artikels als Regel annimmt.

VI. Zerstreute afrikanische Entlehnungen.

Aus den Umgebungen Abessiniens stammen قهوة früher Wein, jetzt Kaffee, und der زار-Spuk[1]) mit seinem Zubehör, aus Innerafrika z. B. خرطيط *ḫarṭîṭ* Nashorn, und vielleicht درة, *durra*, der grüne afrikanische Papagei. Von nubischen Wörtern, die im Aegyptischen eine gewisse Verbreitung haben, sind mir aufgefallen: *angarêb*, hölzernes Gestell (zum Ruhen und Schlafen) und das ursprünglich arabische (فرش), im Nubischen lautlich veränderte *burš*, *birš*, Matte.[2]) Der oberägyptische Ortsname قاو, *gâu* erinnert an bischari *gau*, Haus.[3]) In Oberägypten hörte ich زاغية kurzer Stock mit eiserner Spitze. Ich glaube hierin das berberische زغاية Wurfspiess, Bajonett zu erkennen. Das berberische Wort erfreut sich einer ungewöhnlichen Verbreitung. Im Mittelalter drang es in die romanischen Sprachen. Die Portugiesen trugen es als *azagaia* nach Südafrika und hier gelangte es aus den Sprachen der Eingeborenen durch die Kämpfe der Neuzeit in die englische Zeitungssprache (*assegay*, s. und v. a., mit dem Wurfspiess durchbohren).[4])

1) Vgl. de Goeje, Zeitschr. 1890, 480; Nöldeke, ib. 1890, 701; Vollers, ib. 1891, 343.

2) Reinisch: *birši*; Dozy s. v.; v. Kremer, Beitr. I, 18. 21.

3) H. Almkvist, die Bischari-Sprache, III, 24.

4) Dozy, Suppl. s. v.; Diez 345: *zagaia*.

Pāzend. *„bârida“.*

Von

Paul Horn.

„La forme originale et le sens de *baridah* sont inconnus“ lautete auch noch Darmesteter's letzte Meinung[1]) über das mehrfach besprochene بارده (resp. Var.) bei Mas'ūdī (Haug hatte Essays² S. 14 پازده „Yashts“ vorgeschlagen). Wenn wir uns im neupersischen Wörterbuche nach dem Worte umsehen, so finden wir es als ايارده zuerst in Asadī's لغت فرس, der es in zwei Artikeln, einmal als چگونگیٔ پازند „Commentar zum Pâzend“, das andere Mal als تفسير جملهٔ پازند „Commentar zur Gesammtheit des Pâzend“ erklärt (letzteres im Gegensatz zu خُرده, was تفسير اجزای پازند „Commentar zu [den einzelnen] Stücken des Pâzends“ sei) und mit Versen von دقيقی und خسروانی belegt; zuerst hat Asadī's Handschrift (Vat. Pers. XXII) ايازده, dann ايارده, die späteren Lexicographen haben die letztere Form. Nun hatte schon de Sacy, Notices et Extraits Vol. VIII, 159 (vgl. Chwolsohn. ZDMG. VI, 409; Barbier de Meynard Vol. IX. 325/26) aus Mas'ūdī's كتب التنبيه والاشراف die Form اكرده beigebracht, die in der Neuausgabe dieses Werkes bei de Goeje, Bibl. geogr. arab. VIII, S. ٩٣, Z. 6 als synonym neben بارده erscheint. Letzteres erweist sich deutlich als eine alte Verschreibung aus ersterem, scheidet also ganz aus. Dass der Begriff اكرده in der heutigen Pârsenterminologie nicht mehr vorhanden sein sollte, ist kaum annehmbar, es lässt sich aber schwerlich an etwas anderes als an „Karde“ (im Vîspered „Capitel“) denken — bei Darmesteter's Vorschlag bei de Goeje a. a. O., Note g wäre gerade die Hauptsache, *Dên*, verloren gegangen. Die falsche Erklärung von اكرده kann nicht befremden, auch über خرده (d. i. Chorde Avesta) wussten die muhammedanischen Perser nicht mehr Bescheid (s. oben). بارده اسارده اكارده اكرده كَرده war der Gang der Corruptel in der arabischen Schrift.

1) Traduction I, S. XL, Not. 1.

Der Chiliarch des Dareios.

Von

Ferdinand Justi.

Auf dem Relief an einem Thore der Hundertsäulenhalle zu Persepolis[1]) hat der Bildhauer ein von zehn Leibwächtern und vierzig Kriegern der „Unsterblichen" oder der Garde gebildetes Spalier so dargestellt, dass er in fünf durch Rosetten getrennten Streifen untereinander je zehn abbildet, von denen jedesmal fünf von links und rechts gegen die Mitte gerichtet die Speere mit beiden Händen halten (präsentiren). Der oberste Streifs zeigt zunächst der Mitte je zwei Doryphoren und hinter diesen je drei ebensolche mit Schilden[2]), das kriegerische Gefolge des Königs, die Puschtipäne. Dann folgen die vier unteren Streifen genau gleich angeordnet, nämlich zu beiden Seiten hintereinander der erste, dritte und fünfte Krieger in medischer, der zweite und vierte in persischer Rüstung. Speer, Bogen, Köcher und kurzes Schwert an der rechten Seite (das medische ist unter den Falten des Kleides verborgen, wie auf andern Skulpturen, wo nur der Griff sichtbar ist), sodass vierundzwanzig medisch, sechzehn persisch angethan sind und der Länge nach die gleichgerüsteten nebeneinander zu stehen kommen. Da der Zwischenraum zwischen zwei Säulenreihen des Thronsaales 6,20 m beträgt, so ist der Gang, den die Krieger zum Baldachin des Königs frei lassen, schmal, wie auch das Relief andeutet. Die Gestalten des obersten Theils des Bildwerks sind weit grösser als die der fünf untern; auch erscheinen sie, weil diese alte griechisch-persische Kunst die Menschen nicht von vorn, sondern von der Seite darstellt, mit ihren Gesichtern nach rechts und links gewendet, wie die Krieger des Spaliers, während der Betrachter sie von vorn und hinten sich vorstellen muss. Der Baldachin zeigt hier und an andern Portalen des Gebäudes in Nadelmalerei zwei Reihen Löwen und Stiere, auf die in der Mitte schwebende geflügelte Scheibe zuschreitend, während an spätern Gebäuden, z. B. an den Königsgrüften nur Eine Reihe dargestellt ist. Vielleicht

1) Abgebildet von Ker Porter, Travels I, Pl. 49. Flandin et Coste III, Pl. 154. Texier Pl. 114.

2) *Πελτασταί*, Athenaeus IV, p. 145e.

soll die Stier-Reihe als oben auf dem Boden des Baldachins befindlich aufgefasst werden. Hinter dem König, der sein Gesicht nach dem Gang des Spaliers wendend gedacht werden muss, steht ausser dem Fliegenwedler der Hauptmann der Leibwache, kenntlich daran, dass er ausser dem Bogen nicht einen Speer, sondern einen Streithammer[1]) führt. Neben ihm (auf dem Relief hinter ihm) steht der Anführer der Doryphoren, der Puschtipānān sālār mit einem Speer, vielleicht Gaubaruwa, der Arstibara (δορυφόρος), mit modernem Ausdruck der Adjutant des Königs. Dem König gegenüber, also von hinten gesehen zu denken, erscheint ein Mann in medischer Tracht, die Hand an den Mund gelegt als Gebärde der Ergebenheit und Ehrfurcht, wie noch die Sasanidenkönige auf ihren Denkmälern vor dem ihnen erscheinenden Gott, die vornehmen Perser vor dem König diese Handbewegung ausführen, die ursprünglich verhindern sollte, dass der Athem oder gar der Speichel des Sprechenden das Antlitz des Königs treffe. Dieser Mann ist ein Magier, denn er trägt ein Körbchen, wie es auch die assyrischen Priester halten und welches Räucherwerk[2]) für das heilige Feuer enthält, das in zwei mit durchlöcherten Deckeln versehenen Kohlenpfannen von Metall vor dem Thron glimmt. Er wird von einem Mann in persischer Tracht mit einem Stab in der Linken durch das Spalier vor den Thron geführt. Den Stab trägt dieser Perser als Einführer der Gesandten oder der mit dem König zu sprechen Wünschenden, wie noch jetzt diese Beamten wie an andern Höfen, so auch an dem des Schah's mit Gold beschlagne Stäbe führen (daher auch an indischen Höfen Tschūb-dār genannt), was auch die türkischen Paschas nachahmen[3]). Die Griechen nannten den Beamten Chiliarch, weil er mit seinem Hofamt die militärische Stellung eines Befehlshabers der tausend Mēlophoren[4]) oder „Unsterblichen", deren Speere am Fusse vergoldete Aepfel hatten, vereinigte: er kann daher in Hoftracht und auch in Rüstung auftreten. Er hatte noch andre Chiliarchen oder (persisch) Hazārapats neben sich, wie auch eine Schar von Stabträgern, σκηπτοῦχοι oder ῥαβδοφόροι, unter einem Palastvogt, wie Gadatas (Xenoph. Kyrop. 8, 4, 2) stand, welche die Ordnung aufrecht hielten und die man an der Treppe vor der Halle des Xerxes abgebildet sieht[5]), wie sie die Träger der

1) Ein eben solcher Kriegshauptmann auf dem Grabe hinter der Terrasse abgebildet bei Texier Pl. 125. Auf einer neuern Darstellung des königlichen Thrones ebenfalls diese Waffe in der Hand eines Hofbeamten: Hammer, Fundgraben V, 106; ganz anders erscheint auf dieser Darstellung das Beil, welches der Scharfrichter führt.

2) Wendidad 8, 2.

3) Berggren, Dictionnaire français-arabe vulgaire p. 708. Hammer a. a. O.

4) Herakleides Cumanus und Klearchos von Soloi bei Athenaeus XII, 514bc, daraus Aelian, Var. hist. 9, c. 3; bei Faustus Byz. III, c. 8 (ed. Patkanean 17, 6) *matean gund;* s. hierüber Marquart, Philologus LV, 2, S. 225.

5) Ker Porter I, Pl. 38 u. s. w.

Neujahrsgeschenke aus den verschiedenen Ländern anführen. Ein solcher Stabträger des jüngern Kyros, Artapates, tödtete sich über der Leiche seines gefallenen Herrn[1]). Der persiche Titel findet sich im Pehlewi[2]) und daher auch im Armenischen als *hazarapet dran Ariats* (der Chiliarch der Pforte der Arier), im Neupersischen ist das Wort nicht mehr vorhanden; die armen. Uebersetzung der Chronik des Eusebios[3]) nennt den römischen Procurator von Aegypten unter Caligula, Flaccus Avilius, Hazarapet, aber den Hegemōn Pontius Pilatus Ostikan, wie die moslimischen Statthalter von Armenien.

Der Stab des Chiliarchen gleicht unserm Gehstock, während der König ein sehr langes Scepter trägt. Mit goldnen Stiften (ἧλοι) waren auch die Scepter der homerischen Könige geschmückt[4]), wie der Götterherold Hermes von seinem goldnen Stabe, (ῥάβδος), dem *κηρύκειον*, *χρυσόρραπις* heisst[5]). Heroldstab wie Königsscepter heisst *σκῆπτρον* und in letzterm Sinn umschreibt es Suidas durch *βασιλικὴ ῥάβδος*. Die Ausdrücke für „Stab, Stecken" bedeuten etymologisch „Holz", wie pers. *tschūb*, armen. *ṭsūp* (übersetzt Psalm 23, 4 hebr. *schēbeṭ*), oder sie stammen theils von Wurzeln mit dem Begriff „stützen", wie *σκῆπτρον*, hebr. *misch'enet* von *schā'an*, das Ps. 23, 4 neben *schēbeṭ*, Stecken und Stab, steht; theils mit dem von „strecken", wie hebr. *maṭṭeh* von *nāṭah*, oder *schelach*, sowie von „schlagen", wie *maḳḳēl* (4. Mose 22. 27. *maḳḳēl jād*, Fauststangen), arab. *miχbaṭ*, *'aṣā*, was an den ursprünglichen Zweck des Scepters erinnert, das die richterliche Gewalt des Königs versinnbildlicht und oft im Strafvollzug gehandhabt wird: Odysseus schlägt mit Agamemnon's Scepter die Achäer, um sie zum Kampf zu treiben, und prügelt den Thersites[6]). Die *ῥαβδοῦχοι* in Athen schlagen die Komödiendichter bei deren Wettkämpfen mit ihren *ῥάβδοις*[7]). Derselbe Ausdruck gilt auch für den Zauberstab, womit Kirke schlägt, Od. 10, 238, wie hebr. *maḳḳēl*, Hosea 4, 12 von Wahrsagerei aus Stäbchen. In Aegypten trugen die Heerführer Stäbe, länger als die Marschallstäbe bei uns; die letztern gleichen in ihrer Kürze den Stäben niederer Officiere und Aufseher, womit ihre Untergebenen angeeifert werden[8]). Aehnliche Anschauungen finden wir im Alten Testament. Das königliche Scepter heisst *schēbeṭ* (in der armen. Bibel meist *gavazan*, Stock, ursprünglich Ochsenstecken, wie *charazan* Eselpeitsche, beides iranische Lehnwörter); er ist von Holz, aber vergoldet oder mit Gold

1) Xenophon Anab. 1, 6, 11. 8, 28; danach Aelian de animal. VI, c. 25.
2) West, Grundriss der iran. Philol. II, 114.
3) ed. P. Avger II, 268, Z. 4.
4) Ilias 1, 234. 246.
5) Odyss. 5, 87. 10, 331.
6) Il. 2, 199. 265.
7) Aristoph. Pax 735.
8) Maspero, Lectures historiques. Paris 1890, 55. 91. 210.

beschlagen, wie das Scepter (*scharbîṭ*, *χρυσῆ ῥάβδος*) des Xerxes[1]). Der *σκηπτοῦχος βασιλεύς* heisst Amos 1, 5. 8. *tomēkh schēbeṭ*, wo die LXX *tîmakh* lesen und *κατακόψω* übersetzen. Der Stab dient auch im A. T. zum Schlagen. So stehn *schēbeṭ* und *matteh*[2]) gleichbedeutend für den Stock, womit der Assyrer zu schlagen droht: der zweite Ausdruck, auch von Aaron's Stab, 4 Mos. 17, 17, der Hebr. 9, 4 *ῥάβδος* heisst, wird in Prosa vom Priestercodex dem andern vorgezogen[3]). Die armen. Bibel hat zuerst *gavazan*, dann „Stösse wird er dich fühlen lassen"; ebenso 14, 5 *schēbeṭ* und *matteh*, die Ruthe der Gottlosen und den Stab des Herrschers wird Jahwe zerbrechen; hier hat der Armenier zweimal frei übersetzt mit *lūts*, Joch, also die Worte im Sinn von „Herrschaft" aufgefasst, wie es wirklich der Fall ist Sacharja 10, 11; aber Jes. 30, 32, wo ebenfalls beide Wörter parallel stehn, übersetzt er „Stösse, womit er sie treffen wird". Statt des Holzstabes führt der zukünftige König von Zion ein Eisenscepter, *schēbeṭ barzel*, zur Zerschmetterung seiner Feinde[4]), wie man den Schwarzkümmel mit dem *matteh*, den Kümmel mit dem *schēbeṭ* ausdrischt[5]). Auch Gesetzgeber und Beamte führen den Stab als Abzeichen[6]), und im Lied der Debora[7]) ist *schēbet sofēr* der Stab der Schreiber (Kanzlisten) und Beamten, *mĕchokĕkīm*, welche in Kriegszeiten die Aushebung des Heeres ausschreiben. Das Wort *schēbeṭ* gebraucht nun die syrische Bibel 2. Kor. 11, 25 für gr. *ἐρραβδίσθην*: *etnagdet b-schabṭē*, und Wulfila hat dafür *wandum usbluggwans was*. Dies Wort ist häufig im Altnordischen: mit dem *wöndr* oder *mistil-teinn* (Mistelzweig) erschiesst Hödhr den Baldr[8]); *wīgs wöndr*, Kriegsstab, heisst in Skaldensprache das Schwert, auch *Hiadhninga wöndr*, der H. Stab, oder *Widhris wöndr*, Odin's Stab[9]), und mit Umschreibung des Krieges durch *Widhris wedhr* werden die Helden selbst als Stäbe oder Stämme bezeichnet, an denen die Schwerter gleichsam aufgehängt sind; *Widhris wandar wedhrstafir* ist nach der Erklärung des Textes „die Stämme der Stäbe des Widhris Wetters" (Odins Wetter, Krieg), richtiger wohl „die Wetterstämme (Kriegsbäume) des Odin-Stabes (Schwertes)"[10]). Im Englischen ist *wand* der Heroldstab.

Diese Ausführung möge dazu dienen, die gewöhnliche Ab-

---

1) Esther 4, 11, 5, 2; der griech. Ausdruck noch in dem Gedicht des Paulus Silentiarius V. 125.
2) Jesaia 10, 24.
3) Siegfried und Stade, Hebr. Wörterb. 771.
4) Ps. 2, 9.
5) Jes. 28, 27.
6) 4. Mose 21, 18.
7) Richt. 5, 14.
8) Snorra Edda, Gylfag. c. 49.
9) das., Skaldskaparmal 50.
10) Krákumál 27.

leitung des goth. ***wandus***[1]) von ***windan*** (winden), weil man Ruthen (in Hessen Fitzgerten) als Flechtwerk zur Ausfüllung der Gefächer von Holzbauten verwendet, als unhaltbar zu erweisen. Sie ist veranlasst durch die lateinische Uebersetzung der paulinischen Stelle durch ***virgis caesus sum***, ich ward gestäupt, mit Ruthen gestrichen, auch armen. *dzalketsaj*; gr. ῥάβδος, ein etymologisch schwieriges Wort, wird zu litauisch *vi͂rbas* (Ruthe), russ. *verba* (Salweide) gestellt, Curtius, Grundz. d. gr. Et. 1879, 654. De Saussure, Mém. Soc. ling. VIII, 439. Jedenfalls bedeutet es neben Ruthe, Gerte auch den Herrscherstab, Schaft des Speeres und Stab zum Schlagen. Auf eine Ruthe kann man sich nicht stützen und mit ihr keinen Feind zerschmettern, auch kann der englische Heroldstab nicht nach der biegsamen Gerte benannt sein. Es muss vielmehr goth. ***wandus*** wie das semitische ***schēbeṭ*** einen Stab oder Stock bedeuten, also synoym sein mit ***hrugga*** und ***walus***, welche beide ebenfalls ῥάβδος, Wanderstab, Mark. 6, 8. Luk. 9, 3, hebr. *makkēl*, 1. Mose 32, 11. 2. Mose 12, 11. wiedergeben, wofür der Syrer wieder ***schabṭā***, der Armenier ***gavazan*** hat. Denn wie aramäisch *machaboṭā*, Stock, von *chābaṭ*, schlagen, stossen, kommt, so muss ***wandus*** von ***wan***, schlagen, mit Affix ***du-*** (wie in ***handus***, ***flodus***, ***skildus***) abgeleitet sein und ursprünglich „das schlagende“ bedeuten; so bildet ***wandus*** mit ***wund(a)s*** (sanskr. *vātá*, *abhi-vātá*, krank, awest. *a-wañta*, gesund, „nicht geschlagen“, von *van*) ein Ablautverhältniss. Vielleicht ist auch skr. *vána* ursprünglich „Holz“, dann erst „Baum, Wald“, das geschlagene oder gefällte, oder das womit man schlägt. Mit dem Affix des Instruments *tra* ist gebildet das altpersische ***wāϑʳa-bara*** (geschrieben ***wϑʳbr***) „Stabträger“, ein Titel, den in der Inschrift NR, d Aspatschanā[2]) führt, dessen Bildniss nebst dem des Gaubaruwa und andrer Perser auf dem linken Rand des Dareiosgrabes ausgemeisselt ist[3]). Die Nasalirung ist in der Schrift nicht ausgedrückt, sowenig wie in *ātar* (*atr*, in), *kātanaij* (*ktnij*, graben), *Gādāra* (*gdar*), *Gādumawa* (*Gdumw*), *bādaka* (*bdk*, Diener), *hātij* (*htij*, sind), *ābarātā* (*abrta*, brachten); in solchen Fällen verwendet das Altmedische sein *ā* oder *añ*[4]). Der Titel „Stabträger“ wird in der Inschrift weiter erklärt durch *isuwām dāsjamā*, welches bisher irrig als Bewahrer der Pfeile (*ischu*) übersetzt worden ist. Verbesserungen der Inschrift dürfen nur durch abermalige Entzifferung an Ort und Stelle, nicht durch Conjectur, wie in der

---

1) Zuletzt haben über das Wort gehandelt Elis Wadstein, Indogerm. Forsch. 5. 1895. 30 und Evald Lindén, in Bezzenbergers Beitr. z. k. d. idg. Spr. 21 (1895—96) 114.

2) Wahrscheinlich Aspatschinā zu lesen (i dem tsch inhaerirend, wie vielleicht NR a 14 am Ende der Zeile tsch(a), tsch(i) für tschi-ϑʳa stand), wegen Ἀσπαθίνης Herodots.

3) Ker Porter I, 520.

4) Heute meist *an* geschrieben; das betreffende Zeichen ist als sogen. nicht nothwendiger Anusvāra aufzufassen, da es vor den Gutturalen, Dentalen und Labialen erscheint.

dieser Zeitschrift 50, 129 bewirkt werden, besonders wenn sich die Worte noch erklären lassen. *Isu* entspricht nach iranischen Lautgesetzen dem sanskr. *iḱḱhu*, wünschend, verlangend, von *isch*, awest. praes. *isaiti* von *isch*, wie skr. *iḱḱháti* von *isch*, wie ähnlich *gam*, gehen, praes. *gáḱḱhati*, awest. *ǵasaiti*. *Dāsjamā* ist gebildet wie awest. *airjamā* mit Affix *man*[1]) von einem Stamme *dāsja*, von *dās*, annehmen, gewähren, skr. *dáçati*, gr. δέχομαι, awest. *dāsti*, Gewährung, Verleihung (in *Gajadhāsti*); bedeutet demnach ἱκετοδόχος, „der Annehmer der Wünschenden“, τοὺς δεομένους εἰσάγων[2]).

Aus der irrthümlichen Angabe Herodots (3, 70), dass Aspathines einer der Sieben gewesen sei, welche den Magier beseitigt haben, darf man vielleicht doch entnehmen, dass er schon damals eine wichtige Stellung hatte, vielleicht dass ihn Dareios nach seinem Regierungsantritt zum Chiliarchen, also zum Nachfolger des Prēxaspes erkor; da er nun auf dem Grabe abgebildet und genannt ist, muss er noch nach dem Skythenzug im Amt gestanden haben, denn erst nach diesem Ereigniss ist der Dareiospalast von Persepolis erbaut, dessen Stirnseite das noch später angelegte Felsgrab in Reliefstyl wiedergiebt. Daher können Orontopatas (wie nach Marquart a. a. O. 229 statt Orontopagas bei Pherekydes zu bessern ist) und Ranosbates (bei Polyaen), welche als Chiliarchen im skythischen Feldzuge genannt werden, die aber wohl beide nur Eine Person sind, nicht dasselbe Amt wie Aspathines bekleidet haben, sondern sind nur Hazārapats in militärischem Sinn gewesen. Andere Hazārapats oder Hofmarschalle hat Marquart a. a. O. 227 ff. ermittelt, wobei er S. 228 auch Aspatschanā streift.

---

1) Vgl. Brugmann, Grundriss d. vgl. Gr. II, 1, 345.
2) Aelian I, c. 21; vgl. Xen. Kyrop. 1, 3, 8.

Indra und Vṛtra.[1])

Von

Alfred Hillebrandt.

Als grösste That Indras gilt der vedischen Mythologie die Tödtung Vṛtra's und Befreiung der Ströme aus seiner Macht. Nur vereinzelt tritt er, wie zuerst Bergaigne bemerkt hat, als Gott des Regens auf. Ihren niedrigsten Wasserstand haben die Ströme nicht in der heissen Zeit. Im ersten Frühling fangen sie an zu schwellen und nehmen zu bis zum Ende der Regenzeit; *χειμῶνος δὲ ἔμπαλιν ἴσχουσιν, ὀλίγοι τε γίγνονται καὶ καθαροὶ ἰδεῖν καὶ ἔστιν ὅπου περάσιμοι* . . ., sagt Arrian, Anab. 5, 9, 4; ebenso Hunter, Introduction zu Johnston's „Atlas of India" p. 7 (zu den Karten vom Punjab, Kaṣmir, the NW. Frontier und British Baluchistan): „in the winter the streams dwindly away. But as the mountain snows melt on the approach of the Indian summer followed by the rainy season, the waters rise and overflow the surrounding country" . . .; Balfour, The Cycl. of Ind. s. v. Indus spricht vom Indus als „falling to its minimum in December", während sein Maximum im Juli, August erreicht wird. Die Befreiung der Ströme erfolgt also mit der ansteigenden Bahn des Sonnengottes; und wenn es heisst, dass Indra die eingesperrten oder gefesselten Ströme, Wasser befreit, so ist es die Macht des Winterriesen Vṛtra, „der auf den Bergen liegt", die er als Sonnengott bricht. Dazu stimmt, dass Indra die Kühe der Morgenröthe aus dem Stall (des Winters) führt, die Sonne gewinnt, die nach dem AV. aus Vṛtra geboren wird, dass Ekāṣṭakā, die Neujahrsnacht, Indra's Mutter ist. Nach Vṛtra's Besiegung floh Indra, wie es in einer Sage heisst, *paramāṃ parāvatam*. Die Brāhmaṇa's identificiren gelegentlich Vṛtra mit dem Mond. An sich ist das falsch; aber es zeigt sich auch hier wieder, dass ein ferner Sinn auch in scheinbar absurden Aeusserungen der Brāhmaṇa's liegt: der Vollmond hat seinen höchsten Stand im Winter, etwa dort, wo 6 Monat später die Sonne steht: daher ist er scheinbar Herr des Winters und daher die gelegentliche Gleich-

1) Vorläufige Mittheilung.

setzung mit dem Winter selbst. Śat. Br. 2, 6, 1, 1. 2 siegen Vasanta, Grīṣma, Varṣāḥ über Vṛtra. In den vom Indus westlich und nördlich gelegenen Ländern hat der Kampf zwischen dem Dämon des Winters und der Sonne noch grössere Bedeutung. Das Wort *vṛtra* stammt dorther und ist mit dem Begriff aus der vorindischen Zeit herübergekommen. Aber weiter im Osten, im eigentlichen Indien, verblasst unter anderen Verhältnissen Ausgangspunkt und Bedeutung der Sage. Aus dem die Wasser befreienden Gott, der mit dem Donnerkeil kämpft und im Sommer kulminirt, wird der regenspendende Gott der späteren Zeit, als Kämpfer das Vorbild der Könige. Der Donnerkeil an sich ist kein Zeichen eines specifischen Gewittergottes. Das zeigt ausser *Ζεύς* der iranische Mithra, der den *vazra* führt.

Zur Frage nach dem Ursprung des Alphabets.

Von

H. Zimmern.

Es ist keineswegs meine Absicht, mich hier ausführlich über diese viel erörterte Frage zu verbreiten. Vielmehr möchte ich nur kurz eine von mir gemachte Beobachtung mittheilen, die uns, wie ich glaube, der Lösung dieses schwierigen Problems um einen Schritt näher bringen kann.

Diese Beobachtung hat nichts zu thun mit der Form der einzelnen Buchstaben, von der man ja in der Regel bei der Herleitung des sog. phönicischen Alphabets etwa aus dem Aegyptischen oder Babylonischen ausgeht. Zu welchen Verirrungen die Vergleichung gerade der Formen des phönicischen Alphabets mit ägyptischen, babylonischen u. s. w. Zeichen schon geführt hat, ist ja genugsam bekannt. Bei dem jüngsten derartigen Versuch von Delitzsch, Entstehung des ältesten Schriftsystems S. 229 f., wo für einige Zeichen des phönicischen Alphabets babylonische Vorbilder angenommen werden, erscheint mir noch am ehesten einleuchtend die Vergleichung von phön. 𐤀 (Aleph) mit bab. (*alpu* Ochs, eigentlich wohl Bild des Ochsenkopfes mit Hörnern), eine Zusammenstellung, die übrigens auch bereits Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens S. 54, bietet. Indessen werden wir mit der Zeichenvergleichung allein nie sehr weit kommen und stets der Gefahr starker Missgriffe ausgesetzt sein.

Ferner kann ich auch nicht so hohen Werth, wie Delitzsch a. a. O. S. 226 f., auf die Thatsache legen, „dass von den 22 phönicischen Schriftzeichen nicht weniger denn 15 Gegenstände oder Begriffe zur Darstellung bringen, welche auch in der babylonischen Schrift durch Urzeichen ersten oder zweiten Grades [wie solche Delitzsch in seinem Buche mit Recht nachgewiesen hat] Ausdruck gefunden haben". Denn abgesehen davon, dass die von Delitzsch aufgestellte Vergleichungsliste dieser 15 Zeichen weder für das Phönicische noch für das Babylonische ganz einwandsfrei ist[1]),

1) So ist z. B. die Bedeutung „Umfassung" für Chēt doch äusserst unsicher, ebenso wie die Zusammenstellung des Zeichennamens חֵית mit dem

so beschränkt sich „diese auffallende Uebereinstimmung in der Auswahl der den Schriftzeichen zu Grunde gelegten Gegenstände“ eigentlich doch darauf, dass in beiden Systemen, den babylonischen Urzeichen und dem phönicischen Alphabet, nächstliegende Begriffe, wie Körperteile, Thiernamen, Werkzeuge u. s. w. ausschliesslich vertreten sind, so dass es nur natürlich ist, wenn wir den 22 Gegenständen des phönicischen Alphabets unter den ca. 40 babylonischen Urzeichen meistens wieder begegnen. Ich glaube allerdings mit Delitzsch, dass im vorliegenden Falle auch eine äussere historische Verwandtschaft hinsichtlich der Auswahl der Gegenstände zwischen dem phönicischen Alphabet und der in den babylonischen Urzeichen vorliegenden Reihe besteht. Aber ein wirklicher Beweis lässt sich meines Erachtens aus dem blossen Vorhandensein dieser Uebereinstimmung noch nicht gewinnen.

Auf viel sichereren Boden kämen wir meiner Ansicht nach zu stehen, wenn sich erweisen liesse, dass die durch das griechische Alphabet und die hebräischen alphabetischen Texte ja als sehr alt bezeugte Reihenfolge des phönicischen Alphabets ihr Analogon im Babylonischen hat. Diejenigen Buchstabennamen des phönicischen Alphabets, die ihr unzweifelhaftes Aequivalent im Babylonischen haben, sind folgende:

1	Ālef	=	*alpu* Rind (105)
2	Bēt	=	*bītu* Haus (147)
3	Gimel	=	*gammalu* Kameel
4	Dālet	=	*daltu* Thür (155)
10	Jōd	=	*idu* Seite [140?]
11	Kaf	=	*kappu* (hohle) Hand [140?]
13	Mēm	=	*mū* Wasser (1)
14	Nūn	=	*nūnu* Fisch (17)
16	‘Ajin	=	*ēnu* Auge (42)
17	Pē	=	*pū* Mund (51)
20	Rēš	=	*rēšu* Kopf (52)
21	Šīn	=	*šinnu* Zahn

Die Frage ist nun die, ob sich nachweisen lässt, dass im Babylonischen die Wörter obiger Reihe ebenfalls in dieser gleichen Aufeinanderfolge angeordnet zu werden pflegten. Diese Frage lässt sich für 8 von den 12 Wörtern bejahend beantworten.

In seiner Arbeit „Die assyrische Zeichenordnung auf Grund von S^a und V R 45“ Zeitschr. f. Ass. I (1886), S. 95—125 (dazu als Nachtrag „Das Princip der assyrischen Zeichenordnung“ ebenda II (1887), S. 316—320), hat Peiser den Nachweis geführt, dass

babylonischen bautechnischen Ausdrucke *ḫittu* oder *ḫettu*, der als *ḫettā* ins Aramäische übergegangen ist. Dass die Stelle I R 7, H 3, auf welche hin Delitzsch Handwörterbuch 271 b und ebenso Entstehung S. 228 *ḫêtu* (statt *ḫittu* oder *ḫettu*) liest, fehlerhaft veröffentlicht ist, haben Meissner-Rost in BSS III 213 gezeigt.

die Babylonier eine bestimmte Ordnung ihrer ca. 400 Zeichen besassen und in gewissen Texten, so insbesondere in der grossen Zeichensammlung S^a^ (Syllabar ^a^), befolgten. Nun nehmen in der von Peiser auf Grund von S^a^ und V R 45 sowie einiger weiterer verwandter Texte zusammengestellten, ca. 200 Zeichen, also nur etwa die Hälfte aller assyrischen Zeichen, umfassenden Liste die Ideogramme für *alpu, bītu, daltu; mū* [1]), *nūnu, ēnu, pū, rēšu* die resp. 105., 147., 155.; 1., 17., 42., 51., 52. Stelle ein! Was die vier anderen Wörter *gammalu, idu, kappu, šinnu* betrifft, so hat *šinnu* „Zahn" im Assyrischen dasselbe Ideogramm wie *pū* „Mund", könnte also kaum durch eine besondere Nummer vertreten sein. *gammalu* „Kameel" ist wahrscheinlich im Assyrischen nicht einheimisch, sondern erst aus der Sprache semitischer Nomaden aufgenommen; jedenfalls existirt für *gammalu* im Assyrischen kein einfaches in obiger Liste zu erwartendes Ideogramm. *idu* und *kappu* haben gleicher Weise das Ideogramm *ID*, das allerdings in der Liste ziemlich sicher als Nr. 140 vorkommt, demnach an einer nicht zur phönicischen Reihenfolge passenden Stelle. Indessen ist dazu zu bemerken, dass *idu* im Assyrischen nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung „Hand", sondern nur die abgeleitete „Seite, Macht" hat, ferner, dass *kappu* „(hohle) Hand" im Assyrischen allerdings vorkommt, aber doch nur als seltener gebrauchtes Wort.

Sollte es nun wirklich reiner Zufall sein, dass in der babylonischen Zeichenordnung *mū, nūnu, ēnu, pū, rēšu* und ferner *alpu, bītu, daltu* ähnlich einander folgen wie im phönicischen Alphabet Mēm, Nūn, ʿAjin, Pē, Rēš und andererseits Alef, Bēt, Dālet? Es wäre dies jedenfalls ein sehr merkwürdiger Zufall! Ich weiss nun sehr wohl, dass noch grosse Schwierigkeiten vorliegen, so die unmittelbare Aufeinanderfolge von *pū* und *rēšu* [2]), der Beginn der Reihe mit *mū* statt mit *alpu* [3]) im Babylonischen. Aber ich denke mir die Entstehung des phönicischen Alphabets auch nicht so mechanisch, dass etwa eine babylonische Vorlage in Bausch und Bogen ins Kanaanäische hinüber genommen worden wäre. Viel-

---

1) Das Zeichen *A* (Ideogr. für *mū*) ging sicher dem Zeichen *A.A* voraus. Beachte dafür auch die Stichzeile am Schlusse von S^a^. Dieselbe beweist wohl das Vorhandensein eines weiteren, ebenso geordneten Syllabars, in welchem aber, wie in S^b^, nicht die Zeichennamen, sondern die assyrischen Bedeutungen den Ideogrammen beigefügt waren.

2) Dass wenigstens Ṣādē vielleicht nicht zum ursprünglichen Bestande des phönicischen Alphabets gehört, sondern erst aus Zajin durch Hinzufügung eines Striches differenzirt sein könnte, macht Hommel, Süd-arabische Chrestomathie S. 5 wahrscheinlich. Ihm folgt hierin Winckler, Geschichte Israels I, S. 125.

3) Dieser Erscheinung könnte möglicher Weise eine Vertauschung von Obvers und Revers in einer babylonischen Vorlage zu Grunde liegen. Andererseits ist vielleicht daran zu erinnern, dass auch das äthiopische Alphabet, wie es scheint, auf eine Anordnung zurückgeht, in welcher die beiden Hälften des phönicischen Alphabets in umgekehrter Folge erscheinen.

mehr werden wir am wahrscheinlichsten im phönicischen Alphabet ein mixtum compositum aus babylonischen und ägyptischen Elementen zu erkennen haben, wobei das Babylonische den Grundstock der Wörter des Alphabets und zwar bereits in einer schon bei den Babyloniern festgelegten Reihenfolge, das Aegyptische das Princip der Akrophonie geliefert haben wird. Bei solcher freischaltenden Thätigkeit des kanaanäischen Schrifterfinders ist es aber von vorn herein nur wahrscheinlich, dass er auf einer übernommenen babylonischen Grundlage noch selbstständig weiter gebaut hat, wenn sich auch vielleicht im Laufe der Zeit der eine oder der andere Buchstabe ebenfalls noch einem babylonischen Ideogramm der obigen Liste nach Bedeutung und Stellung entsprechend herausstellen wird.

Dass wir für die Tell el-Amarna-Periode nicht nur im Allgemeinen eine gewisse Kenntniss der babylonischen Sprache und Schrift bei bestimmten Kreisen in Palästina und Aegypten voraussetzen dürfen, sondern dass speciell auch die geläufigeren und sogar auch die selteneren babylonischen Ideogramme im Westen recht wohl bekannt waren, das beweisen die palästinensischen Tell el-Amarna-Briefe auf Schritt und Tritt. Ausserdem fanden sich ja bekanntlich in Tell el-Amarna auch einige Bruchstücke ähnlichen Charakters wie die assyrischen Syllabare. Trotz der ganz ungenügenden Veröffentlichung dieser Täfelchen durch Sayce in Flinders Petrie Tell el Amarna Pl. XXXI—XXXIII lässt sich doch aus Nr. XII daselbst eine für unseren Zweck sehr wichtige Thatsache entnehmen. Die Zeichen auf Nr. XII weisen nämlich genau dieselbe Ordnung auf, wie die oben besprochene auf S[a] u. s. w. vorliegende! Daraus folgt, dass thatsächlich diese alte babylonische Zeichenordnung in der Tell el-Amarna-Periode nach dem Westen gewandert ist und dort als Material für Exercitien in der babylonischen Schrift gedient hat. Ich glaube darum, dass auch die nothwendigen historischen Voraussetzungen vorhanden sind, um die Annahme zu rechtfertigen, dass die aufgewiesene Uebereinstimmung in der Reihenfolge des phönicischen Alphabets mit der babylonischen Zeichenordnung kein Zufall ist.

Erklärung.

Auf Jensen's Artikel „Die philologische und historische Methode in der Assyriologie", Heft II des vorliegenden Bandes S. 241 ff., werde ich in einer Abhandlung „Philologische und historische Methode auf altorientalischem Gebiet" antworten, in welcher ich nicht nur darthun werde, dass die von mir angeführten Fälle durchaus geeignete Belege für den von mir hervorgehobenen Fehler in Jensen's Methode waren, sondern auch mein diesen methodischen Fehler betreffendes Urtheil eingehender darlegen und durch neue schlagende Belege zu stützen und zu begründen gedenke.

Diese Abhandlung wird jedoch erst in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift erscheinen können. Ein behagliches Tempo der Ausarbeitung wird ohnehin m. E. der dringend erwünschten Ruhe Nüchternheit der Discussion und nur förderlich sein können. Auch habe ich um so weniger Grund mich zu überstürzen, als vor Kurzem von mir eine noch vor Veröffentlichung von Jensen's Erörterungen geschriebene und durch den Druck geführte Darlegung erschienen ist, in der ich auf „einen erneuten besonders handgreiflichen Beleg für den Fehler in Jensen's Methode" hingewiesen habe. S.: „Chaldisch" und „Armenisch", *Recueil* XVIII S. 209—217, bes. S. 213.

Aus den dort gegebenen Erörterungen wird auch aufs Neue mit Deutlichkeit hervorgehen, dass mir nichts ferner gelegen hat und liegt, als etwa die Philologie auf Kosten der Geschichte herabzusetzen, — einer Geschichtsforschung das Wort zu reden, die die streng philologische Interpretation der historisch zu verwerthenden Monumente für entbehrlich erklärte, und somit, „in das Blaue hinein bauend ihren Namen nicht verdiente" (vgl. Jensen S. 262). Ich sage: „aufs Neue", denn für jeden Unbefangenen war das, wie ich denke, aus dem ganzen Tenor meiner Recension, durch welche Jensen's Artikel hervorgerufen ist, zu erkennen — ganz abgesehen davon, dass die Formulirung meines Urtheils schon ihrem Wortlaute nach eine derartige Missdeutung von vornherein ausschloss (s. Bd. 49 S. 302: „gleiche Berücksichtigung und gegenseitige Abwägung"[1]).

---

1) Von mir jetzt gesperrt.

Eine Stelle in Jensen's Ausführungen erfordert jedoch eine sofortige Berichtigung, die nämlich, in welcher gegen mich der Vorwurf eines — so muss man es doch wohl ausdrücken — wenig loyalen Verhaltens Jensen gegenüber erhoben wird. Nach Jensen S. 248 Absatz 1 hätte ich nämlich ein Argument, dessen Kenntniss ich erst ihm verdankte, zur Kritik seiner früheren Ausführungen verwendet, ohne zum Mindesten hervorzuheben, dass mir dieses Argument erst durch ihn zugänglich gemacht sei. Es heisst bei Jensen: „Uebrigens berührt es, was ich am besten hier erwähne, etwas seltsam, wenn Lehmann (p. 306) bemerkt, dass ich etwas sehr spät zur Einsicht gelangt sei, dass es auch mit der Bedeutung „Zwillingsbruder" für *talimu* nichts sei, da bereits im Jahre 1889 ein Text vorgelegen habe, der diese Bedeutung ausschliesse, deshalb etwas seltsam, weil ich selbst, soweit ich weiss, zuerst Andere auf die Stelle aufmerksam gemacht habe, auch Lehmann selbst, der sie in seinem 1892 erschienenen Šamaššumukîn noch nicht kennt!"

Es handelt sich hier um den von Strassmaier, Zeitschrift für Assyriologie (ZA.) IV, Heft 2, S. 129 ff. veröffentlichten, S. 107 ff. umschriebenen Text Nabopolassars. Mein *Šamaššumukîn* ist im November 1891 (mit der Jahreszahl 1892) ausgegeben worden, aber, wie in der Vorrede bemerkt, hatte der Druck bereits im Jahre 1888 begonnen. Die Ausführungen über *talimu* stehen zum grössten Theil auf dem 4., der Schluss derselben auf dem 5. Bogen. Sie werden also gedruckt gewesen sein, ehe das betreffende, den neuen Text enthaltende Heft der ZA., das am 17. April 1889 (s. dort S. 203) redactionell abgeschlossen wurde, erschienen war. Allerdings habe ich auch in den Nachträgen zum *Šamaššumukîn* (Th. II S. 107) des als *talimu* bezeichneten Bruders des *Nebucadnezar* nicht gedacht. Wohl aber findet sich in meiner Recension über Bd. III, 2 der Keilinschriftlichen Bibliothek (KB.), Berliner philologische Wochenschrift vom 5. November 1892 Sp. 1430, der folgende Passus, der sich auf die Winckler'sche Bearbeitung jenes von Strassmaier publicirten Textes bezieht: „Col. III, Z. 6 erfahren wir den Namen eines zweiten Sohnes des Königs: *Nabûshumlîshir*. Er wird als *talimu* des Nebucadnezar bezeichnet, als ‚ebenbürtiger', nicht ‚leiblicher', Bruder" (s. Wochenschrift 1891 Sp. 792; *Šamašš* I. S. 28 ff.), „am allerwenigsten aber (gegen Jensen) als ‚Zwillingsbruder'".[1])

1) Vielleicht hätte ich mich a. a. O. noch etwas eingehender geäussert, wenn ich vorausgesehen hätte, dass eine Ausführung mit dem Titel „*Siḫru; kuddinnu; talimu; rabû* — zum Familien- und Erbrecht des babylonisch-assyrischen Herrscherhauses" in der ZA., für die sie bestimmt war, damals keine Aufnahme finden konnte. In dem mir von der Redaction der ZA. unter dem 16. November 1893, also ebenfalls drei Vierteljahr vor Jensen's Hinweis zurückgesandten Manuscript findet sich als Bestandtheil einer eingehenden Erörterung über *talimu* u. A. der folgende Satz: „*Ašurbanabal* und *Šamaššumukîn* sind ja nicht das einzige Paar königlicher *aḫe talime*, auch *Nebucadnezar* II.

Das heisst also: ich habe auf die Stelle und ihre Bedeutung für die *talimu*-Frage in Ergänzung meiner Ausführungen im *Šamašš.* und mit ausdrücklicher Wendung gegen Jensen ca. drei Vierteljahre früher hingewiesen, als Jensen, der sie in dem am 1. August 1893 abgeschlossenen Hefte von Band VIII (S. 233) der ZA. besprochen hat!

Wenn ich nun noch daran erinnere, dass ich zu Beginn meiner Recension über KB. III erste Hälfte (oben Bd. 49, S. 301) ausdrücklich auf die Recension über die früher erschienene zweite Hälfte verwiesen hatte, welcher der eben angeführte Passus entnommen ist, so ist Jensen's Behauptung und der darauf gegründete Vorwurf nach jeder Richtung hin als vollkommen unhaltbar und unberechtigt erwiesen.

Berlin. C. F. Lehmann.

hat nach des eigenen Vaters Zeugniss (Cyl. *Nabûbaluṣur's* Col. III Z. 124, s. Strassmaier, Z. f. Ass. IV S. 133 und 111) einen *talimu* in *Nabûšumlišir*, sollten dies etwa auch Zwillingsbrüder sein?"

Berichtigung.

Seite 319, Absatz 2 gegen Ende, statt: Sohn Kurigalzu's II. lies: „Enkel".

Beiträge zur altindischen Grammatik.

Aus Anlass von J. Wackernagel's Aind. Grammatik. I. Lautlehre.

Von

Christian Bartholomae.

Eine Besprechung des verdienstlichen Buches habe ich für Streitberg's Anzeiger für idg. Sprach- und Alterthumswissenschaft geliefert.[1]) Es ist ja selbstverständlich, dass eine so sehr ins Einzelne gehende Schrift an zahlreichen Stellen Anlass giebt zu widersprechen, zu berichtigen oder zu ergänzen. Eine Anzahl solcher Punkte habe ich bereits in jener Recension zur Sprache gebracht, jedoch mit Rücksicht auf den gewährten Raum nur solche, die mit wenig Worten abzuthun waren. Es war aber dort schon eine weitere Reihe von Bemerkungen in Aussicht gestellt worden: es sind die, die ich hier als Beiträge zur altind. Grammatik vorlege.[2])

1. Zu § 5.

Es heisst hier: „Das aind. *a* entspreche im Ganzen nur demjenigen gr. *α ε ο*, das nicht Tiefstufe von *ᾱ η ω* ist". Dann aber wird uns doch eine Reihe von Wörtern vorgeführt, darin das aind. *a* jene Tiefstufe repräsentiren soll, und zwar a) unter dem Hochton und b) in nicht hochbetonter Silbe, „anscheinend in Folge von Accentverschiebung"; s. auch § 74.

W. fusst dabei auf den von Bechtel und And. verfochtenen Theorien, die aber, sofern sie auf die Ableugnung einer *a*-Reihe neben der *e*-Reihe hinauslaufen, von W. abgelehnt werden, s. § 71.

Als Beispiel zu a) fungirt *dátram* „Gabe" von *dā* „geben"[3]); die idg. Grundform sei **dətróm* gewesen; aber noch ehe der Wandel idg. *ə* — ar. *i* begonnen habe, sei der Hochton des Wortes auf die erste Silbe zurückgezogen worden: **də́trom*; dann seien

1) Sie wurde gleichzeitig mit diesen Beiträgen (19./3. 1896) eingeliefert, ist aber noch nicht erschienen. Auf sie bezieht sich unten das Citat IF. VII Anz. [Corr.-Note.]

2) Die indischen Wörter sind darin wie bei W., die iranischen entsprechend dem Grdr. d. ir. Philol. umschrieben.

3) S. aber unten S. 677.

die hochtonigen *ə* im Arischen zu *a*, die nichthochtonigen zu *i* geworden: *dátram*, aber *pitā́*. In den Beispielen zu b) wäre der Hochton nach Abschluss dieses Lautprocesses neuerdings — auf die ursprüngliche Stelle zurück — verschoben worden; für ai. *vagnúṣ* wäre somit die Entwickelungsreihe anzusetzen: **u̯əgnús* — **u̯ə́gnus* — **vágnuṣ* — *vagnúṣ*. Anderseits wäre für Wörter wie z. B. *dítiṣ* (δόσις) zwar auch Zurückziehung des Hochtons anzunehmen, wie für *dátram*, aber hier müsste sie erst nach Abschluss des Uebergangs von *ə* in *a* verlegt werden. Die schlimmste Consequenz, zu der jene Theorie führt, ist, dass wir die Accentverrückung der nichtpassiven *ya*-Präsentien in ganz verschiedene Zeiten setzen müssen; bekanntlich betonen sie im Indischen durchaus die Wurzelsilbe; in *dháyati* zu *dhāyúṣ* wäre die Betonungsänderung erfolgt, als noch *ə*, in *sídhyati* zu *sādhúṣ* dagegen, als bereits *i* für *ə* gesprochen wurde. Den Vorzug der Einfachheit darf man für diese Theorie kaum beanspruchen. Und da W. mit Recht ein hochstufiges *a* (neben *e*) anerkennt, so hatte er es meiner Meinung nach gar nicht nötig, ihre Hilfe in Anspruch zu nehmen.

Ich stelle es in Abrede, dass das aind. *a* irgendwo ausser vor *y* (Grdr. d. ir. Philol. I § 69 No. 3) auf anderem als analogischem Wege an die Stelle eines idg. *ə* gekommen ist; s. auch J. Schmidt, Pluralbild. 420 No., Kritik der Sonantenth. 90 No.[1]) Wenigstens halte ich keines der W.'schen Beispiele[2]) für geeignet, das Gegenteil zu erweisen. Zu § 75 a, wo gesagt wird, es sei jedes idg. *ə* vor *i̯* geschwunden, vermisse ich die Beispiele für den behaupteten Ausfall.

Eine Möglichkeit der Erklärung solcher aind. *a* hat bereits Johanssen, KZ. XXXII 441 angegeben: „(es) kann *a* das Contaminationsproduct zwischen *ə* und *ā* sein". Der qualitative Ausgleich des tiefstufigen, aus idg. *ə* hervorgegangenen *i* mit dem hoch- (und dehnstufigen) *ā*, wodurch ersteres zu *a* ward, vergleicht sich dem des tiefstufigen griech. *α* (aus *ə*) mit dem hochstufigen *η ω* in *τίθημι*, *δίδωμι*, wodurch die Vocaldifferenz zwischen lat. *fa-ciō, datus* und gr. *θε-τός*, *δοτός* hervorgerufen wurde; vgl. übrigens Bthl., IF. VII 68 No. Man kann die Gleichung aufstellen, ai. *saddhiṣ*[3]) : *siddhiṣ* : *sā́dhanam* = gr. *δόσις* : lat. *dati-ō* : *dōnum*. So erklärt sich jedenfalls von W.'s Beispielen ai. *siṣadhas* neben *tiṣṭhipat*, das regelmässiges *i* zeigt. Vgl. auch *arīradhat* zu *rarā́dha*, das in § 91 auf eine *āi*-Wurzel zurückgeführt wird, also

1) Bechtel's Einwand, Hauptprobleme 253 ist um so weniger stichhaltig, als der Uebergang von *əi̯*- in *ai̯*- in vorarische Zeit zu verlegen ist, also in eine Zeit, da der Wandel von *ə* zu *i* noch nicht begonnen hatte. Freilich ist ja für Bechtel W.'s *ə* gleich *a* und ein anderes *a* nicht vorhanden. Man erkläre aber einmal z. B. das *a* von ai. *ándhas*, gr. *ἄνθος*.

2) Auch nicht die sonst dafür angeführten. J. Schmidt's ai. *viralas*, Pluralbild. 240 No. ist mit *bhr̥m-alás*, *tr̥p-alás* zusammenzuhalten.

3) Das Beispiel fehlt bei W.

im reduplicirten Aorist jedenfalls *ĭ* aus idg. *ĭ* (nicht *ə*) enthalten sollte.

Aber auch auf dem Wege der Proportionsbildung kann sich hochstufigem *ā* ein ***a*** zur Seite gestellt haben; ist ja doch der Wechsel zwischen ***a*** und *ā* in den leichten Reihen überaus häufig. So mag sich z. B. das Futurum ***śatsyanti***[1]) des AV. dem ***s***-Aorist ****aśātsīt*** nach dem Musterverhältniss ***tapsyáti*** : ***átāpsīt*** u. ähnl. angeschlossen haben[2]). Für ***snapáyati*** neben ***snāpáyati*** und für ***snápanam*** scheint ja auch W. selbst eine entsprechende Erklärung zu befürworten.

Bei einigen der W.'schen Beispiele sehe ich das aind. ***a*** für hochstufig, den daneben vorkommenden langen *ā*-Vocal für den Vocal der Dehnstufe an. So in ai. ***haṃsás*** gegenüber gr. ***χᾱν***: s. Streitberg, IF. III 333; in ai. ***nasí*** gegenüber ***nāsā***, lat. ***nārēs***: s. Bthl., BB. XVII 125; vom L. Sg. ***nasí*** (statt ****nási***, vgl. ***kṣámi***, ***dyávi*** u. s. w.) ist das *a* auch in den L. Du. ***nasóṣ*** u. s. w. eingedrungen. Ferner in ai. ***ásṛk*** gegenüber gr. ***ἦαρ*** (***εἶαρ***); das ai. ***a*** entspricht dem ***ε*** von ***῞αρ***, während das *a* von lat. ***asser***, lett. ***asins*** auf idg. ***ə*** geht. W. hätte auch noch ai. ***yákṛt*** (= np. ***jig-ar***, lat. ***jec-ur***) gegenüber jAw. ***yāk-arə*** und gr. ***ἧπ-αρ*** anführen können: vgl. J. Schmidt, Pluralbild. 198 ff. Die Dehnung des Wurzelvocals scheint in diesen und ähnlichen Fällen ursprünglich auf den (neutralen) Acc.-Nom. Sing beschränkt gewesen zu sein; vgl. auch ai. ***hárdi***, gr. ***κῆρ***, arm. ***sirt*** (Bthl., BB. XVII 119, 125) gegenüber got. ***hairtins*** und ai. ***hṛdás***, lat. ***cordis***; s. dazu W. § 61 a). Auch das *ā* von lat. ***vāgīre*** gegenüber dem *a* von ai. ***vagnúṣ***, ***vagvanúṣ*** lässt sich als Dehnvocal nehmen, indem man das Wort aus einem ***i***-Nomen herleitet, welche zum Oefteren Dehnung des Wurzelvocals aufweisen; cf. gr. ***μῆνι-ς***, got. ***qēni-ns*** (neben ai. ***jáni-ṣ***), got. ***wēgi-m***, air. ***fāith*** aus ****u̯āti-s*** (neben ai. ***ápivatati***); s. Bthl., BB. XVII 125. — Anders über ***vagnúṣ*** § 100 b) No.

Ai. ***gáhvara-***, ***gahmán-*** stelle ich nicht mit W. zu ***gādhate***, sondern mit Leumann, Etym. Wörterbuch 82 zu ***gámbhan-***, ***gabhīrá-***; schon das PW. fasste ***gahmán-*** (mit der Variante ***gaṃhmán-***) als Nebenform von ***gambhán-***. Mindestens wird man einräumen müssen, dass ***gáhvara-*** sein ***a*** von dem synonymen ***gabhīrá-*** bezogen haben kann; kommt ja doch auch ***gabhvara-*** mit ***bh*** vor, eine Form, die sich anscheinend in pa. ***gabbhara-*** fortsetzt.[3])

1) W. bietet *śátsyati* mit falscher Betonung. Das Beispiel passt also nicht zu a).

2) Ich gehe dabei von der Voraussetzung aus, dass in der That das ai. *śatsyanti* zusammen mit lat. *cadere* zu lat. *cēdere* gehört; s. Bechtel, Hauptprobleme 256. Für ausgemacht halte ich es nicht; die Bedeutung allein entscheidet dabei nicht, wie das classische Beispiel gr. *πέρδομαι* — lat. *pēdere* lehren kann. Vielleicht haben wir es mit einer *a*-Wurzel zu thun; s. § 11.

3) Doch beachte E. Kuhn Beiträge z. Paligr. 52. Es wäre auch möglich, dass wir in *gabhvara-* ein sanskritisirtes pr. *gabbhara-* (aus *gahvara-* wie *jibbhā-* aus *jihvá-*) zu erkennen haben.

Ai. *dátra-* = gAw. *daϑra-* (Y. *34.* 13) ist besser an *dáyate* als an *dádāti* anzuschliessen; vgl. RV. *4.* 17. 6: *satrábhavo vásupatir vásūnāṃ dátre víśvā adhithā indra kṛṣṭīḥ* „auf einen Schlag wurdest du, o Indra, der Güter Güterherr und setztest alle Stämme auf ihren Antheil“. Wie die Bildung zu Stande kommen konnte, zeigen J. Schmidt, Pluralbild. 419, Kretschmer, KZ. XXXI 430 zu ai. *kṣatrá-m*; die Betonung der *tra*-Stämme ist keine gleichmässige, s. Lindner, Nominalbild. 82 f. Vgl. übrigens Bthl., AF. II 168, IF. VII 62 No. Dass ai. *kṣatrá-m* „Herrschaft“, wie W. nach den Unadisutren annimmt, zu *kṣadate* „er transchirt“ — das ist die Grundbedeutung — gehören soll (s. auch § 98 b No.), halte ich für ganz unwahrscheinlich. Geldner's Etymologie von ai. *kṣoṇí-* „für **kṣavnī-*, Fem. eines Stammes *kṣa-van-*, verwandt mit *kṣa-tra-*“, BB. XI 331, ist anscheinend von ihrem Urheber selbst wieder aufgegeben worden, wenigstens wird VSt. I 276 f. auf die bezeichnete Stelle nicht verwiesen. Mit Recht.

Ai. *rátna-m* „Habe“ gehört mit air. *rēt* „Sache“ zusammen, wie ich nach Windisch und Stokes (bei Fick, Vgl. Wb.[4] II 232) annehme; *a* geht sonach auf *n̥*. Die Zusammenstellung eines Wortes von concreter Bedeutung mit einem gleichbedeutenden Wort einer anderen Sprache ist mehr werth als dessen Zurückführung auf eine Verbalwurzel, wobei ja doch die Phantasie die erste Rolle spielt; s. IF. III 153 No.

Wegen *dhána-m* verweist W. auf Bechtel und dieser wieder auf Geldner-Pischel, VSt. I 120, 171, wonach das Wort „das um was man startet“ bedeuten und zu einem Verbum *dhan-* „starten“ gehören soll. Wieder eine andere Erklärung wird § 237 a) *α*) angeführt, und zwar ohne Bemerkung und ohne Verweis. Mir scheint gerade die häufige Verbindung von *dhána-* mit dem Verbum *dhā-*, auf die auch Pischel verweist, gegen Geldner's Annahme zu sprechen und für die vom PW. befürwortete Zusammenstellung mit dem gleichbedeutenden gr. *ϑέμα* „Satz, Kampfpreis“. Wegen des *a* s. IF. VII 62 No., wo ich auch auf J. Schmidt's Angriff in Kritik der Sonantentheorie 90 geantwortet habe.

Ai. *ādat* „er empfing“ halte ich für eine „thematische“ Bildung wie Brugmann, Grdr. II 888, 922.[1]) Eine andere Erklärung als hier trägt W. in § 239 d) No. vor; sie scheint mir noch weniger glaubwürdig. Wieder anders ist W.'s Erklärung von *a-dhat* zu *dádhāti*, § 107. Zum syntaktischen Wert von *ādat* s. Delbrück, Tempuslehre 76 f.

2. Zu § 6 Anm. 2.

„Dass schon ved. *a* aus *n̥ m̥* dem anderen *a* gleich war, ist wegen des Eintretens von *a* im Iran. wahrscheinlich, sicher durch

1) Wo aber gAw. *dōiš* zu streichen ist; die Neuausgabe (Y. *51.* 2) hat *dōišā*; s. hierzu Bthl., IF. VII 75 mit No.

Formen wie ved. *-dámbhana-*" u. s. w. Vgl. dazu Bthl., BB. XIII 61. J. Schmidt, Kritik der Son. 50 ff. bestreitet die Beweiskraft von *dámbhanam* „Betrug"; der Nasal sei hier ursprünglich, im zugehörigen Desiderativ *dípsati* sei nicht nur der Wurzelvocal, sondern auch der Nasal der Wurzel lautgesetzmässig geschwunden; *a* für idg. *n̥ m̥* sei nicht alt, vielmehr sei der Nasal noch in frühvedischer Zeit gehört worden. Ich verweise demgegenüber auf IF. VII 82 ff. (idg. *en* in der Tiefstufe), wo ich diese Aufstellungen Punkt für Punkt widerlegt zu haben glaube. Ich mache hier noch auf zweierlei aufmerksam: erstlich auf das *e* in ai. *medhā́*, *kiyedhā́s*, W. § 34 a). 34 b) Abs. 2. Als *az* vor *d*, *dh* durch *e* ersetzt wurde, war jedenfalls in den angeführten Wörtern von einem Nasal nichts mehr zu hören, sonst wäre wohl **mandhā́* entstanden. Die gleiche Vertretung des Awest. *azd* in *dazdi*, wo idg. *e*, und in *mazdå*, wo idg. *n̥* zu Grunde liegt, durch ai. *e(d)h* in *dehí*. *medhā́* zeigt, dass mindestens zur Zeit, als die tönenden Zischlaute fielen, zwischen den Fortsetzern von idg. *e* und *n̥* kein Unterschied mehr bestand. Sodann zweitens: auf Delbrück's Regel für das Auftreten des „Bindevocals" im Perfect, Aind. Verbum 119: s. auch Whitney, Grammar² § 798 a. Als sie sich ausbildete — und das geschah schon in vorvedischer Zeit, denn im Rigveda gilt sie ausnahmslos —, da war jedenfalls das aus der Reduction eines idg. a^x + Nasal hervorgegangene *a* bereits reiner Sonant, ebenso wie *i* und *u* und, füge ich hinzu (vgl. unten S. 681), wie *r̥ l̥*: vgl. *vividré*, *yuyujré*, *tatasré*, *vāvakre*, *ānaśma*, *jagr̥bhré*, *cāklpre*, aber *vavandima*, wie *yuyopima*.

Die bei W. § 19 No. 1 zweifelnd ausgesprochene Ansicht, es könne das *u* in pa. *munāti*, *sammuti*, *brahmunā* und ähnlichen direct auf idg. *n̥ m̥*, nicht über *a* hinweg, zurückgehen — s. auch Einleitung XIX —, scheint mir mehr als zweifelhaft. Zum angeblichen Awest. *u* aus idg. *n̥ m̥* s. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 61. 2 No. 1; zu ai. *ubhā́u* vgl. gAw. *ubē*.

Zu § 7 a). Vgl. zum angeblichen Suffix *-áta* der 3. Plur. IF. VII Anz.

3. Zu § 8 c).

S. auch § 263 b) No. — Richtiger scheint es mir, zur Erklärung der aind. Ausgänge in *ásam*, *náram* gegenüber gr. *ἦα*, *ἄνέρα* die beiden Factoren geltend zu machen: den Sandhi und die Analogie der vocalisch ausgehenden Stämme; vgl. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 106. 2. Für die Zahlwörter *dáśa*, *saptá*, *náva* = lat. *decem*, *septem*, *novem* kam nur der erste Factor, der Sandhi in Betracht; hier wurde umgekehrt, für die Verallgemeinerung von *-a*, die Analogie von *páñca* = lat. *quinque* entscheidend, wodurch die Wirkung des Sandhi aufgehoben wurde. — Die in der Note erwähnte Behauptung Ficks, dass „im Arischen die vollen Silben *am ma* gar nicht die Verkürzung zu *a* erleiden, welche für *an*

und *na* die Regel ist", BB. XV 292, wird durch ai. *°jabdhás*, *jáñjabhānas* neben *jambhiṣat*, *jámbhe*, durch ai. *abhrás*, jAw. *awrəm* neben lat. *imber* u. a. m. widerlegt. Ich gebe Fick Recht, wenn er sagt, dass ai. *gatás* „gekommen" zunächst nicht für **gm̥tós*, sondern für **gn̥tós* stehe, vgl. Bthl. a. O. § 61. 1 No. 1. Aber eben darum kann ich den Ansatz eines idg. **n̥bhrós* für ai. *abhrás* bei Fick, Vgl. Wb.[4] I 97 nicht billigen.

Zu § 9. Die am Schluss des Paragraphen erwähnte Erklärung von ai. *iraj-* u. s. w. habe ich längst aufgegeben; s. Bthl., Studien I 123, wozu W. § 21 c).

4. Zu § 10.

In der bekannten Streitfrage über die arische Vertretung eines indogerm. (mit *e* ablautenden) *o* in offener Silbe nimmt W. keinen ganz festen Standpunkt ein. Im Grunde neigt er zu der Annahme, dass es durch *ā* vertreten sei, fügt aber hinzu, es sei anzuerkennen, dass öfters idg. *o* auch vor einfachem Consonanten durch ai. *a* fortgesetzt werde. Es giebt in der That kaum einen zweiten Punkt der arischen Lautlehre, der mit gleich vielen Schwierigkeiten umlagert wäre. Jedenfalls darf man nicht ausser Acht lassen, dass die arischen *ā* gegenüber idg. *o* in bestimmten Formenkategorien auftreten (s. § 60 No.): ai. *bhárāvas*, *bhárāmas* 1. Du., Plur., *jajāna* Perf., *cyāváyati* Caus., *ástāvi* Aor. Pass., *svásāras*, *uṣāsam* sog. starke Casus, während in allein stehenden Fällen dem idg. *o* ein ar. *a* entspricht: ai. *jána-s* (*γόνο-ς*), *samá-s* (*ὁμό-ς*), *káti* (*quot*), jAw. *vačąm* (*ὀπῶν*) u. a.[1]) Wegen ai. *jānu* „Knie" sei auf das arm. *cunr* „Knie" verwiesen, dessen *u* auf idg. *ō* geht, vgl. Bthl., BB. X 294. Für ai. *svásāras* gegenüber gr. *ἔορες* (Hesych) und für ai. *uṣásam*, jAw. *usåŋhəm* gegenüber gr. *ἠῶ* aus **ἠόα* kommen doch auch lat. *sorōrem* und *aurōra* in Betracht, so gut wie *sermōnem* für *áśmānam* neben *ἄκμονα*; s. noch BB. X 294, XVII 92 zur armenischen Flexion der *n*-Stämme. Man beachte auch got. *fidvōr* neben ai. *catvāras* gegenüber gr. *τέτορες*. W. selbst identificirt in § 11 das ai. *vācam* dem lat. *vōcem*, nicht dem gr. *ὄπα*.

5. Zu § 12 b).

Zum ai. Präsens *śrāmyati* verweise ich auf Grdr. d. ir. Philol. I § 149, wo ich es mit jAw. *rāmyat̰* „er rastete"[2]) zusammengestellt

1) Gegenüber Hübschmann, IF. VI Anz. 37 bemerke ich, dass das jAw. *pāiti* (dem Phlv. *pāt*, np. *pād*, *pā* entsprechen) nicht gleich gr. *ποτί* gesetzt werden kann; denn dann dürften wir *pāiti* doch auch als Verbalpräfix erwarten; soviel ich aber sehe, kommt es nur in der Nominalcomposition vor; ich verweise zu *pāitivāke* wegen des *ā* auf *pāirivāzahe*; *pairi* ist *περί*! Uebrigens ist der Werth des *a* in ir. **pati*, ob idg. *o* oder *å* (so BB. XVII 103; bei W. *o̥*), so wenig zu bestimmen wie der des *a* in ai. *práti*. Wegen des *a* in ai. *pátiṣ* s. BB. XVII 95.

2) So ist zu lesen!

habe. Neben *rāmyaṯ* findet sich *rāmōiδwəm* „ihr möget rasten" (s. KZ. XXX 530). Ebenso stellen sich den von den Grammatikern angeführten *y*-Präsentien *krāmyati*, *kṣāmyati* die einfachen *krā-mati*, *kṣāmat*[1]) zur Seite. Dadurch wird, wie mir scheint, die von W. für *śrāmyati* gegebene Erklärung sehr misslich, da jedenfalls das Aw. *ām* von *rāmyaṯ* mit dem ai. *ān* von *śrāntas* nicht zusammengebracht werden darf, vgl. W. § 13.[2])

6. Zu § 16.

Zum ai. *i* in *darśitás* s. IF. VII Anz. — Das in der No. 3 erwähnte Secundärsuffix *ima-* findet sich auch im Iranischen und zwar schliesst es sich auch hier an Primärstämme auf *tra-* an, wie in ai. *khanítrima-*; vgl. jAw. *ayāϑrima-*, *fraourvaēštrima-*. Ausser Zusammenhang damit steht wohl der Ausgang von jAw. *airima-*, dessen *i* jedenfalls auf idg. *ə* geht, vgl. Bthl., IF. VII 60 f.

Zu § 19 No. 1 s. oben S. 678.

Zu § 21 a No. Wegen ai. *tastire* (zu § 241 gehörend) s. IF. VII Anz.

Zu 21 c No. (und § 38, 238 a) *α*). Zum angebl. Aw. Adj. *uru-š* „breit" s. IF. VII Anz.

Zu § 22 c No. und d. Zu ai. *irṣ-yati* s. IF. VII Anz.

7. Zu § 24.

Bei Erörterung der Frage, worauf aind. *ir ūr* in *jīrṇás*, *jūrṇás* u. s. w. zurückzuführen seien, wird auf pr. *tūhaṃ* „Ufer" aufmerksam gemacht, das „nur als Fortsetzung eines alten **tṝtha-* verständlich" sei; s. auch Einleitung XIX.[3]) Natürlich gehört das Wort mit dem gleichbedeutenden ai. *tīrthám* zusammen, neben dem auch ein **tūrthám* existirt haben kann; vgl. die zur gleichen Wortgruppe gehörigen Desiderativa *titīrṣati* und *tútūrṣati*. Nun wäre freilich, nach Massgabe der gewöhnlichen Lautentwickelung, für **tūrtham* ein pr. **tutthaṃ* zu erwarten, wie ja *tīrthám* in der That als *titthaṃ* erscheint. Man beachte aber pa. *digho* E. Kuhn Beitr. zur Paligr. 19, Jacobi a. a. O. XXIII § 12, Bthl., IF. III 190 f. Die Verbindung *r* + Geräuschlaut (G) wurde im Mittelindischen verschieden behandelt, entweder es ergab sich GG, mit Silbentrennung dazwischen: dann blieb oder wurde der vorhergehende Vocal kurz; oder aber es ergab sich G mit Silbentrennung davor: dann blieb oder wurde der vorhergehende Vocal lang. Vgl.

1) AV. 7. 63. 1, wo man ohne Aenderung des Textes übersetzen kann: „Er führe uns über alle Misslichkeiten hinweg — gnädig sei der Gott — über alle Fährlichkeiten, er Agni."

2) Nach Hübschmann, IF. VI Anz. 37 gehören die im Grdr. d. ir. Philol. I § 125 angeführten neupersischen Präsensformen mit *ā* alle zur 10. ind. Classe. Also auch *ā-rāmad* trotz jAw. *rāmōiδwəm*, *xirāmad* trotz ai. *krā-mati*, ferner *barāzad*, *af-rāzad*, *xāyad* trotz ai. *bhrājate*, *rājati*, *khādati*? Woher stammt denn das *ā* der aind. und awest. Formen?

3) Dabei wird auf Jacobi, Ausgew. Erzähl. XXII verwiesen. Ich glaube, dass J. von W. missverstanden worden ist.

pa. *kattuṃ*, *kātuṃ* = ai. *kártum*, pa. *vasso*, pr. *vāso* = ai. *varṣás*, pa. pr. *maggaṃ*, pa. *māga*⁰ = ai. *mārgam* u. s. w. Sonach geht pa. *digho* wie *digghikā* auf älteres **dīrgh*⁰, ai. *dīrghás*; pa. *sīsaṃ*, wie pr. *sissaṃ* auf älteres ai. *śīrṣám*; pa. *bhūja*⁰ auf älteres **bhūrja*⁰, ai. *bhūrjas*. Und es darf somit auch pr. *tūhaṃ* nicht als directer Fortsetzer eines **tṝtham* angesehen, sondern es kann nur durch ein frühmittelind. **tūtham* aus **tūrtham*, der gleichaltrigen Nebenform von *tīrthám*, hergeleitet werden. Wir kommen also über ein urindisches *īr*, *ūr* (für idg. *ṝ*, *ḹ*) nicht hinaus.

8. Zu § 25 b).

Dem ai. *ir* in den 3. Plur. Med. steht im Awesta sowohl *ir* als *ar* gegenüber, nämlich in jAw. *čaxrare* = ai. *cakriré* und in jAw. *vaozirəm*, das im Ai. **ūhiram* lauten würde. Da dem ai. *ir ur* von *girí-ṣ*, *purú-ṣ* durchweg iran. *ar* entspricht, so muss das *i* von *vaozirəm* von der Endung *rəm* getrennt werden; dagegen lässt sich die erste Form nur *čaxr-are* theilen. Im Ai. sind die im Awesta geschiedenen Ausgänge zusammengefallen. S. im Uebrigen Grdr. d. ir. Philol. I § 121. — In der Note zu § 25 c (S. 29 letzte Zeile) ist Aw. *-ərəš* zu streichen.

9. Zu § 27 a).

Das Gegenstück zu *girati*, *gilati* ist jetzt auch im Awesta aufgetaucht: *jaraōiš* (richtig *jarōiš*), Fragm. Tahm. 60.

10. Zu § 28—31.

Es ist bedauerlich, dass sich W. nicht mehr mit J. Schmidt's Theorien über ai. *ṛ* u. s. w., Kritik der Sonantentheorie 13 ff. abfinden konnte. J. Schmidt legt bekanntlich dem ai. *ṛ* ein idg. *ₑr* (*ₑl*) zu Grunde. Neuerdings aber erkennt er die Existenz eines idg. *ṛ* (*ḷ*) doch an, aber nur für ai. *dṛ́ṣṭhita-* und für die Desiderativa wie ai. *títṛtsati*, *títṛpsati* u. s. w., für deren Wurzelsilbe er — wie ich IF. VII 82 ff. gezeigt zu haben glaube, ohne Berechtigung — eine ganz besondere Stellung behauptet, a. a. O. 69. Wie dem auch sein mag[1]), sicher ist: „Die Entstehung der *ṝ*“ — in *pitṝ́n*, *pitṝṇā́m* neben *pitṛ́bhyas* — „setzt voraus, dass das kurze *ṛ*, aus dem es erst nach Analogie des Verhältnisses von *i*, *u* zu ihren Längen“ — in *agnī́n agnīnā́m* neben *agníbhyas* —

1) A. a. O. 14 meint J. Schmidt, in jAw. *kərənaoiti* (u. s. w.) liege der Beweis dafür vor, dass im Uriranischen kein einheitliches *ṛ* vorhanden gewesen sei, denn dies hätte consonantisch gewirkt und demgemäss die Umsetzung der vorhergehenden Tenuis in die Spirans veranlasst. Aber wirkt denn aind. *ṛ* consonantisch? Nein, denn durch *ṛ* + Consonant wird keine Positionslänge erzeugt; vgl. RV. *10.* 74. 4 b und *10.* 87. 17 c, wo *tìtṛtsān* und *titṛpsāt* — beide auch nach J. Schmidt mit einheitlichem *ṛ*!, s. oben; — am Ende der Triṣṭubhzeile stehen, also ⏑ – – gemessen sind.

„erwachsen ist, damals d. h. in schon vorvedischer Zeit, ein einheitlicher Laut war"; J. Schmidt a. a. O. 15. Das heisst also: ein ai. *pitṝn, pitṝṇā́m* konnte nur entstehen, weil ein *pitṛ́bhyas*, mit einheitlichem *ṛ*, existirte, denn sonst hätte eine Analogiewirkung der *i*- und *u*-Stämme nicht haben stattfinden können; vgl. Osthoff, MU. IV 313. Eine ganz gleichartige Argumentation verlangt aber auch das Vorhandensein eines einheitliches *ṛ* in der dem ai. *pitṛ́bhyas*, jAw. *ptərəbyō* zu Grunde liegenden arischen Form; denn ohne die Existenz eines arischen **p(i)tṛbhi̯as*, mit einheitlichem *ṛ*, wäre die nach dem Muster der *i*- und *u*-Declination vollzogene Neubildung des Acc. Plur. ar. **pitṛnš* (= gAw. *n-ərąš* und ai. *pitṝ́n*, mit der unten zu § 39 besprochenen jüngeren Dehnung) nicht möglich gewesen: vgl. Grdr. d. ir. Philol. I 132.[1])

Den hauptsächlichsten Beweis gegen die Annahme eines urindischen einheitlichen *ṛ* — abgesehen von den oben bezeichneten Fällen — findet J. Schmidt in ai. *mṛḍīkám* (u. s. w.), *dṛḍhás*[2]) und *tṛḍhás*, die bekanntlich alle vor dem *ḍ*-Laut ein *ž* verloren haben, s. gAw. *mərəždātā*. Nun tritt aber bei solchem Verlust Dehnung eines vorhergehenden *i* und *u* ein, s. W. § 40. Sonach wäre auch *ṝ* zu erwarten; *uhyáte* : *ūḍhás* = *tṛhyáte* : **tṝḍhás*. In der That gilt in der Metrik des RV. das *ṛ* jener Wörter an den meisten[3]) Stellen für lang; später aber wird es kurz gemessen. Da fragt es sich denn, wie der Widerspruch zwischen der Schreibung und der Messung zu erklären sei.[4]) W. schliesst sich an Oldenberg an. Das durch Ersatzdehnung entstandene *ṝ* sei späterhin gekürzt worden, und auf dieser jüngeren Aussprache der betreffenden Wörter beruhe ihre Schreibung mit *ṛ*. Dagegen macht J. Schmidt geltend, ein **dṝḍhá*- würde seine Länge auch nachvedisch behauptet haben wie *pitṝ́n, mātṝ́ṣ* oder wie *ūḍhá-, līḍhá-, vóḍhum*. Die verschiedene Messung der fraglichen Silben mit *ṛ* könne also nur darauf beruhen, dass die Sänger des RV. noch **mṛẓḍīkám* u. s. w. mit positionslangem *ṛ* sprachen, zur Zeit des

1) Ich wundere mich, dass J. Schmidt diesen Punkt übergangen hat, obschon ich ihn im Grdr. d. ir. Philol. I an gehöriger Stelle (§ 56. 4 No.) nochmals ausdrücklich hervorgehoben habe. — Ich möchte auch hier darauf aufmerksam machen, dass noch zur Sassanidenzeit urir. *ar* und *ṛ* streng auseinandergehalten waren, wie die quantitativ verschiedene Gestaltung von urir. *ard, arz* und *ṛd, ṛz* zeigt, s. ebd. § 60 und zur Chronologie Hübschmann, Pers. Stud. 260. Die Ausnahme bei Hübschmann 132 scheint mir ganz unsicher; vgl. auch Fr. Müller, WZKM. IX 297.

2) Dazu nach W. § 145, 156 auch *dṛḍhrás* „fest".

3) Nicht an allen, wie es bei J. Schmidt heisst, und auch nicht an allen, ausgenommen 7. 56. 17, wie W. sagt. In den bei Benfey, GGN. 1876 415 f. und 425 f. unter 2 b verzeichneten Fällen spricht die Metrik doch eher für die Kürze.

4) Vorbedingung für diese Fragestellung ist selbstverständlich die Annahme, dass wir über die metrische Technik der Vedensänger einigermassen Bescheid wissen. Das hat Pischel, GGA. 1890 504 in Abrede gestellt; doch vgl. dazu Bthl., Studien II 73 f.

AV. und der Diaskeuase des RV. aber die *ẓ* bereits spurlos verschwunden waren. Nun sei *ẓ* hinter keinem unmittelbar vorhergehenden (kurzen) Vocal (Sonanten) ohne Ersatzdehnung ausgefallen, während hingegen der Vocal (Sonant) ungedehnt blieb, sofern zwischen ihm und dem *ẓ* noch ein Consonant stand, wie z. B. in *marḍitár-*. Also sei das in jenen Wörtern bezeugte *r* zu der Zeit, als *ẓ* schwand, noch nicht ein einheitlicher Vocal (Sonant) gewesen — sonst wäre er eben gelängt worden und dann lang geblieben —, sondern er bestand aus einem Vocal mit consonantischem *r*; später erst sei der Vocal geschwunden. Die Entwicklung wäre also in der Reihenfolge *m_arẓḍ*⁰ — *m_arḍ*⁰ — *mṛḍ*⁰ vor sich gegangen.

Ich verstehe dabei garnicht, wie wir uns mit der Chronologie abfinden sollen. In rigvedischer Zeit soll noch *m_arẓḍ*⁰ gesprochen worden sein, aber anderseits sind dem Rigveda doch auch die Formen *pitṝṇā́m* (mit metrisch gesicherter Länge) und *pitṝ́n* geläufig, deren Bildung anerkanntermassen ein einheitliches *ṛ* in *pitṛ́bhiṣ* voraussetzt. Auf S. 15 heisst es: das *ṛ* (in *pitṛ́bhiṣ*) sei schon in vorvedischer Zeit ein einheitlicher Laut gewesen, und auf S. 19: das *ṛ* (in **mṛẓḍa*⁰) sei zu der Zeit, als *ẓ* schwand, noch nicht ein einheitlicher Vocal gewesen. Ich weiss mich aus diesem Dilemma nicht herauszufinden. Oder sollen für das *ṛ* in *pitṛ́bhiṣ* und den übrigen entsprechenden Casus der *r*-Declination dieselben Bedingungen wie für das in den Desiderativen: *títṛtsati* u. s. w. (s. S. 681) vorhanden gewesen sein? Aber für diese wird ja ausdrücklich eine ganz ausnahmsweise Stellung behauptet, die der Grund zu der Entwickelung eines einheitlichen *ṛ* gewesen sei. S. noch oben zu ai. *jagṛbhre* u. s. w., S. 678.

Aber davon abgesehen, ich kann auch die Prämissen der Beweisführung nicht für vollständig gesicherte anerkennen. J. Schmidt warnt a. a. O. 11 mit Recht davor, von der Behandlung des ursprachlichen *ei eu* ohne Weiteres auf die von *er en* zu schliessen, nicht apriorische Theorien, sondern allein sprachliche Thatsachen seien da entscheidend.[1]) Damit verträgt es sich jedoch meines Erachtens nicht, wenn er von der unverkürzten Erhaltung eines durch Ersatzdehnung entstandenen aind. *ī ū* ausgehend folgert, auch ein ebenso entstandenes *ṝ* hätte lang bleiben müssen. Freilich verweist er gleichzeitig auf *pitṝ́n* und *pitṝṇā́m*, die ihr *ṝ* auch richtig bewahrt hätten. Aber wie diese Formen anerkanntermassen unter dem Einfluss der *i*- und *u*-Stämme entstanden sind, so können sie auch unter deren fortdauerndem Einfluss, entgegen dem Wirken des Lautgesetzes, die Länge behauptet haben. Jedenfalls müssen auch die Genitivformen auf *-ṛṇām*, mit kurzem *ṛ*, in Rechnung gezogen werden: Formen, die im RV. und AV. neben denen mit *ṝ*

1) Werden doch sogar *i* und *u* gelegentlich abweichend behandelt, z. B. im Germanischen in den Auslautssilben, vgl. jetzt Streitberg, Urgerm. Gramm. § 146 f.

vorkommen, freilich wesentlich seltener und mit Beschränkung auf den Stamm *nár-*, in der TS. dagegen allgemein üblich sind, ja, wie es den Anschein hat, sogar ausschliesslich; s. Lanman, Noun-Inflection 430, W. § 30. Panini schreibt für die Verwandtschaftswörter[1]) und die Nomina agentis die Länge vor, dagegen für die Genitive zu *tisrás* und *cátasras* die Kürze, *6.* 4. 4, 5; aber der RV. hat *tisr̥̄ṇā́m* und im Kunstepos findet sich *catasr̥̄ṇām.* Wie hat man den Ausgang *-r̥ṇām*, mit kurzem *r̥*, zu erklären?

Die Neuformation der Gen. und Acc. Plur. der *r̥̄*-Stämme nach der *i*- und *u*-Declination ist speciell indisch.[2]) Nun haben aber die *i*- und *u*--Stämme in der ganzen altindischen Litteratur allein die Ausgänge *-īnām* und *-ūnām.* Also muss die ihnen nachgeschaffene Form der *r*-Stämme zunächst den Ausgang *-r̥̄ṇām* gehabt haben. Die Annahme, es sei das *r̥̄* darin analogisch durch *r̥* ersetzt worden, d. h. im Anschluss an die Formen auf *-r̥bhiṣ*, *-r̥bhyas*, *-r̥ṣu*, halte ich für ganz unwahrscheinlich; bei den *i*- und *u*-Stämmen haben diese Casus auf den Gen. Plur. ja auch keinen Einfluss auszuüben vermocht. Also bleibt nur übrig, lautgesetzliche Kürzung zu statuiren, und damit werden wir den Thatsachen, wie mir scheint, vollkommen gerecht. Ein urindisches *r̥̄*, das 1) durch Nachbildung, 2) durch Ersatzdehnung entstanden ist[3]), wird zu *r̥*, und zwar schon in vedischer Zeit. Die Analogie hat jedoch die Wirksamkeit des Lautgesetzes wesentlich beeinträchtigt; gegenüber den Formen der ersten Classe hat sie sie sogar fast gänzlich aufgehoben. Die Diaskeuasten des RV. schrieben *mr̥ḷīkám, dr̥ḷhā́ni* u. s. w., obwohl die Metrik für die meisten Fälle *r̥̄* verbürgt, weil zu ihrer Zeit das durch Ersatzdehnung entstandene *r̥̄* durchaus der Kürze gewichen war; und sie schrieben den Gen. Plur. von *nár-* mit *r̥*, obschon die Metrik auch *r̥̄* verlangt, weil eben zu ihrer Zeit *nr̥ṇā́m* die übliche Form war; hier erhielt sich das lautgesetzliche kurze *r̥*, wie ich vermuthe, unter dem Einfluss der rhythmisch gleichen Nebenform *narā́m*; bekanntlich blieb *nr̥ṇām* bis in die Periode der Classicität hinein bewahrt; s. Panini *6.* 4. 6.

Zum Schluss noch ein Wort über pa. *pari-bbūḷho*, *a-bbūḷho* gegenüber ai. *pári-vr̥ḍhas.* W. meint, es habe sich darin eine Spur der alten Länge des aind. *r̥̄* erhalten. Ist das richtig, setzt das

1) Von *nar-* abgesehen; s. unten.

2) Unrichtig Geldner, 3 Yasht 77 zu jAw. *sāstranąm;* s. Jackson, Grammar I § 328 und Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 400, wo noch *brāϑranąm* aus Fragm. Tahm. 96 angeführt wird. Vgl. dazu pa. *pitarāṇaṃ.*

3) Auf ai. *tr̥cá-*, das Leumann — s. IF. VI Anz. 107 — aus **tr̥̄cá-* und weiter aus **tr̥ + r̥ca-* hervorgehen lässt, möchte ich nicht zu bauen rathen. S. dazu W. § 232 a) *β*). J. Schmidt, Kritik der Son. 59 lässt „*tricá-* oder *tr̥cá-*“ durch Dissimilation aus **tri-r̥ca* hervorgehen, wie schon vor ihm Bloomfield, JAOS. XV S. XXXV. Doch vgl. *dvr̥cá-;* s. W. a. a. O.

Zu dem bei J. Schmidt ebd. und bei W., § 15 Abs. 2 No. 2 erwähnten *arpipam* (so zu lesen) des AV. bemerke ich, dass ich es für eine Nachbildung zu *āpipam* (ŚB.: *āpipan*) ansehe: *āpáyati* : *āpipat* = *arpáyati* : *arpipat.*

Wort ein aus ***párivr̥̄ḍhas** hervorgegangenes ***párivr̥̄ḍhas** direct fort, so würde die angenommene Kürzung des *r̥̄* nicht auf dem gesammten altindischen Sprachgebiet stattgefunden haben. Das erhaltene *r̥̄* hätte sich im Mittelindischen zunächst in *r* + Langvocal zerlegt, ganz entsprechend dem Uebergang des *r̥* in *r* + Kurzvocal (Bthl., IF. III 159, 186), *paribbūḷho* durch *°vrū°* aus *°vr̥̄°* wie z. B. *vuddho, buddho* durch *vru°* aus *vr̥°*. Ich nehme aber doch Anstand, dem *ū* jenes Part. Perf. Pass. so hohes Alter zuzuerkennen. Es ist jedenfalls bemerkenswerth, dass das schon frühzeitig isolirte und darum beweiskräftigere **dr̥̄ḍhás* „fest" = ai. *dr̥ḍhás* im Pali mit kurzem Vocal erscheint: *daḷho.* (Ebenso pr. *daḍho.*) Sonach halte ich es für wahrscheinlicher, dass pa. *a-bbūḷho, pari-bbūḷho* auf dem Weg der Analogie zu ihrem *ū* gekommen sind, das somit mit dem urindischen *r̥̄* nicht in direkter Beziehung steht. Als Vorbilder wirkten die Part. Perf. Pass. aus Wurzeln auf *uh-*: *pa-rūḷho, mūḷho, (gūḷho)*, nachdem altind. *r̥h* mit *uh* zusammengefallen war. Nach *muyhati* (ai. *muhyáte*) zu *mūḷho, abhi-ruhati* (skr. *ruháti*), *abhi-ruyha* (ai. *°rúhya*) zu *abhi-rūḷho* bildete man zu **buhati, *buyhati, a-bbuyha* (ai. *vr̥háti, vr̥hyáte, āvŕ̥hya;* bzw. *br̥h°*) das Part. Perf. Pass. *būḷho.* — W.'s zweites Beispiel pa. *brūhati* „er lässt wachsen" (auch § 190 e) No.) ist entschieden falsch beurtheilt. Als Grundform wird **br̥̄ḍhayati* (*br̥ḍh°*) angesetzt; daraus wäre aber doch höchstens **brūḷhati* hervorgegangen. Die Grundform ist vielmehr **br̥ṃhayati*, woraus zunächst **bruṃh°*, dann *brūh°*; vgl. pa. *sīho* mit ai. *siṃhás* und E. Kuhn, Beiträge 33.

11. Zu § 29 Abs. 2.

Das arm. *gail* „Wolf" kann dem ai. *vŕ̥kas* lautlich nicht gleichgestellt werden: s. Bthl., Studien II 13 f. und jetzt Stokes, BB. XVIII 93 und bei Fick, Vgl. Wb.[4] II 259, wo es als Aequivalent des gleichbedeutenden air. *fáel* erkannt ist.

12. Zu § 33 b).

Die hier vorgetragene Erklärung von Superlativen aus Wurzeln auf *ā-* wie ai. *dhéṣthas* aus idg. **dhəisthos* kann ich nicht für richtig halten. Auch sehe ich nicht, wie sie mit der in § 79, 90 gutgeheissenen Annahme bereits ursprachlicher Contraction eines anticonsonantischen *əi* in Einklang gebracht werden soll. In § 46 b) heisst es zu *dḗṣthas*: „anscheinend aus **dā-iṣthas*". Aber auch das geht nicht an. Im Awesta stehen Superlative mit *aē* (*ōi*) = ai. *e* und mit *āi* nebeneinander: *žnōištō* — *šāištəm.* Ich verweise auf meine Erklärung in IF. VII 73 No., die unter Vermeidung aller lautlichen Schwierigkeiten für die sämmtlichen einschlägigen Superlative die Annahme gleicher Entstehung der Diphthongen — ai. *e*, Aw. *aē, ōi* und *āi* — verstattet, nämlich aus idg. *a^x i̯i*, bzw. *ā^x i̯i*. Für jAw. *vīdōišta*, den Superlativ zu *vīčira-* ist eine andere Her-

kunft des Diphthongen überhaupt ausgeschlossen. — Ueber die aind. Optative wie *dhéyām* ist ebd. S. 75 gehandelt. — Was endlich die Gerundiva wie *dhéya-s* angeht, so liegt der Gedanke nahe, sie direkt aus den Infinitiven auf *-e* wie *śrad-dhé*, *pra-mé* herzuleiten; vgl. Bthl., Studien II 92 No., Brugmann, Grdr. II 1422 zu ai. *vidā́yyas*, *stuṣéyyas;* ich bemerke dazu, dass das Gerundivsuffix im RV. sowohl *ya-* als *iya-* zu lesen ist.

13. Zu § 34 a).

Ai. *pedáve* wird zu jAw. *pazdayeiti* gestellt, aber dessen Bedeutung und Etymologie ist verkannt. Die Bedeutung muss transitiv sein und für beide Stellen V. *15.* 5 und Yt. *17.* 54 passen. An der ersten Stelle bietet der Zendist für *yō gaδwąm yąm apuϑrąm* ... *pazdayeiti* die Uebersetzung *kē sak i āpus* ... *pazdīnēt* mit der Erklärung *kuš dast aċ pas škāfēt*, d. i. „indem er die Hand von hinten her spaltet", was nach Darmesteter soviel als „bat les mains après elle" sein soll. Jedenfalls passt das garnicht zu Yt. *17.* 54. Ich sehe in *pazdayeiti*, *°yanta* Causativformen zu *apa-hiδaṯ* Yt. *19.* 56, das „aufugit" bedeutet. Die Grundlage der Causativbildung ist ein Praesens **pá-zdà-ti* „sich wegsetzen, wegrücken". Ein ebensolches Praesens muss auch einmal mit dem Präfix *pi* (*api*) vorhanden gewesen sein: **pí-zdà-ti*, an das sich *pipiḍé*, *pīḍayati* u. s. w. angeschlossen haben; die Grundbedeutung ist „aufrücken", woraus sich leicht „bedrängen" u. s. w. — vgl. auch *pīḍā* „Drangsal, Schmerz" — ableiten; vgl. unser „Jmd. auf den Leib rücken". W. bringt freilich, wie Johanssen, IF. II 48 u. And., die Wörter mit *pináṣṭi* zusammen, § 40, 64[1]); aber dem scheint mir doch dessen Grundbedeutung „schroten" zu widerstreben; aus demselben Grund möchte ich auch die Verbindung von gr. *πιέζω* mit *πτίσσω* widerraten, für die neuerdings auch Prellwitz im Wtb. eingetreten ist; s. jetzt von Rozwadowski, IF. V 353 f. Ein gleiches Praesens **ná-zdà-ti* „er rückt an" setze ich auch trotz W. § 237 b) *β*) für ai. *nédiyas*, *nédiṣṭham*, jAw. *nazdyō*, *nazdištəm* voraus, vgl. ai. *yájiṣṭhas* zu *yájati*; s. dazu IF. V 367, VII 73. — Die hier vorgeschlagene Zurückführung von skr. *mreḍ-* — auf **mraẓḍ-* mit *e* = urind. *aẓ*; s. auch § 190 — scheint mir recht zweifelhaft. Ich sehe in *re* (mit kurzem *e*) die Mittelstufe zwischen *ṛ* und *e*; s. W. § 35 No. 3. Ebenso bildet ja auch *ri* die Mittelstufe swischen *ṛ* und *i*, vgl. *kṛ́miṣ* — *krímiṣ* — *kimī* (Pali); s. W. § 29 Abs. 2 No.

14. Zu § 35.

Die Gleichheit des aus *az* hervorgegangenen ai. *e* mit dem auf ar. *ai* zurückgehenden bereits in rigvedischer Zeit wird auch

1) Wo das Citat zu vervollständigen ist; gemeint ist Air. Verbum 109.

durch das Patronymicum *paidvá-* zu *pedú-* erwiesen, das nach § 34 a) aus *pazd*° entstanden ist; s. KZ. XXVII 361.

15. Zu § 36.

Die Aoristform *ajayit* der TS. wird, wie ich denke mit gutem Recht, als eine graphische Verzerrung für *ajait* angesehen. Ich vermuthe, dass auch *nír-aṇayīt* in der metrisch ganz verwahrlosten Stelle AV. *10.* 4. 26 entsprechend zu fassen ist; s. *anait* der Brahmana's und die vom RPr. verpönte Aussprache *dhvanait* statt *dhvanayīt* (bei W. S. 40 unten). Jedenfalls sind beide Formen als Stützen für Streitberg's Theorie in IF. III 398 f. von sehr geringem Werth[1]). — Zu *práiṣayúr* (auch § 269 b) γ) s. IF. VII Anz.

16. Zu § 37.

Die Herkunft des ai. *títau* „Sieb" aus dem Iranischen halte ich für sehr wenig wahrscheinlich; ich erwartete **titahu*, vgl. das aus dem Mitteliranischen (*mihir*) stammende *mihiras* „Sonne". Freilich wird ja in den altpersischen Keilschriften ein *h* vor *u* niemals geschrieben, aber es wurde gesprochen; vgl. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 270 No. 5 mit der dort angeführten Litteratur. Sonach verdient Fick's Fassung des Worts, die es an griech. διαττάω anschliesst, den Vorzug.

17. Zu § 38.

Die Bemerkung zu den ai. Nom. Sing. *āśír* „Segenswunsch" und *sajū́r* „gemeinsam" — beide zu Themen auf *ṣ*- — ist mir nicht deutlich geworden. Nachdem vorher von der Berechtigung des *īr ūr* in *gīrbhíṣ pūrṣú* — als den Fortsetzern von idg. *r̥̄* — die Rede war, heisst es dann: „Doch dringen *īr ūr* schon vedisch über ihr Gebiet hinaus", und als Belege dafür dienen eben die eingangs angeführten Wörter. Auf welchem Wege sollen sie wohl ihr *īr ūr* von *gīrbhíṣ pūrbhíṣ* bezogen haben? Richtig ist, dass das classische *āśīrbhiṣ* (zu *āśíṣas*) sein *īr* von *gīrbhíṣ* bekommen hat; das geschah aber erst auf Grund des Zusammenfalls der Nominativausgänge, und dieser wieder wurde doch erst durch die Sandhigesetze herbeigeführt. Der Nom. Sing. *āśíṣ* hat sich an die Stelle von älterem **āśā́s*[2]) geschoben unter dem Einfluss der ursprünglich suffixbetonenden Casus *āśíṣā* u. s. w.; vgl. Bthl., IF. I 182 f., Grdr. d. ir. Philol. I § 212. 1 a, ZDMG. XLVIII 148; der alte Instr. Plur. war **āśiḍbhiṣ*, vgl. *viprúḍbhiṣ* zu *viprúṣām*; vgl. unten S. 709. Die Bildung des Nom. Sing. *sajū́ṣ*, wozu Bthl.,

1) S. jetzt Bloomfield, Transactions Am. Phil. Ass. XXVI 5 ff. und den sehr beachtenswerthen Erklärungsversuch bei W. § 61, der die Dehnvocale 1) durch uralte Ersatzdehnung, 2) bei Einsilbern entstanden sein lässt; ausreichend ist er freilich auch nicht.

2) Bei J. Schmidt, Pluralbild. 382 ohne Stern; soweit ich sehen kann, ist die Form nicht bezeugt.

Studien I 21 f. No.[1]), neben **sajúṣam* = jAw. *fra-zušəm* ist älter als die von *viprúṭ* neben *viprúṣas*; das *ṭ* stammt von den *bh*-Casus, s. W. § 150 [und seine Erklärung von *írā, iram-madás* neben *íṣam*, § 285 a) *α*), die von der antevocalischen Sandhiform des Nom. Sing. **iṣ* ausgeht]. Das höhere Alter von *sa-jū́ṣ* wird auch durch den jAw. Nom. Sing. *zuš* (Var. *zūš*) Yt. 5. 7 „die gefällige" bestätigt, auf den ich bereits ZDMG. XLVIII 146 aufmerksam gemacht habe; dass so zu lesen, wird jetzt auch von Geldner in den Prolegomena zur NA. XIII anerkannt. — Die Nom. Sing. *gír, pū́r* scheint W., wie zuletzt Streitberg, IF. III 334, auf idg. **gr̥̄s*, **pl̥̄s* zurückzuführen. Ich halte es für sehr zweifelhaft, dass solche Formen existirt haben. Sie können auf die IF. I 185 f. angegebene Weise neugebildet sein, es kann aber ihr *īr ūr* auch aus den *bh*-Casus und dem Loc. Plur. stammen, welche Casus sich ja in zahlreichen Fällen dem Sprachgefühl einfach in Nom. Sing. + Casussuffix zerlegen mussten, z. B. bei der femininalen *ā*-Declination; dann wäre *gír* seiner Bildung nach mit *viprúṭ* zu vergleichen; s. oben.

18. Zu § 39.

Ich bestreite es ganz entschieden, dass die Länge der aind. Acc.-Plur.-Ausgänge *-ān*, *-īn*, *-ūn*, *-r̥̄n* aus vorindischer Zeit stammt, wie das ganz neuerdings auch von Lorentz, BB. XXI 173 ff. behauptet wird, und zwar auf Grund eines angeblichen arischen Lautgesetzes, das die Dehnung eines kurzen Vocals vor tautosyllabischem *ns* herbeigeführt habe. Lorentz hat sich viel zu sehr auf die awestische Quantitätsbezeichnung bei *i* und *u* verlassen; s. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 268. 1. Seinem gAw. *čīšmahī* (S. 177), das ein arisches **kīⁿšm°* — mit langem *ī*, reducirtem Nasal und mit *š* — verbürgen soll, stelle ich gAw. *čistā* gegenüber, das mir die Existenz eines ar. **kinsta* gewährleistet: s. ebd. § 299. 1 und unten zu § 203. Das gAw. *nərąš* „die Männer" kann, wie gAw. *mərąšyāt* und *mərąždyāi* zeigen, nur gleich ar. **nr̥nš* nicht gleich **nr̥̄nš* gesetzt werden; ar. *r̥̄* ist immer gleich Aw. *ar*; s. ebd. § 228. Das *ā* von ai. *dev-ā́n* stammt aus dem Nom. Plur. *dev-ā́s*; der plurale Ausgang *-ans* fiel im Satzsandhi zum öfteren mit dem singularen *-am* zusammen — so vor *d dh* in *-an*, vgl. W. 261 b), 283 b) *α*) —; die Folge war, dass nach *as* : *-an* (Acc. Sing.) zu *-ās* ein *-ān* geschaffen wurde, das auch am Ausgang des Gen. Plur. *-ānām* Unterstützung fand. Nach dem Musterverhältniss *-am* (Sing.) zu *-ān* (Plur.) drang dann die Länge auch in die Declination der *i*- und *u*-Stämme, endlich auch in die der Stämme auf *-r* ein.

---

1) Wo statt RV. 8. 7. 15 vielmehr 7. 34. 15 zu lesen ist. Auch hier liesse sich *sajū́r* auch syntaktisch als Nom. Sing. fassen, sofern man die Worte *apā́ṃ* bis *kr̥dhvam* in Parenthese stellt. — Pischel, VSt. II 127 kennt auch eine Form mit *u*: *ajúṣ*; s. dazu Bthl., IF. III 108.

19. Zu § 40.

Die Regel ist nicht streng genug gefasst. Ersatzdehnung (im Wortinnern) hat nur dann statt, wenn *a i u r̥* unmittelbar vor *zd(h)* und *ẓḍ(h)* standen. Für andere Fälle hat man sie zu Unrecht behauptet, so Hübschmann, KZ. XXIV 405 für *seh-ānás* zu *sáhate*, Bthl., KZ. XXVII 364 für *sāhvā́n* zum selben Verbum, s. dess. Studien II 40.

Eine ganz eigenartige Stellung nimmt allerdings das von J. Schmidt, Kritik der Son. 56 f. besprochene Desiderativ zu *sáhate* ein: *sīkṣate*, sofern man es nicht als junge, sondern als uralte Bildung betrachtet. Die idg. Grundform des Desiderativs zu **seγhetai* wäre — nach dem Schema red. nullst. Wurzel + *s* + them. Vocal — **sizγzhetai* gewesen, nach meinem Aspiratengesetz aus **si-sγh-se-tai* hervorgegangen; das hätte im Urindischen zu **siẓgẓhatai* geführt[1]), mit der sonst nicht vorkömmlichen Verbindung *ẓgẓh*; ist dies mit Ersatzdehnung über **sīgẓhatai* zu *sīkṣate* geworden? Für J. Schmidt spricht allerdings die Länge des Vocals, doch sind auch *mīmāṃsate* und *tū́tūrṣati* (neben *titīrṣati*) in Betracht zu ziehen, sowie der Umstand, dass entsprechend der Umsetzung von *zbh*, *zg* zu *dbh*, *dg* und von *ẓbh* zu *ḍbh* für *ẓg* ein *ḍg* zu erwarten wäre (s. W. § 149 f. 155), sodass J. Schmidt's Erklärung keineswegs für einwandfrei gelten kann. Sicher ein Ersatzdehnungs-*ī* müsste sich im Desiderativ — wenn componirt, s. IF. VII 70 — zu *sā́dhati*, *sídhyati* ergeben; die Form ist leider nicht bezeugt.

Zu ai. *īḍ-e* und *sīd-ati* s. Bthl., IF. VII Anz.

Zu ai. *hīḍ-* „zürnen" (aus **hiẓ-d-*) wird *hiṃs-* „verletzen" gestellt. Wie auch aus § 203 No. 2 hervorgeht, theilt W. die allgemeine Ansicht, wonach *híṃsanti* eine Desiderativform ist, nicht, und *hinásti* gilt ihm für eine uralte Bildung. S. aber unten zu § 203.

Aw. *zōiždā-* (so!, auch § 238) ist kein Wort, es ist nur der Superlativ *zōiždišta-* bezeugt; vgl. Jackson, AJPh. XII 68 f., dem zu Folge jAw. *zōišnuye* V. 7. 70, gAw. *zōišənū* Y. *51.* 12 den „Positiv" dazu bilden würden.[2])

Zu aid. *cū́ḍas* „Wulst" s. § 146 b)

1) Und zwar direct. J. Schmidt lässt *γ* auch in der Stellung vor dem *s*-Laut zunächst zur palatalen Spirans werden, die dann durch *ẓ* hindurch zu *g* gewandelt sei; vgl. dagegen W. zu § 116 b) No., der sich meiner Argumentation anschliesst. — Die im Jahr 1886 aufgestellte Gleichung ai. *sīkṣ-ate* = gAw. *hiš-as*, auf die J. Schmidt verweist, habe ich bereits im nächsten Jahr wieder aufgegeben, wie aus KZ. XXIX 305, 552 zu ersehen war.

2) Der Zusammenhang der Awest. Wörter, für den auch die Erklärung des Zendisten zu V. 7. 2 und 7. 70 spricht — anders freilich zu Y. *51.* 12 — lässt sich auch ohne die Annahme Jacksons, dass das *šn* von *zōišnu-* durch *žn* aus *ždn* hervorgegangen sei, ganz wohl aufrecht erhalten. *zōiždišta-* gehört zu **zōiždaiti*, einem *d*-Praesens zu der in *zōišnu-* und *zaēša-* (ZPYt.) enthaltenen Wurzel auf *s*-; s. auch Johannsen, IF. II 48 und oben S. 686.

20. Zu § 44—47.

Es handelt sich hier um die durch das Metrum des RV. verbürgte „zweisilbige" Aussprache eines Vocals oder Diphthongen. Wenn W. die sicheren Fälle der „Zerdehnung" und die unsicheren schärfer auseinander gehalten hätte, so wäre nach meiner Ansicht das Erklärungsprincip — die „Zerdehnung" beruht auf schleifender Betonung — noch besser zu seinem Recht gekommen. Freilich hätte dann W. seine Ansichten über die vedische Metrik kurz darlegen müssen. So finde ich z. B. keinen Fall für die behauptete Zerdehnung des — in der Ursprache stossend betonten — Ausgangs-*-ān* der Acc. Plur. masc. der *a*-Stämme. Warum W. Fälle wie *áñjan*, 3. Plur. Praet. mit Augment, von solchen wie *gā́m* (= gr. *βῶν*) u. s. w. trennt und in besonderer Weise erklärt, sehe ich nicht ein; durch Contraction entstand ja eben der Schleifton. Wegen des zweisilbig gemessenen *e* von *netrí* s. Bthl., Studien I 111 f. und IF. VII 70. Das dreisilbige *netrí* aus urarischem **naịitrī* (W. § 228 b), Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 81) — z. B. RV. *1.* 92. 7 — verhält sich zum zweisilbigen *nētrí* aus ar. **naitrī* — z. B. *7.* 67. 7 — nicht anders als ai. *jaritā́* zu jAw. *jarəta*, ai. *janiṣyá-te* zu jAw. *ząhya-mnanąm* u. s. w.; man beachte die Part. Perf. Pass. ai. *nītás*, *gūrtás*, *jātás*. Freilich will W. ein urar. **naịitrī* nicht gelten lassen, ein *ə* sei hinter *éị* schon in indogermanischer Zeit geschwunden, s. § 48 b) No. 1. Aber die Belege, die in § 75 b) dafür gegeben sind, scheinen mir nicht beweiskräftig. Wenn ai. *véti* auf ein urindogermanisches **ụeịəti* zurückgeht, so braucht dessen *ə* doch nicht wegen des vorhergehenden *ị* verloren gegangen zu sein; das Verhältniss von idg. **ụeịəti* zu *ụeiti*, das sich in ai. *véti* fortsetzt, kann dem von ai. *dídhiṣati* zu *dhítsati* entsprechen, IF. VII 70.

Zu ai. *déṣṭhas* u. s. w. s. oben S. 685, zu *śréṣṭhas* s. auch § 48 b) No. und Bthl., IF. VII 73 No.

Zu § 48 b (*iṣúr*, *ūciṣé*) s. IF. VII Anz.

21. Zu § 53.

Es werden hier die Fälle der „Ausstossung" eines *u* vor *v* und eines *i* vor *y* zur Sprache gebracht wie in *tvái* statt *tú vái*, *ánvartiṣye* statt *ánu-vart°*, *paryāṇa-* statt *pari-yā°* u. s. w., sowie in *sunvas* statt und neben *sunuvas*: vgl. auch J. Schmidt, Kritik der Son. 164 f. W. meint: „Die Ausstossung von *u* im Inlaut (*sunvas*) scheint auf Nachahmung der Fälle wie *tvái*, *ánvartiṣye* zu beruhen, die ganze Erscheinung ihre Heimat also im Sandhi zu haben". Ich sehe nicht recht, wie das zu verstehen ist; auslaut. *u* und anlaut. *v* bleiben ja, von jenen wenigen Fällen abgesehen, beim Zusammentreffen im Satz durchaus unverändert. J. Schmidt giebt auch keine Erklärung „der Vereinfachung von *uv* zu *u*", sondern constatiert nur die Thatsache. Nach meiner Ansicht handelt es

sich in keinem der angeführten Fälle um eine Ausstossung, denn nirgendwo sind besondere Bedingungen vorhanden, die die besondere Behandlung des *iy, uv* begreiflich erscheinen liessen. Die Ersetzung von *i-ya*, *u-va* durch *ya*, *va* beruht auf einer Nachahmung des häufigen Wechsels von *iy-a, uv-a* mit *ya va*; zahlreiche Beispiele dafür giebt Sievers, Festgruss an R. von Roth 203 ff., s. auch W. § 271 b). Unterstützend wirkten solche Fälle wie *siyāt—syāt*, *tuvám—tvám*; s. W. § 181 f. Der einzige Fall der „Ausstossung" eines *u* vor *v* im Inlaut: *sunvas* — wonach dann *sunmas* gebildet sein soll — ist von den vorher besprochenen, wie mir scheint, völlig zu sondern, vgl. Bthl., IF. VII 75 f. J. Schmidt's Annahme *bāhvóṣ* (des AV.) sei auf lautlichem Weg aus **bāhuvóṣ* (des RV., so nach dem Metrum) hervorgegangen, halte ich nicht für zutreffend. Wäre im RV. der Gen. Du. von *paśúṣ* bezeugt, so würden wir gewiss zweisilbiges *paśvóṣ* haben; vgl. die Gen. Sing. *paśvás*, Instr. Sing. *paśvā́*, Acc. Plur. *paśvás*, die im RV. zusammen 17 Mal vorkommen und stets zweisilbig gemessen sind. Es standen bei der *u*-Declination *v* und *uv* von Alters her nebeneinander, und zwar so, dass ersteres einer kurzen, letzteres einer langen Silbe folgte: *krátve* — *°bāhuve*; s. W. § 182 a) *α*), 183. Nach einer Periode des Schwankens (*krátvā* — *krátuvā*) trat Uniformirung nach Classe 1 ein. Entsprechendes gilt auch von den *i*-Stämmen.

22. Zu § 57.

[S. auch § 179 a).] Ai. *yánti* „sie gehen" soll aus **iy-ánti* hervorgegangen sein? Ich könnte es mir eher denken, dass zum zweisilbigen *i-más* nach dem Muster *dviṣ-más* : *dviṣ-ánti*, *s-más* : *s-ánti* ein um eine Silbe längeres, also dreisilbiges **iy-ánti* an Stelle eines älteren *yánti* neu geschaffen worden wäre. Das gr. ἴασι lässt sich keinesfalls identificiren; entweder es ist eine in der eben beschriebenen Weise zu Stande gekommene Neubildung, oder es ist eine alte reduplicirte Form; vgl. Bthl., IF. III 36. Zu den hier und AF. II 71 ff., sowie Grdr. d. ir. Philol. I § 102 I a, 312, 345 besprochenen reduplicirten Bildungen zu ai. *éti* „er geht" kommt noch jAw. *yente* hinzu, Nir. Bomb. Ausg. F. 139 b Z. 3; *y* ist mit *ii* geschrieben, das Wort also *iyente* zu lesen, eine thematische Form, wie ai. *íyati* RV. *10.* 32. 3. Streng correct wäre **íyate* oder **iyete*, und so (*yete*) bietet in der That Darmesteter, ZA. III 125; da er aber in Klammern bemerkt, es sei (*zaoϑrå*) *yente* zu lesen — wie in der photozinkographirten Ausgabe thatsächlich steht —, so lässt sich nicht erkennen, wie D. zu seiner Lesung (*zaoϑrå*) *yete* gekommen ist. Eine Variante wird in der Bombayer Ausgabe nicht verzeichnet.

Dass in reduplicirten Präsensbildungen bei vocalischem Wurzelanlaut *ii̯*, nicht *i̯* erscheint: ai. *íyarti*, *íyati* u. s. w. — vgl. W. § 179 a) — findet seine ausreichende Erklärung in der Analogie

derer aus consonantisch anlautenden Wurzeln. Die Neubildung hat für grundsprachlich zu gelten, wenn gr. *ἴασι* als reduplicirte Form aufzufassen ist, andernfalls für arisch. Im Arischen stand **u̯ašti* „er will“ neben **u̯iu̯ašti* (ai. *vášṭi*, *vivaṣṭi*). Die Consequenz war, dass zu **aiti* ein dreisilbiges **iaiti* (**ii̯aiti*) gebildet wurde (ai. *éti*; *áiyeṣ*, *íyati* u. s. w.). Die Intensiva unterstützten die Neuformation; vgl. **daidaišmi* : **didaišmi* = **ararmi* : **iarmi* (**ii̯armi*); bezeugt sind ai. *dediṣṭe*, gAw. *daēdōišt*, ai. *dídeṣṭu*, *álarti*, *íyarti*.

23. Zu § 63 a) γ).

Unter den Beispielen für die Reduction eines *ra* zu *r̥* figurirt auch *kŕ̥miṣ* „Wurm“ : *krámati* „er schreitet“. Dabei wird auf die Unadisutren verwiesen. Für deren Verfasser galt es eben als Pflicht, das Wort auf eine Verbalwurzel zurückzuführen; aber irgend welchen Werth darf die Etymologie doch wahrlich nicht beanspruchen. Dazu kommt noch, dass ai. *kŕ̥miṣ* Reimwort zu got. *waurms*, lat. *vermis* ist, also gar wohl von diesem lautlich beeinflusst sein kann; s. W. § 228 c).

Zu § 64 (Etymologie von ai. *vr̥kṣá-*), 67 (angebliche Verschiedenheit von ai. *vásvyās* und Aw. *vaŋhuyā*), 75 (angeblicher Schwund von ə vor *i̯*), 76 (zum etymologischen Werth des jAw. *marəzd-ikāi*) s. IF. VII Anz.

24. Zu § 78 c).

W. geht zur Erklärung des *ā* in ai. *jānā́ti*, *jānīmás* mit de Saussure von einer Wurzelform *jñā-* aus. Dagegen erklärt sich mit Recht neuerdings J. Schmidt, Kritik 180 ff.. Vielmehr ist idg. *γenə-* zu Grunde zu legen, eine Basis, die J. Schmidt a. O. 183 auch in jAw. *āzaintiš* und in *paitizantō*[1]) erkannt hat[2]). J. Schmidt setzt ein **γₑnnāti* als Grundform an, deren *ₑn*, da vor *n* stehend, regulär durch *ā* vertreten sei, ohne aber die abweichende Gestaltung dieses *ₑn* (*n̥*) in gleicher Stellung bei *anákti* und *bhanákti* zu erörtern; s. IF. VII 81 No. 108 ff. Die richtige Erklärung des *ā* muss jedenfalls auch für die a. O. 80 aufgeführten Wörter passen, z. B. für jAw. *zānāite* „er soll geboren werden“, das sich zu *frazaintiš* „Nachkommenschaft“ doch schwerlich anders verhält als ai. *jānā́ti* „er kennt“ zu jAw. *āzaintiš* „Kenntniss“. Zu *zānāite* lautet das *to*-Particip *zātō*, ai. *jātás*. Sollte nicht doch das *ā* der beiden Formen von gleicher Herkunft sein? Dann aber ist es die Schwachform von *enə*. Freilich lässt sich bei dieser Fassung des *ā* die Praesensbildung nicht durch Infigirung erklären. Steht denn aber de Saussure's Theorie für die Erklärung der 5. und 9. ind. Praesensclasse wirklich so unumstösslich fest?

Zu § 98 b No. (wegen ai. *satrá-m*, dem jAw. *hastrəm* entspricht) s. IF. VII Anz.

---

1) Dazu auch gAw. *huzə̄ntuš*; s. Bthl., IF. VII 224 No.

2) Doch ist seine Erklärung falsch. Beide Wörter sind weitere Belege zu der IF. VII 70 gegebenen Regel über den Verlust eines ə in der Ursprache.

25. Zu §§ 99, 100 c) No. und 141.

Die hergebrachte Fassung von pa. *dhītā*, pr. *dhīyā*, „Tochter“, derzufolge das Wort aus ai. *duhitā́* hervorgegangen sein soll, begegnet doch recht erheblichen Schwierigkeiten. W. verweist für den Ausfall des *u* auf Jacobi, ZDMG. XLVII 575 ff., wo von den Wirkungen des exspiratorischen Wortaccents auf die ihm vorhergehende und folgende Silbe im Mittelindischen gehandelt wird. Aber das *u* von *duhitā́* steht weder vor noch nach dem Hauptton. Und wollten wir eine nachmalige Accentverschiebung annehmen, so dürften wir doch nur eine solche auf die erste Silbe — unter dem Einfluss des Voc. Sing. ai. *dúhitar* erfolgte — zulassen, womit nichts gewonnen wäre[1]. Wie sollen wir uns ferner die Länge des *ī* erklären? Begreiflicher als Fortsetzer von *duhitā́* ist pr. *dhūyā* mit Verlust des zweiten Vocals. Aber auch deren directe Zusammengehörigkeit halte ich für fraglich. Zu beachten ist jedenfalls, dass neben den angeführten Wörtern auch pa. *duhitā*, pr. *duhiyā* vorkommt. Sollte die Annahme so ganz unnatürlich erscheinen, dass im Mittelindischen noch ein anderes Wort für „Tochter“ üblich war als das dem altind. *duhitā́*, gr. *θυγάτηρ* entsprechende? Die indogermanischen Bezeichnungen für „Sohn“ und „Tochter“ sind sehr mannigfach; s. Delbrück, Verwandtschaftsnamen 75 ff. Am nächsten liegt es jedenfalls, wenn wir nicht durchaus jedes mind. Wort mit einem bezeugten aind. vermitteln wollen, pa. *dhītā* auf ein urind. **dhītā* zurückzuführen. Das aber wäre ein weiterer Angehöriger der durch lat. *filius*, lett. *dēls* „Sohn“, ksl. *dětę* „Kind“, *děva* „Mädchen“ vertretenen Sippe. Bezüglich des Ausgangs sei auf *suta-s* „Sohn“ verwiesen, das sich schon zeitig an die Stelle von *sūnúṣ* schob, einem Erbwort aus der Urzeit, wie die germanischen Wörter bekunden. Das *ū* des neben pr. *dhiyā* erscheinenden *dhūyā* kann ebensowohl durch *duhiyā* als durch *suyo* „Sohn“ veranlasst sein, Die Pluralform pa. *dhītaro* (und andere nach der *r*- bezw. *u*-Classe) sind durch *duhitā* im Verein mit den übrigen Verwandtschaftswörtern hervorgerufen. Solche Laut- und Flexionsausgleichungen sind ja gerade bei dieser Classe von Wörtern ungemein häufig; s. die Litteratur bei Bthl., Studien II 31.

26. Zu § 101.

Zur Ten.-asp.-Frage im Allgemeinen s. noch IF. VII Anz.

Als Beleg für *ṭh* aus *th* dient *ṣṭhīvati* „er spuckt“. Dazu wird gr. *ἐπιφθύσδω* gestellt mit dem Vermerk, es sei dies aus *sphịū°* hervorgegangen, und in § 144 b, 205 c wird die Ansicht Osthoff's erwähnt, wonach das ai. *ṭh* dieses Wortes auf *p(h)* zurück-

1) Wenn man RV. *9*. 113. 3 b das Metrum herstellen will, so möchte ich eher die Correctur von *sū́ryasya duhitā́* in *sū́ro* (oder *sū́re*, wie *1*. 34. 5) *duhitā* empfehlen, als die von Benfey, Hermes 25 vorgeschlagene Aenderung des dreisilbigen *duhitā́* in ein zweisilbiges Wort.

gehe; s. dagegen Bthl., Studien II 42 No.; das Iranische und Armenische verbürgen die Ursprünglichkeit des *t*-Lautes.

Die Zusammenstellung von ai. *atharī* mit gr. *ἀϑήρ* ist sehr streitig[1]); nach Pischel, VSt. I 99 bedeutet das ai. Wort „Elefant". — Zu ai. *vyathate* „schwankt" war jAw. *mavaēϑəm* anzuführen; s. Geldner, BB. XV 259 No.

Dass das jAw. *uxδəm* ein Suffix *tha-* enthält, also dem ai. *ukthám* genau entspricht, ist nur dem Kenner der iranischen Lautlehre klar; es war ein Verweis geboten. Ebenso für jAw. *puxδō*.

Zu ai. *phálam* „Frucht" s. Bugge KZ. XXXII 287.

jAw. *sif-at̰,-ōiš* bedeutet gewiss nicht „bohren", sondern „streifend (mit der Peitsche, der Feder) berühren", die Uebersetzung mit *suft* „er durchbohrte" zu V. *2*. 10 ist nur dem Anklang an das awest. Wort zu danken. Darmesteter übersetzt einmal mit „perçer", einmal mit „frotter".

Gr. *ὀσφῦς* gehört doch eher mit jAw. *asčūm* als mit ai. *sphigī* zusammen, wie ja auch § 132 No. angenommen wird; s. die Litteratur bei Bthl., Studien II 5 f., wozu jetzt noch Kretschmer, KZ. XXXI 332, Johansson, BB. XVIII 24, Meillet, MSL. VIII 294. Freilich sollte man ja vor dem *u*-Laut **ὀσχύς*, bzw. **askūm* erwarten. Aber über die ursprüngliche Flexionsweise dieser Stämme ist doch noch nicht das letzte Wort gesprochen; man vergleiche ahd. *brāwa* (mit idg. *ēu̯*) und gr. *ὀφρῦς*; s. Kretschmer a. a. O.

27. Zu § 102.

Zu a). Das jAw. *skārayat̰.raϑahe* ist meines Erachtens von *skhalate* — entgegen meiner eigenen Annahme im Grdr. d. ir. Philol. I § 11 — zu trennen und vielmehr mit jAw. *skarəna-* „rund" (Phlv. *girt*) — das wäre ai. **sk(h)r̥̄na-* —, eigentlich „rollend" und mit gr. *σφαῖρα* „Kugel" zusammenzustellen; vgl. zur Bedeutung ai. *vr̥ttás*. Nach Tomaschek, SWAW XCVI 815 gehören auch PD. w. *kard*, s. *čerd* „gekrümmt" dazu.

Zu c). Das *ph* des im Wurzelverzeichniss aufgeführten *tr̥ph-* „sich sättigen" hat an jAw. *ϑrąfəδa-* und *ϑrąfs-ča* (?) eine — freilich nicht ganz sichere — Stütze; s. Grdr. d. ir. Philol. I § 209. 8, 381.

Beachte noch Jacobi, KZ. XXV 438 f. zu skr. *sukha-* und *duḥkha* (aus **su-sṭha-*).

Zu § 105 No. Zu der hier erwähnten Theorie Kirste's s. IF. VII Anz.

28. Zu § 106.

Es heisst hier: im Veda erscheine bei den Wurzeln mit doppelter Aspirata die Media im Inlaut auch dann, wenn die zweite Aspirata vor suffixalem *s* geschwunden sei, z. B. in *adukṣat*, sowie auch, wie ich hinzufüge, vor radikalem in *bápsati*, s. § 107. Da-

1) In Leumann's Etym. Wörterb. ist sie wohl eben deshalb nicht aufgenommen.

gegen sei die Aspiration durchaus bewahrt, sofern die zweite Aspirata ihre Aspiration im Auslaut eingebüsst habe: *go-dhúk*, *a-dhrúk*, *uṣar-bhút*. Die Ursache dieser Verschiedenheit ist die, dass der Aspirationsverlust zu ganz verschiedenen Zeiten erfolgt ist, im ersteren Falle in indischer, im letzteren aber schon in indogermanischer Zeit, s. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 84. 1. In urindischer Zeit wurde **adhrúkṣ* (= idg. **n̥dhruks*), aber **adhrugzhas* (= idg. **edhrugzhes*) gesprochen; ersteres wurde normal zu *adhrúk*, letzteres zunächst zu **adrugzhas*, dann zu *adrukṣas* (W. § 209). Wie Solmsen (KZ. XXXIII 292) und Noreen (Urgerm. Lautlehre 186) bei ihrer Annahme, dass vor *s* (im Inlaut) die Aspiration schon in der Ursprache geschwunden sei, mit den iranischen Formen im Grdr. d. ir. Philol. I § 53 I, sowie mit den bei W. § 209 angeführten indischen fertig werden wollen, vermag ich nicht zu sehen. Noreen sei für ahd. *wafsa* „Wespe“, lit. *vapsà*, auf nbal. *gvabz* „Biene, Wespe, Hornisse“ verwiesen und auf neup. *bāfam* „webe“ u. s. w., mit *f* aus idg. *ph*; ahd. *wafsa* aus idg. **u̯opsh*⁰ verhält sich zu nbal. *gvabz* aus idg. **u̯obzh*⁰ wie neup. *bāfa-m* aus idg. **u̯ēphō* zu nhd. *webe* aus idg. **u̯ebhō*, vgl. ai. *ūrṇavā́bhiṣ* „Spinne“; s. Hübschmann, Oss. Sprache 31, ZDMG. XLIV 557, Bthl., ebd. 552, Grdr. d. ir. Philol. I § 23 b. Noreen's Etymologie von nhd. *knospe* ist ganz unsicher.

Zu § 102, 109. Zu ai. *vidátha-*, *bukka-* s. IF. VII Anz.

29. Zu § 111, 112.

Vgl. jetzt zu meinem Aspiratengesetz Grdr. d. ir. Philol. I 207. — Fr. Müller (WZKM. IX 170 f.) hat die dort angeführte Litteratur schwerlich eingesehen, sonst würde er die Behauptung nicht haben aussprechen können, das Gesetz sei „blos im Indischen ein Kanon“, derart, dass „jede Etymologie, welche gegen dieses Gesetz im Indischen verstösst, im Vorhinein als unrichtig abzuweisen ist“. Sollte er wirklich die Erklärung der bei Bthl., AF. I 11, Whitney, Grammar² § 160 c und bei W. § 112, sowie § 209 f. (s. dazu auch Benfey, Klein. Schriften I 308 f.) gegebenen ai. Wörter summarisch für falsch bezeichnen wollen? Im Uebrigen glaube ich mich an der citirten Stelle des Grdr. mit hinreichender Deutlichkeit ausgedrückt und die Fälle, die meinem „Kanon“ widersprechen, sattsam beleuchtet zu haben, so dass ich den Vorwurf, „ein ‚verbohrter‘ Junggrammatiker zu sein, der blos über die Lautgesetze speculirt und dabei die Texte ganz aus den Augen lässt“ — sofern er auf mich oder auch auf mich gemünzt sein sollte —, nicht eben schwer empfinde. Wer oder was ist übrigens, frage ich Fr. Müller, ein „Junggrammatiker“? Ein Gelehrter, der sich des Wortes so häufig bedient, wie Fr. M., muss es doch wohl auch, sollte man meinen, definiren können[1]).

---

1) Nach Grdr. der Sprachwissenschaft III. 2 451 bildet die Annahme

30. Zu § 121.

Es ist eine bemerkenswerthe Thatsache, dass „das Aind. das gutterale *kh* auch da hat, wo die andern Gutturale durch Palatale ersetzt sind“, so in ***rikhati, sákhibhiṣ, sákhye*** u. a. Die Beispiele für ai. *ch* aus ar. *k̓h* sind alle mindestens zweifelhaft; s. Bthl., Studien II 56 f. Im Iranischen muss ein ar. *k̓h* ebenso erscheinen wie ein anteconsonantisches *k̓*, d. i. als *š*, vgl. jAw. *šyaoϑnəm*: ai. *cyāutnám* u. s. w., das lehrt die Gestaltung der übrigen Ten. Asp. Ich vermuthe, dass es jene angeführten ai. Wörter mit *kh* waren, welche Hübschmann die Annahme, idg. *kh* vor palatalen Sonanten sei im Iranischen durch *š* vertreten, bedenklich erscheinen liessen, IF. VI Anz. 32. Ich gestehe zu, dass der Beweiswerth der im Grdr. d. ir. Philol. I § 12 gebotenen Beispiele ungleich ist; gleichwohl halte ich meine Annahme aufrecht.

Um das *š* in jAw. *haši.ẖbiše* gegenüber ai. *sákhibhyas* zu erklären, ist H. gezwungen, Uebertragung aus jenen Casus zu postuliren, da consonantisches *y* folgte, also z. B. aus dem Dat. Sing., der in der Form *haše* überliefert ist; vgl. dazu J. Schmidt's Erklärung des *š* von jAw. *aši* „Augen“ gegenüber ksl. *oči*, Pluralbild. 388[1]) und die von jAw. *apaši* u. s. w. bei Bthl., IF. II 266 f. Aber die folgenden Beispiele werden darthun, dass eine solche Fassung des *š* von *haši*⁰ nicht nöthig ist.

Die Zusammenstellung des jAw. *šənəm* mit ai. *khanítram* gebe ich gerne auf, ich habe sie auch dort schon mit ? versehen. Dagegen komme ich über die von np. *rēš* „Bart“ und oss. *rēxē* nicht so leicht hinweg, wie H.; eine Etymologie weiss ich freilich nicht zu geben, aber von dem gleichbedeutenden nhd. *bart* u. s. w. auch nicht; damit wird aber doch deren Identität nicht in Frage gestellt. Soviel steht jedenfalls fest: das *x* von oss. *rēxē* lässt sich nur auf urir. *x* zurückleiten (Hübschmann, Oss. Sprache 99) und dies, da kein Consonant folgt, nur auf ar. *kh*. Wenn sich np. *rēš* und oss. *rēx-ē* decken, wofür doch gewiss die isolirte Bedeutung, der Anlaut und der Wurzelvocal spricht, so können sie sich einander nur in der Weise wie z. B. jAw. *aojō*, ai. *ójas* und gAw. *aogō*, np. *sōz* und *sōg* u. s. w. entsprechen.

Studien II 55 habe ich noch zwei andere Beispiele für das Nebeneinander von *x* und *š* gegeben, die H. nicht weiter berücksichtigt hat; nämlich 1) afγ. *mōžai* „Pflock“ und np. *mēx*: Geiger, Etym. und Lautl. des Afγ. hat das Wort nicht aufgenommen, s. auch Horn, Grdr. d. neup. Etym. 225 f. Die Bedeutung stimmt, ebenso der Anlaut; afγ. *ž* ist der regelrechte Vertreter eines urir. *š* zwischen Vocalen, s. Geiger, a. O. 51; aber

höherer Alterthümlichkeit des griechischen Vocalismus gegenüber dem indischen eines von den Merkmalen des Junggrammatikers! Ist es ein entscheidendes, dann kann man die Nichtjunggrammatiker am Daumen einer Hand aufzählen. S. noch S. 704 No. 3.

1) Dagegen W. § 116 b) und die Litteraturangaben S. 241.

für np. *ē*, wenn gleich urir. *ai*, wäre afγ. *ē* oder *a* zu erwarten: s. Geiger, a. O. 40 f.; *ō* weisst auf älteres *ā*. Können die Worte auf einem urir. **mā̆ia̯xa-*, *°ša-* vereinigt werden? Vgl. fürs Neup. Hübschmann, Pers. Stud. 167. — 2) PD. sar. *īš* „Kälte" und jAw. *aēxəm* „Frost, Kälte", neup. *yax* (aus ir. **aix°*). Tomaschek, SWAW. XCVI 754 leitet das Pamirwort aus einem ir. **isya-* her, womit er jAw. *isi-* „Eis" vergleicht. S. auch Geiger, a. O. 7, wo afγ. *asaī* „Reif, Frost" mit jAw. *isi-* und germ. **is* zusammengestellt wird. In der Neuausgabe zu V. *9*. 6. 9 lautet das angeführte jAw. Wort vielmehr *isu-* : *pasča zəmō*[1]) *isaoš aiwi.gaitīm* und wird vom Zendisten als Beiwort des Winters gefasst: *pas ač zamistān i snēxmand*[2]) *apar rasišnīh*, d. i. „nach Eintritt des schnee- (frost-?)[2]) reichen Winters"; vgl. dazu Hübschmann, KZ. XXVII 104 f., Geldner, ebd. 255 f.[3]) Zusammenhang zwischen afγ. *asaī* und jAw. *isaoš* ist möglich, aber ausgeschlossen ist deren Verbindung mit ahd. *īs* u. s. w., wenigstens die directe; man kann sie aber allerdings in der Weise miteinander verbinden, wie es für ai. *trásati* und jAw. *tərəsaiti* zu geschehen hat (s. Grdr. d. ir. Philol. I § 135)[4]), d. h. *isaoš* würde als Ableitung aus einem zum germanischen Wort gehörigen Inschoativstamm anzusehen sein.[5]) Dagegen steht nichts im Wege das Pamirwort *īš* dem ahd. *īs* gleichzusetzen und beide auf eine gemeinsame Grundlage idg. **īsom* zurückzuführen. Ich ziehe jetzt diese völlig einwandsfreie Combination meiner früheren vor, gegen die mit Recht darauf verwiesen werden kann, dass sonst urir. *ai* (jAw. *aēxəm*) im Dialect der Sariqoli als Diphthong erscheint, s. Tomaschek a. O. 742 f.

Meine frühere Erklärung von PD. *īš* ist also falsch, die von

1) Die Neuausgabe liest *zəmō* zu Y. *51*. 12 (s. aber Prolegomena XXVIII), V. 7. 27, *9*. 6, 9, dagegen *zimō* zu V. *2*. 22, 24. Wenn *zəmō* correct überliefert ist, muss es aus urir. **zia̯mō* nach Grdr. d. ir. Philol. I § 90. 3 hervorgegangen sein. S. auch V. *1*. 3.

2) So, wenn ich das Wort richtig lese und richtig mit dem bei Horn, IF. II Anz. 166 besprochenen verbinde. Das mir. *snēx* wäre aus einer Combination von air. **snaigā* und **aixā-* entstanden. Das daneben vorkommende *snēxr* (bei Horn *snēhr*) müsste das *r* vom synonymen *vafr* bezogen haben. S. auch Horn, Grdr. d. neup. Etym. 292 und Hübschmann, Pers. Stud. 110, wozu ich bemerke, dass die Wörter bei Spiegel, Pehl.-Uebers. zum Vend. 13 Z. 13 und bei Andreas, Mainyo i Khard 23 Z. 4 doch wohl nur graphische Varianten sind.

3) Der das strittige Wort mit „nass" übersetzen will: „nach Eintritt der nassen Winterszeit", indem er ai. *yā́su-ṣ* (womit ich nichts anzufangen weiss) und gr. *ἰκμάς* zum Vergleich heranzieht. Ist aber der iranische Winter nass? Vgl. Vend. *1*. 3.

4) Man beachte das zu W. § 9 und 88 o) *γ*); der Verweis auf Bechtel, Hauptprobleme 141 No. kann über das wahre Verhältniss des aind. zum iran. Verbum nur irrführen, s. IF. II 263 No.

5) Also jAw. **isuš* „frostig" zu **isaiti* „es friert, es hat Frost", vgl. ai. *vindúṣ* zu *vindáti* u. a., s. Lindner, Aind. Nom. 61 f.; doch bietet das Indische kein genau entsprechendes Analogon; s. aber lit. *gaiszùs* „saumselig" zu *gaiszaũ* „ich zögerte", vgl. Brugmann, Grdr. II 1037.

afγ. *mōžai* unsicher. Für vollständig beweiskräftig dagegen halte ich eine damals übersehene Gleichung: np. *rux* „Wange" — oss. *rus* dass. Man beachte dabei, dass oss. *s* regelmässig der Vertreter von älterem *š* ist. Hübschmann freilich, Oss. Sprache 50, erklärt die Zusammenstellung für unzulässig, weil oss. *s* nie gleich ir. *x* sei, und ebenso die von oss. *rēxē* mit np. *rēš*, weil oss. *x* nie gleich ir. *š* sei. Mir scheint, dass sich die beiden Gleichungen einander vortrefflich unterstützen und gegenseitig beweisen. Zu Gunsten des Zusammenschlusses von oss. *rus* und np. *rux* machen sich doch auch hier wieder die Bedeutung und die beiden Eingangslaute geltend. *rus* und *rux*, *rēš* und *rēx-ē* sind einander nicht gleich, aber etymologisch gleichwerthig, ebenso wie ai. *vácas* und gr. *ϝέπος*.

Die drei Beispiele: jAw. *haši*⁰, np. *rēš* und oss. *rus* halten nach meiner Ansicht allen Einwendungen gegenüber stand; sie beweisen positiv, dass es im Arischen neben *kh* auch ein *k̑h* gab, wennschon sich im Indischen von dem letzteren keine sichere Spur erhalten hat; jAw. *s̀candayeiti* neben ai. *skhadate* kommt erst in zweiter Linie dafür in Betracht.

31. Zu § 123.

Die Annahme, im Awesta finde sich nie ein Gutturallaut vor *i ī y*, ist nicht zutreffend, vgl. jAw. *čikiϑwå*, das mit ai. *cikitvā́n* (W. § 123 b) *α*) in bemerkenswerther Weise zusammen stimmt.[1])

Als Belege dafür, dass vor dem aus idg. *ə* hervorgegangenen *i* nicht der Palatal-, sondern der Gutturallaut gesetzmässig sei, führt W. an: *okivā́ṃsā* und *tigitás*; ihnen lässt sich aus dem Iranischen — Grdr. d. i. Philol. I § 22 — jAw. *āskəitim* (d. i. *āskitim*) zur Seite stellen; s. IF. VII 59. Mit der Beweiskraft von *okiv*⁰ ist es nicht weit her; nach meiner Ansicht stammt das *k* ebenso wie das *o* von *ókas*; s. KZ. XXIX 527 No., 534 f. Dagegen machen allerdings die beiden anderen Wörter den Eindruck, als ob ihr Guttural alt erhalten wäre; wenigstens sieht man nicht recht, woher sie ihn sonst bezogen haben könnten. In dem bei W. als entgegenstehend verzeichneten ai. *duhitā́* „Tochter" braucht *h* nicht, wie W. meint, und wie ich selber noch IF. VII 53 No. angenommen habe, als Vertreter eines ar. *ǵh* (nach § 204) aufgefasst zu werden. Ich nehme es als Fortsetzer eines urind. *gh* in Uebereinstimmung mit den in § 207 f. verzeichneten Fällen;

---

1) Dagegen kenne ich kein altir. Wort mit Palatallaut (*č ǰ*) von *r n m*, wie solche im Aind. vorkommen; Justi's jAw. *būǰrahe* Yt. *13.* 106 — auch noch im Ir. Namenbuch — hat, wie die Neuausgabe zeigt, absolut keine handschriftliche Gewähr. Es ist — mit F. 1, gegen NA. — *būδrahe* zu lesen. — Wie Weissbach-Bang, Altpers. Keilinschr. 22 zu Bh. *3.* 16 dazu kommen, *maragayaibaiša* mit *mārgyaibiš* statt *mārgay*° zu umschreiben, verstehe ich nicht. Ist es nur Druckfehler? S. im übrigen unten zu § 188 c).

wie urind. *dh* und *bh* — unter gewissen Bedingungen? oder dialectisch? — zu *h* wurden, so auch *gh*. Nur sind die Fälle mit solchem *h* von denen mit *h* aus urind. *ǵh* schwer zu scheiden; vgl. W. § 128 a) zu *dó(g)ha-*, *mó(g)ha-*, *abhidrohá-*, *druhā́*, § 170 d) zu *druhú-*, *móhuka-*. W.'s Bemerkung zu ai. *aghá-* und *meghá-* im letzten Absatz von § 218 verstehe ich nur unter der Voraussetzung, dass auch W. an einen solchen Uebergang von urind. *gh* in *h* gedacht hat. Was die Erklärung des Gutturals in ai. *tigitás* und gAw. *āskəitim* angeht, so bietet sie keinerlei Schwierigkeit. Der Wandel des *ə* in *i* ist eben jünger als die Mouillirung der *k*-Laute vor hellen Vocalen. Daraus ist aber nicht mit W. zu folgern, dass er nicht bereits indoiranisch sein könne. Das ai. *śiṣ-at* und gAw. *sīš-ōiṯ* (wo *ī* nur graphisch für *i* steht) zu ai. *śā́sti*, gAw. *sāstī*, *sāhīṯ* weisen doch mit voller Entschiedenheit auf ein schon indoir. *śiš-*, mit *š* eben wegen des vorhergehenden *i*-Lauts.

Zu § 132. Zu ai. *kacchū-* und jAw. *pərəska* s. IF. VII Anz.[1])

32. Zu § 133, 134.

Die Annahme, für das ai. *pṛccháti* sei eine idg. Grundlage **pṛ(x)xháti* (aus **pṛxsxhati*, mit Ausfall des *s*) anzusetzen — BB. X 290 —, habe ich längst aufgegeben, vgl. Studien II 8, worauf ja auch KZ. XXXIII 39 verwiesen wird, s. auch Pedersen, IF. V 73. — Aus ai. *rapśate*[2]) wird ein idg. **ra^{x}psxetai* erschlossen und gefolgert, dass die Incohativendung, wie sie in *iccháti*, *uccháti*, *gácchati*: *βάσκω*, *yácchati* u. a. vorliegt, von Haus aus keine Aspiration gehabt habe. Es geschieht das im Anschluss an J. Schmidt, DL. 1892 1556, wo es heisst: „Zu den Incohativen rechnet B(thl.). auch ved. *rapśate,* welches wegen der vorausgehenden Tenuis seine Aspiration einbüsste. Bei anderen Tenues aspiratae in gleicher Lage geschieht das bekanntlich nicht, *ukthá-*, *pakthá-*, *rikthá-*, *sákthi-*. Ist also *rapśate* ein Incohativum, dann kann es nur aus **rapsśate* mit regelrechter Unterdrückung des *s* zwischen den Consonanten entstanden sein, beweist also, dass *gácchati* aus **gasśati*, nicht aus **gasśhati* entstanden ist." Dass eine Tenuis asp. hinter Tenuis die Aspiration nicht einbüsst, ist mir sehr wohl bekannt. Ich muss mich aber doch dagegen verwahren, das aind. *ś* für eine Tenuis anzusehen oder angesehen zu haben. Vgl. BB. XV 188, wo ich mich so äusserte: „Aus ar. *pśh* wurde ai. *pś*, noch ehe die Umwandlung des anlautenden und intersonoren *śh* in *ch* begonnen hatte." Könnte ich gegen den Satz „beweist also, dass *gácchati* aus **gasśati* entstanden ist" nicht mit demselben Recht einwenden: „Bei anderen Tenues in gleicher

1) Ap. *θadayaʰ* bedeutet nicht „du denkst" (§ 132 Z. 4), sondern „videatur", wie auch Spiegel, Keilinschr.[2] 121 richtig (gegenüber 222) angibt.

2) Der Accent ist, gegen W.'s Angabe, nicht überliefert. *rapśádūdhabhiṣ* beweist nichts, s. Whitney, Grammar[2] § 1299 b.

Lage geschieht das bekanntlich nicht" (nämlich dass sie hinter *s ṣ* aspirirt werden, cf. *vāstu, śúṣkas* u. s. w.)? Dass die Lautgruppe *pś* nur auf älterem *p(s)ś*, nicht aber auf *p(s)śh* beruhen könne, ist durchaus nicht erweislich; denn die nämliche oder eine gleichartige Verbindung kommt sonst nicht vor; man halte dazu, was J. Schmidt selbst über solche singuläre Fälle schreibt, Kritik der Son. 59, 62, und berücksichtige, dass alle übrigen urindischen Zischlautsaspiraten hinter Verschlusslauten im Altindischen ihre Aspiration aufgegeben haben; Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 386 No., W. § 209, 210.

Ich bitte übrigens nachzusehen, wie ich mich Studien II 48 f. über die Urgestalt des Incohativsuffixes ausgesprochen habe. Ich habe ausdrücklich anerkannt, dass man von einem idg. *sx*, ohne Aspiration, ausgehen könne. Das Suffix habe aber nach meinem Aspiratengesetz die Aspiration bekommen müssen, in dem Fall dass die Wurzel auf eine Aspirata ausging. So sei also thatsächlich vor den Präsensausgängen im Incohativ nicht nur *sx*, sondern auch *sxh*[1]) (und *zγh*[2])) gesprochen worden. Die Suffixdifferenz des Incohativs, wie sie im Griechischen einerseits und im Armenischen und Indischen andererseits zu Tage trete, erkläre sich somit auf Ausgleich in entgegengesetzter Richtung. Auf das arm. *ç* in *aiç* „Untersuchung": ai. *icch※áti* und in *harçanel* „fragen": ai. *pṛcch※áti*,[3]) das bestimmt auf ein aspirirtes Incohativsuffix hinweist, sind weder J. Schmidt noch Wackernagel eingegangen. Ebensowenig auf ai. *paruśás* AV. und *paruśśás* K., worauf ich Studien I 42 aufmerksam gemacht habe. Es ist doch sicher in *páruṣ + śas* zu zerlegen, wie ja auch schon im PW. zu lesen ist. Die gleiche Sicherheit kann aber für die übliche Zerlegung von *ducchúnā-* in *duṣ + śunā́-*, gegen die im Uebrigen auch die Betonung geltend zu machen ist, s. Whitney, Grammar² § 1288 f., nicht behauptet werden;[4]) ebensowenig für die des Eigennamens *párucchepa-* in *paruṣ + śepa-* noch endlich für die von Johansson, IF. III 212 f. befürwortete Zusammenstellung von pr. *cheppo* „Schwanz" mit gr. *σκοῖπος* u. s. w., wonach sich ai. *śepas* und pr. *cheppo* wie z. B. gr. *τέγος* und *στέγος* zu einander verhalten würden; vgl. dazu die übrigen Fälle mit mind. *ch-* gegenüber aind. *ś-*, Litteratur IF. III 209. [Als zweites Beispiel für ai. *ś-* gleich *sk-* der Centumsprachen kommt zu *śúptiṣ* mnd. *schuft* hinzu: *śaras* „Schilfrohr, Rohr, Rohrpfeil": lat. *scirpus* „Binsen"; wegen des *i* s. *stircus*.]

Nun beruht ai. *ch* in einigen, auch von W. (§ 132) an-

1) Nach Prellwitz, Etymol. Wörterb. 245 gehört gr. *πένθος* zu lit *kanczù* und geht auf idg. **kenthō*. Danach wäre *πάσχω* aus idg. **kn̥tsxhō* für *kn̥th + sxō* hervorgegangen.

2) Vgl. ksl. *mězga* aus **moi-zgho-* (— Wechsel der Gutturalreihen! —) zu *ὀμιχεῖν* nach Pedersen, IF. V 73.

3) Weiteres bei Bugge, KZ. XXXII 14 f.

4) Anders bei W. § 105 b).

erkannten Fällen sicher auf *sxh*, s. *chinádmi*: gr. *σχίζω*; ai. *rapśate* ist für *sx* nicht entscheidend und die Herkunft von ai. *ch* aus idg. *sx* kann auch sonst nicht mit Bestimmtheit nachgewiesen werden; endlich wird das Vorhandensein eines Incohativ-Ausganges *sxh* auch von der armenischen Lautlehre unbedingt gefordert: war es da wirklich nach alle dem so ungereimt, das aind. *pr̥ccháti* aus einem idg. **pr̥sxh-eti* herzuleiten, und somit dem arm. *harç-anel* gleichzustellen? Ich verweise dazu auf Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 52.2 Abs. 2; gr. *βάσκω* und ai. *gácchāmi* verhalten sich zu einander nicht anders als ai. *prītás* und jAw. *friϑō*, ai. *yuktás* und jAw. *yūxδahe* (Yt. *10.* 127).

33. Zu § 137.

jAw. *zanva* (eher *zanava*) gehört nach § 215 c) und Geldner, KZ. XXX 514 zu ai. *hánu-*. Unsicher.

Wegen jAw. *žnūm* „Knie" und *žnāta* „Kenner" s. Grdr. d. ir. Philol. I § 33 und Hübschmann, Pers. Studien 81. Die Formen sind für irgend welche Beweisführung wenig geeignet. Der normale Fortsetzer eines anlautenden ar. *źn-* ist ir. *šn-*, bzw. im absoluten Anlaut *xšn-*.

Falsch ist die aus Justi übernommene Zusammenstellung von ai. *garj-* mit Aw. *garz-* „klagen"; wie gAw. *gərəždā* zeigt, geht das *z* von gAw. *gərəzē* auf ar. *źh*; das Verbum gehört also zu ai. *garhate*; s. Bthl., AF. III 22; richtig § 215 c), 236 a).

Aw. *vāza-*, *vāzišta-* sind nicht zu ai. *vā́ja-*, sondern zu *vāhá-*, *vā́hiṣṭha-* zu stellen.

jAw. *huzāmīm*, *huzāmitō* „gut gebärend" haben mit ai. *jāmí-* „verschwistert" meines Erachtens nichts zu thun. Das Aw. *zāmi-* ist zu *zīzanāt̰*, ai. *jánas*, *janiṣyáti*, gr. *γένος* zu stellen und hat denselben Wurzelgehalt wie ai. *ūrmís*, *°kūrmiṣ*, *sūrmiṣ* und *bhū́rmiṣ*.

jAw. *zāvarə* bedeutet „Stärke", ist also von *java* „eile" zu trennen.

Der Werth des *j* in ai. *dhvajá-* „Fahne", *pūjā-* „Ehre" und *bíja-* „Same" (s. auch § 162), sowie der von *uśíj-* „heischend" (§ 149 a) *α*) No.) wird durch die iranischen Wörter: *°δwō.žən* „sie flattern" (Bthl., Grdr. d. ir. Phil. I § 268. 57), np. *baxšūdan* „gnädig sein" (ebd. § 144; Hübschmann, Pers. Stud. 121), sbal. *bīj* „Same" (Geiger, Lautl. des Bal. 28, 37) und gAw. *usixš* (Bthl., BB. VIII 227) bestimmt, es geht danach auf idg. *g* (nicht *γ*). Der gleiche Werth wird für das *j* in ai. *ubj-* „niederhalten" durch jAw. *ubajyāite* Y. 7. 52 und in *arj-* „verdienen" durch den jAw. Eigennamen *arəjat̰.aspəm* wenigstens sehr wahrscheinlich. Die Bedeutung des EN. ist dieselbe wie die von *Βανάδασπος*, Grdr. d. ir. Phil. I § 264. 8. An der Vendidadstelle, deren Wortlaut ja freilich corrupt ist, scheint vom „Niederdrücken" der einen Schüssel an der Waage, auf der die guten

und bösen Handlungen des Menschen gegen einander abgewogen werden, die Rede zu sein; vgl. Darmesteter, ZA. III 47.

34. Zu § 146.

Es handelt sich hier um jene ai. Cerebrallaute, die die Stelle von Liquida und Dentallaut vertreten. W. sieht mit Recht in allen solchen *ṭ* u. s. w., sowie in *ṇ* (§ 172) und *ṣ* (§ 208) Pracritismen. Es lässt sich nunmehr hoffen, dass Fortunatov's Theorie, wonach in all jenen Fällen ein idg. *l*-Laut im Spiel sein sollte, endgiltig beseitigt ist. Ich verweise noch auf J. Schmidt, Kritik d. Son. 1 No., der darauf aufmerksam macht, dass *l* als dentaler Laut — vgl. ai. *kalpana-*, aber *tárpaṇa-*; s. übrigens W. § 191 und 189 — garnicht geeignet war, die von Fortunatov behauptete Wirkung hervorzubringen.

Zu a) ai. *káṭas* „Geflecht, Matte", gr. *κάρταλος* „Korb" beachte man auch kurd. *kartāla* „runder Korb" bei Houtum-Schindler, ZDMG. XXXVIII 78, das trotz seines anl. ق den Eindruck eines Originalwortes macht.

Zu b). Wie soll got. *hauri* „Kohlenfeuer" mit ai. *kūḍayati* „versengt" (wenn aus **kr̥̄d-*) und gr. *τέρας* vermittelt werden? Es bleibt doch wohl besser bei lit. *kurìu* u. s. w. (s. Leskien, Ablaut 317), wozu es auch Feist, Grdz. d. got. Etym. und Uhlenbeck, Kurzgef. etym. Wörterb. d. got. Spr. (u. d. W.) gestellt haben. *kūḍ°*, später *kūl°* geht also — trotz des im Wurzelverzeichniss angeführten *kuṇḍate* „brennt"[1]) — auf ar. **kur-d-*. — Zu ai. *kūṭás* und lat. *curtus* vgl. kurd. *kŭrd* „kurz", wodurch eine *u*-Basis gesichert erscheint.

Zu § 148 No. Zu ai. *naḍás* s. IF. VII Anz.

35. Zu § 149.

W. sagt hier unter c): Ausser wo Sibilant folgt oder ursprünglich folgte, und abgesehen von den Fällen wie *didiḍḍhi*, *uḍḍhi* u. dgl. sei der Cerebral gesetzmässiger Vertreter der Palatale, es seien also die (alten) Palatale indoir. im Auslaut und vor *bh* gleich behandelt worden wie vor Dentalen (wo sie bekanntlich in *š*-Laute übergingen). Ich wüsste aus den arischen Sprachen kein Wort anzuführen, dessen indogermanischer Vorfahre sicher auf *x* auslautete.[2]) Entweder es stand *s* (*š*) dahinter: dann ist im Aind. *-k* normal, wie in ai. *svardŕk* (gegenüber jAw. *parō.darš*; vgl. ai. *adrkṣata* geg. jAw. *darəšaṯ*;[3]) oder aber *t* — oder auch *st* (*št*) —:

1) So, nicht *kuṇḍayati*, wie W. angibt; vgl. DhP.

2) Wegen gAw. *ascīṯ* s. unten zu § 276 b) No.

3) Besonders steht das Zahlwort ai. *ṣáṭ* „sechs" gegenüber lat. *sex*, arm. *vec* u. s w., die den idg. Auslaut *-xs* verbürgen. Das *š* von jAw. *xšvaš*

dann ist im Aind. nach *a*-Vocal *-ṭ* normal, wie in *naṭ, aprāṭ* (aus indg. **next, *aprēxst*); nach anderen Vocalen wäre *-ṣ*, nach *r* wäre *-t* normal, doch fehlt es dafür an Beispielen. [Panini's *amārṭ* zu *mārjmi, mārṣṭi* ist wohl kaum der gesetzmässige Vertreter von ir. **amāršt*, vgl. *dárt* bei W. § 156 a) No.[1]), sondern eher Neubildung nach dem Muster von *yā́ṭ* zu *yájati.* — Zu ai. *-ṣā́t* s. noch unten zu § 197.]

Die Fälle, die W. offenbar im Auge hat, sind: 1) Voc. Sing., 2) Acc. Sing. ntr. (s. § 149 a) β) und 3) Adverb. Kommen solche suffixlose Bildungen von Stämmen auf idg. *x γ* u. s. w. — fast nur Wurzelstämme — überhaupt vor? Im Altindischen dient als Vocativ und als neutraler Nom.-Acc. Sing. immer der Nom. Sing. mask.-fem. mit; s. noch unten. Als hauptsächlichsten iranischen Beleg führt W. gAw. *ərəš* (jAw. *arš*) an; das soll ar. **ṛš* vertreten, worin W. eine suffixlose Bildung — Acc. Sing. ntr. oder Adv. — zu **ṛž-uš* = ai. *ṛj-úṣ*, gAw. *ərəz-uš* erkennt. Das halte ich aber nicht für richtig. An einigen Stellen würde man *ərəš* als Nom. Sing. mask. fassen können, wie ich das auch früher (Studien I 22 No.) gethan habe. Ich ziehe aber jetzt vor, das Wort seiner Formation nach mit lat. *vix, mox*, gr. *πύξ, ἅπαξ* u. s. w. zusammenzustellen, welche alle ein Adverbialsuffix *s* enthalten; s. Bthl., BB. XV 16 No., J. Schmidt, Pluralbild. 220 No., Brugmann, Grdr. II 701 No., Lindsay, The latin language 555, 576. Das aind. Gegenstück zu gAw. *ərəš* würde sonach **ṛk* zu lauten haben.[2]) Ich muss freilich gewärtigen, dass man mir gr. *ὑπόδρα* vorhält, dass als suffixloses Adverb oder, was auf dasselbe hinausläuft, als suffixloser Acc. Sing. ntr. erklärt und aus einer Grundform **dṛx* hergeleitet wird. Aber eben so gut lässt sich *ὑπόδρα* auch auf **-dṛxt* zurückführen (vgl. G. Meyer, Griech. Gramm. § 304) und der Ansatz einer solchen Grundform kann kein Bedenken mehr erwecken, seitdem sich herausgestellt hat, dass den aind. Acc. Sing. ntr. wie *párāk, āpṛ́k* u. s. w. im Awesta solche auf *gəṯ* : jAw. *paragəṯ, ašiš.hāgəṯ* u. s. w. gegenüberstehen, durch die wir auf indoiran. Grundformen mit dem Ausgang *-kt* hinge-

---

np. *šaš* entspricht dem lat. *x*, arm. *ç* direct, geht also auf idg. *xš* wie sonst auch; ich vermuthe jetzt, dass das urind. Gegenstück dazu **ṣak(s)* durch *ṣáṣ* ersetzt wurde im Anschluss an das Ordinale: *saptáthas* (: *saptá* = *ṣaṣṭhás* : *ṣáṣ*) und mit Unterstützung seitens des Cardinale **ṣáẓdaśa* (später *ṣóḍaśa*) „sechzehn"; s. dazu unten zu § 233 c).

1) S. aber auch § 261.

2) Ein weiteres awestisches Beispiel für diese Art der Adverbialbildung liegt in jAw. *aš* vor, dass öfters am Anfang von Compositen bezeugt ist und „sehr" bedeutet; es gehört mit gr. *ἀγα-* zusammen. Vielleicht ist auch gAw. *maš* hierher zu stellen. Ueber beide Wörter s. IF. (Arica Nu. 73). — Ueber das *š* von ap. *patiš, abiš* s. J. Schmidt, Pluralbild. 360, Bthl., Studien I 75 f. No.; ich bemerke dazu, dass sie sich zu den auf *i* ausgehenden Formen auch wie gr. *πέριξ* zu *πέρι* verhalten können.

wiesen werden; s. Bthl., IF. IV 122 f.[1]) Man beachte das auch zu § 260 a) *β*).

Das jAw. *viš.haurvō* ist gewiss nicht so zu beurtheilen wie W. vorschlägt. Entweder es ist ein altes Compositum, dann liegt ar. **u̯ix-šaru̯a-* zu Grunde, oder es ist ein ganz junges mit dem Nom. Sing. als erstem Glied; s. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 264 D, 304. 45. Was W. mit dem Eigennamen jAw. *vażāspahe* für seine Annahme beweisen will, ist mir unverständlich; das *ā* darin gestattet doch keinen Zweifel darüber, dass **vaża-aspa-* zu zerlegen ist; s. Bthl., AF. I 22.

In der Note erwähnt W., und zwar zustimmend [— „wohl mit Recht" —] die Ansicht Fr. Müller's und Meillet's, welche die aind. cerebralen Verschlusslaute, sofern sie auf idg. Palatalen (*x*, *γ* u. s. w.)[2]) beruhen, also gr. *κ* u. s. w. gegenüberstehen aus älteren *ṭš*, *ḍž* u. s. w. hervorgehen lassen. „Das aind. *yaḍż* = awest. *yaz*", so schreibt Fr. Müller, WZKM. VII 375 No., „erfordert ein *miḍżh* = awest. *miz*. Dass wirklich *ḍż* und *ḍżh* ursprünglich im Auslaut vorhanden waren, dies beweisen die Pausaformen *-yaṭ*, *-miṭ*, *-liṭ*. Der Laut *żh*, den die Junggrammatiker[3]) fürs Altindische postuliren, war dort nie vorhanden und aus ihm kann auch *ṭ* nicht hervorgehen." Vgl. dazu auch W. § 200 b) No. Es wundert mich, wie W. angesichts dieser Begründung seine Zustimmung zu Fr. Müller's Theorie aussprechen konnte. Im kl. *madhuliṭ* „Biene", sowie in allen bei Lanman, Noun-Inflection 453, 490, 499 aufgezählten vedischen Formen aus *ś*-, *j*-, *h*-Stämmen mit *ṭ* am Ende ist *ṭ* ja auch nach W.'s Ansicht nicht gesetzmässig, „da durchweg dahinter ursprünglich das Nominativzeichen *s* gestanden hat;" s. W. § 149 a) *α*). Da komme ich wieder auf die Frage: in welchen Formen stand denn ein idg. *x* (— ai. *ś*), *γ* (— ai. *j*, ir. *z*) u. s. w. im ungedeckten Auslaut? Im Voc. Sing.? Die bei Lanman verzeichneten Beispiele enden alle auf *-k*, ausser: *samrāṭ*, *savyavāṭ*, *pṛtanāṣāṭ*. Alle ohne Ausnahme lauten gleich dem Nom. Sing., und thatsächlich sind es auch solche, man beachte bei den beiden letzten Belegen die Vocaldehnung, die sonst doch dem Vocativ nicht eignet. — Oder im Nom. Acc. Sing. neutr.? Alle bei Lanman angeführten Belege gehen ohne Ausnahme auf *-k* aus, d. i. urind. *-kṣ* = idg. *-xs*: *susaṃdṛk* zu *dṛśam*, *puruspṛ̥k* zu *°spṛham* (s. gAw. *aspərəzatā*). Das heisst also, die alte masculine und feminine Form wurde auch fürs Neutrum mit

1) Das neupers. *farā* (Horn, Grdr. d. neup. Etym. 180, Fr. Müller, WZKM. VII 377, Hübschmann, Pers. Studien 34) setzt ein ar. **prākt* fort, das im Awesta **frāgət* lauten würde; ai. *prāk*.

2) Deren arische (indoir.) Vertreter doch auch von W. § 200 b) mit *ś ż* u. s. w. angesetzt werden, also mit einfachen Lauten, während Fr. Müller und Meillet indoiranische Doppellaute postuliren.

3) Das ist diesmal Ascoli, s. dessen Vorlesungen 155, Krit. Studien 280 ff.; vgl. Fr. Müller, Grdr. d. Sprachw. I. 1 147 f. No.

verwendet, wie das ja auch bei anderen Stämmen mit einer „Wurzel“ als zweitem Glied oft genug vorkommt; s. Lanman, a. O. 445, 560, Ludwig, Rigveda IV 81, V 590, VI 240, J. Schmidt, Pluralbild. 87 f. — man beachte besonders dessen Begründung auf S. 88 —, Brugmann, Grdr. II 563. Wenn aber in nachvedischer Zeit vielleicht ein vereinzelter Nom. Sing. neutr. auf *-ṭ* vorkommen sollte, hat man da wohl das Recht, ihn auf eine suffixlos gebildete indogermanische Grundform zurückzuführen, eine Bildung, für die in der gesammten älteren Litteratur kein einziger Zeuge vorhanden ist? Ganz gewiss nicht; sondern man hat ihn gerade so gut für den neutral mitverwendeten geschlechtigen Nominativ anzusehen wie die vedischen Formen auf *-k*.

Es fragt sich nun: wie sind denn die Nominative auf *-ṭ*: *spáṭ, rā́ṭ, vi-bhrā́ṭ, abhī-ṣā́ṭ, havya-vā́ṭ, víṭ* u. s. w. zu erklären? Das Awesta hat für alle Stämme dieser Art nur éinen Nominativausgang, nämlich *-š*: jAw. *parō.darš, spaš, aya-varəš, barš* (Grdr. d. ir. Philol. I § 385 f.). Es ist nicht fraglich, dass dieses *-š* idg. *-xs* vertritt; z. B. ist *spaš* gleich lat. *haru-spex*. Da nun aber idg. *xš* im Indischen inlautend durch *kṣ* repräsentirt wird, muss dem auslautenden awest. *-š* und idg. *-xs* aind. *-k* entsprechen; in *-k* ist sonach der alte Nom.-Sing.-Ausgang aller in Rede stehenden Stämme zu erkennen; ai. *°dṛ́k* = jAw. *°darš* = idg. **°dṛxs*. Dagegen wird ja auch von Meillet MSL. VIII 284, der im Uebrigen Fr. Müller secundirt, kein Einspruch erhoben. Also muss ai. *spáṭ* gegenüber jAw. *spaš* auf Neubildung beruhen; auch das wird von Meillet anerkannt.

Fr. Müller erklärt SWAW. LXXXIX 5, ohne sich über das Verhältniss von ai. *°dṛ́k* zu *spáṭ* auszulassen, den Nom. Sing. *víṭ* zu *víśam* aus **viṭš-s*. Das ist eine Construction auf dem Papier. Angenommen, es sei श in älterer Zeit *ṭš* ausgesprochen worden, so konnte allerdings ein Nom. Sing. *víṭ* zum Acc. **viṭšam* neugebildet werden, aber nicht so wie Fr. Müller will, sondern nach dem Muster der auf *t* und *p* ausgehenden Wurzelstämme, *svarjitam* : *°jít* = *víṭšam* : *víṭ* (für **víṭš* nach dem Auslautsgesetz); vgl. Meillet, a. O. Aber worauf stützt sich denn die Annahme jener älteren Aussprache des श? und die des ह aus idg. *γh* als *ḍžh*?

Aus der Thatsache, dass dem idg. *γ* die Affricata[1]) ज gegen-

1) WZKM. IX, 138 werde ich von Fr. Müller belehrt: Awest. *č, ǰ* (d. i. *tž, dž*) seien nicht Affricaten, wie ich das im Grdr. d. ir. Philol. I 153 meine, sondern echte Consonantendiphthonge. Ich glaube für diese Belehrung keinen Dank schuldig zu sein. Auf S. 3 habe ich ausdrücklich erklärt, ich schlösse mich in meiner Terminologie an Sievers' Phonetik an; und daselbst § 131 heisst es: „. . . einen Doppellaut, eine Affricata, d. h. Verschlusslaut + Spirans“. Was versteht Fr. Müller unter Affricaten? Das ist mir auch aus seiner Bemerkung auf S. 141 nicht klar geworden. — Im Uebrigen verweise

übersteht, kann doch nicht gefolgert werden, dass auch *x* und *γh* nur durch Affricaten vertreten sein könnten, oder aber dass ihre geschichtlichen Vertreter aus solchen hervorgegangen sein müssten. Es ist ja doch nichts seltenes, dass sich die einzelnen Laute derselben Reihe in verschiedener Weise entwickeln. So ist das idg. *d-* im Hochdeutschen zur Affricata *ts-* geworden — lat. *decem* : nhd. *zehn* —, aber für *t-* und *dh-* erscheinen die einfachen Dentallaute *d-* und *t-* : lat. *torreō* : nhd. *durst*, gr. *θύραι* : nhd. *tor*. Ich habe schon früher, Studien II 46, darauf aufmerksam gemacht, dass die verschiedene Gestaltung des idg. *x* und *γ* im Indischen ein genaues Analogon im Armenischen hat, wo *x* durch ս, d. i. *s*, *γ* aber durch ծ, d. i. *ts* (aus älterem *dz* wie *t* aus *d* hervorgegangen) vertreten wird. Für Fr. Müller's Aufstellung, a. a. O. 6, dass das dem ai. श entsprechende iranische *s* durch *ts* aus *tś* hervorgegangen sei, fehlt auch der Schatten eines Beweises.[1]) Vgl. dazu Grdr. d. ir. Philol. I § 5 No. 5.

Also lässt sich die behauptete ältere Aussprache von श und ष als Affricaten nur eben mit der Thatsache unterstützen, dass in gewissen Fällen, insbesondere im Nom. Sing., ein *ṭ*-Laut dafür auftritt. Ist denn aber jene Annahme zu dessen Erklärung nothwendig?

Ausser im Nom. Sing. findet sich der *ṭ*-Laut in der Declination noch im Loc. Plur.: skr. *viṭsu* und in den *bh*-Casus: ved. *viḍbhyás*.[2]) Im Loc. Plur. ist er ganz sicher nicht alt. Die idg. Form **u̯ixsu* ist lautgesetzlich durch *vikṣú* vertreten, wie ja auch die älteren Texte fast ausschliesslich bieten. Das *ṭ* von *viṭsu* stammt also entweder von den *bh*-Casus oder vom Nom. Sing.

Nach Fr. Müller und Meillet wäre auch zur Erklärung von *viḍbhyás* die affricirte Aussprache des श nöthig. „Les formes telles que *viḍbhyás* . . remontent à **viḍżbhyas* (avec chute de la sifflante).[3]) Il est aussi impossible de tirer *viḍbhyás* de **viż-*

ich gegenüber Fr. Müller's Angriff auf die Erklärung, die die Herausgeber des Grdr. d. ir. Philol. in IF. VI Anz. 166 veröffentlicht haben.

1) SWAW. XLI 200 schreibt freilich Fr. Müller: „Im (westiran.) *ϑ* sehen wir die Lautgruppe *ts* mit Verflüchtigung des zweiten Bestandtheiles *s* in den Explosivlaut *t* übergehen, den das verflüchtigte *s* aspirirte (so!), also zu *ϑ* umgestaltete, während im (ostiran.) *s* der explosive Bestandtheil *t* spurlos abfiel.“ Das sind nur Behauptungen, aber kein Beweis.

2) Ausserdem in der Conjugation in 3. Sing. Praet. Act.: *aprāṭ*, *abhrāṭ*, *naṭ* u. s. w.; s. No. 3.

3) Aber ai. *rīḍhás* (*rīḷhás*) soll aus „**rīżḍhas* (avec dissimilation pour **riḍżḍhas*)“ hervorgegangen sein. Also ist jedenfalls auch das Zahlwort ai. *aṣṭā́* : gr. *οκτω* durch Dissimilation aus **aṭṣṭā* entstanden. Im Awesta lautet das Wort *ašta*. Auf derselben Seite führt Meillet die 3. Sing. ai. *naṭ* (zu *náśati*) auf **naṭš* und weiter also auf **naṭšt* zurück; im Awesta würde **našt* entsprechen. Warum ist denn nun hier die Dissimilation nicht eingetreten? Dagegen in der 3. Du. dazu *anaṣṭām* hatte sie statt! Aber **achāntsta* wieder

bhyas que *madgúṣ* de **mazguṣ*; J. Schmidt, Pluralb. 157 et suiv." Ich halte nun freilich das letztere für ganz wohl möglich, und ebenso W. § 155 b), (wozu man noch Hübschmann, IF. IV 119, Bthl., IF. V 355f. vergleichen möge).[1]) Aber ganz abgesehen davon, Meillet hätte *viḍbhyas* aus **viẓbhyas* doch nicht mit *mádguṣ* aus **mazguṣ*, sondern mit *mādbhyás* aus **māzbhyas* in Parallele stellen müssen, und es ist doch nicht zu verkennen, dass zwischen dem Verhältniss von **zbh* und *dbh* und von **ẓbh* und *ḍbh* eine ausserordentliche Aehnlichkeit besteht; *d* ist der Verschlusslaut zu der durch *z* (aus *s*), *ḍ* zu der durch *ẓ* (aus *ṣ*) vertretenen Reihe.

Allerdings wird ja von J. Schmidt der Uebergang von *z* in *d* für *mādbhyás* in Abrede gestellt, die normale Form sei *mābhyas*, wie die Form in der classischen Sprache lautet, *mādbhyas* aber habe seinen *t*-Laut vom Loc. Plur. bezogen. Aber J. Schmidt wird selbst zugeben müssen, dass diese Annahme nur eine Verallgemeinerung der Erkenntniss ist, dass *z* vor den Dentalen *d*, *dh* ausfällt. Denn mit Formen wie *mánobhiṣ* wird fürs Altindische gar nichts bewiesen, da ihre Entstehung in vorindischer Zeit erfolgt ist, wie gAw. *manǝ̄bīš*, *garǝ̄bīš* u. s. w. darthun. Den gr. Formen mit *σφ* wie *ὄχεσφι* würden im Awesta bei streng lautlicher Entwickelung solche mit *-azb-* : **manazbīš* entsprechen; denn dem Iranischen ist der Schwund tönender Zischlaute überhaupt unbekannt. Aber der Stamm wurde hier schon in arischer Zeit durch die antesonore Satzform des Acc.-Nom. Sing. verdrängt;

---

wird ohne solche zu *achāntta*. — In anderer Weise findet sich Fr. Müller mit den Formen wie ai. *līḍhás* ab; sie sei, heisst es SWAW. LXXXIX 6, aus **liḍḍhás* und weiter aus **liḍžḍhás* hervorgegangen, also durch Ausfall des zwischen den Verschlusslauten stehenden Zischlautes (s. Meillet zu *viḍbhyás*) und folgender Vereinfachung der Doppelconsonanz, zugleich mit Vocaldehnung. Aber **diṭštas* (zu *diśáti*) ist nicht zu **diṭṭhás* geworden, sondern zu *diṣṭás*, während doch für **achāntsta*, *achāntta* eingetreten ist.

Neben gr. *ὀκτώ*, lat. *octō* steht ai. *aṣṭā́*, jAw. *ašta*, neben lat. *dictus*, *dictiō* steht ai. *diṣṭás*, gAw. *ādištiš*. Ich meine, wer nicht „in verbohrt junggrammatischer Weise über die Lautgesetze speculirt" (s. oben S. 695), der wird sich einfach sagen müssen: idg. *xt* wurde bereits im Indo-Iranischen zu *št*. Dementsprechend aber lässt sich erwarten, dass auch idg. *ɣdh* durch indoir. *ždh* vertreten wird. Und wenn dafür im Indischen *ḍh* (*ḻh*) mit Dehnung des vorhergehenden Vocals erscheint: *ūḍhás* für indoir. **užḍhas*, so ist eben das *ž*, das hier auf idg. *ɣ* zurückführt, genau ebenso behandelt worden, wie das auf idg. *z* gehende in idg. **mizdhom* (= got. *mizd-ō*, jAw. *mižḍǝm*), das durch indoir. **mižḍham* zu ai. *mīḍhám* geworden ist. So erweisen sich alle complizirten — und einander widersprechenden — Annahmen als völlig überflüssig.

1) Zur Gleichung ai. *madgúṣ* — lat. *mergō* — lit. *mazgóti*, die J. Schmidt DL. 1892 1553 mit dem Hinweis auf lat. *frīgō*, angeblich aus **frīzgō* gleich ai *bhṛjjáti* ablehnt — s. dagegen IF. V 355 —, vgl. ferner lat. *virga* : an. *wisc*, ahd. *wisc* (Noreen, Utkast 93, Urgerm. Lautl. 139); vgl. noch Ceci, Nuovo Contributo alla Fonistoria del Latino 32 No. (in den Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei IV).

vgl. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 280 zu 1, § 381.[1]) Ueberall wo das Indische eine abweichende Form — nicht *-obh-* — zeigt, da fehlt eben auch der Nom. Sing. auf *-o*: so bei ai. *uṣádbhiṣ*, wozu der Nom. Sing. *uṣā́s* lautet (vgl. Bthl., Studien I 3) und bei *apsarā́bhyas* (vgl. Lanman Noun-Inflection 551, J. Schmidt KZ. XXVI 401 f.). Dazu kommt ein zweites Moment, das sicher für J. Schmidt's Ansicht — unbeschadet der Ausführungen in KZ. XXVI 347, 341, deren principielle Richtigkeit ich nicht in Abrede stelle — nicht günstig wirkt, d. i. dass jene Formen, welche ihren *t*-Laut an *mādbhyás*, *uṣádbhiṣ* abgegeben haben sollen, nicht bezeugt sind, der Loc. Plur. zu *mādbhíṣ* lautet nicht **mātsu*, sondern *māsú* oder *māssú* (Lanman 497), und gegenüber *uṣádbhiṣ* setzt jAw. *ušahva* ein ar. **ušasu̯a* voraus, denn ar. **ušatsu̯-a* wäre **ušasva*; s. noch unten S. 710.

Wenn *z* vor *d*, *dh* fällt, so ist damit noch gar nicht gesagt, dass es auch vor allen anderen Medien zu Falle kommen musste. Bekanntlich geht auch *ž* vor *ḍ*, *ḍh* (aus *d*, *dh*) verloren, W. § 40, 238. Aber hier hat sich J. Schmidt nicht veranlasst gesehen zu verallgemeinern; vgl. KZ. XXV 119, wo er schreibt, die idg. *x*-Laute seien vor Verschlusslauten durchweg in *ś*-Laute übergegangen (W. § 202, 238 a) und als Beleg für solches *ž* anführt: jAw. „*vīžibyō* = skr. *viḍbhyás*“ zu ai. *víśam*. Darin liegt doch die Anerkennung, dass ein urind. *ž* vor *bh* eine andere Gestaltung erfahren hat als vor *ḍ ḍh*. Haben wir darnach ein Recht, a priori zu behaupten, ein ar. *z* hätte im Indischen vor *bh* schwinden müssen, bloss weil wir wissen, dass ein *z* vor *d*, *dh* verloren geht? Im Gegentheil: Ich meine, wenn wir überhaupt aprioristisch construiren wollen, so haben wir vielmehr zu sagen: weil *z* und *ž* vor den entsprechenden *t*-Lauten gleichmässig behandelt werden, so ist das von vorn herein auch für die Stellung vor *p*-Lauten wahrscheinlich; da nun aber *ž* vor *bh* in den entsprechenden *t*-Laut: *ḍ* umgesetzt wird: *viḍbhyás*, so ist für *z* vor *bh* ein *d* zu erwarten, und das zeigt sich eben in *mādbhyás*, *uṣádbhiṣ*. Ich kann wirklich nicht einsehen, warum J. Schmidt die Zurückführung des *dbh* dieser Wörter auf *zbh* durchaus nicht gelten lassen will. Freilich würde er sich ja damit die wichtigsten Stützen seiner Annahme: idg. *ts* aus *s-s* berauben; aber das kann doch der Grund nicht sein, denn das wäre eben kein wissenschaftlicher Grund.

Fr. Müller's und Meillet's Herleitung von ai. *viḍbhyás* aus **viḍžbhyás* „avec chute de la sifflante“ nimmt auf das awestische Aequivalent nicht die gebührende Rücksicht. Im Iranischen sollen *s* (= ai. *ś*) und *z* (= ai. *j h*) durch *ts*, *dz* aus *tš*, *dž* entstanden sein. Dann erwartete ich aber gegenüber dem ai. *viḍbhyás* ein

1) Das geschah im Aind. auch bei den abgeleiteten Stämmen auf *-iṣ*, *-uṣ*: *havírbhiṣ*, *dhánurbhiṣ* gegenüber jAw. *snaiϑižbya*; s. W. § 189 c) *α*). Lautgesetzlich wäre °*ḍbhiṣ*, vgl. *viḍbhyás* gegenüber jAw. *vīžibyō*; s. unten.

Aw. **vizbyō* und nicht *viž(i)byō*, wie die Form wirklich lautet. Ferner sprechen dagegen die ai. Formen *viprúḍbhiṣ*, *viprúḍbhyas* neben *viprúṣas*. Fr. Müller ist behufs Erklärung ihres *ḍ* zu der Annahme gezwungen, die Wurzelstämme auf *ṣ* hätten sich in ihrer Flexion denen auf *ś* angeschlossen. Aber er unterlässt es, den Punkt zu bezeichnen, bei dem der Ausgleich einsetzen konnte. In der That stimmen ausser den *bh*-Casus nur noch die Nom. Sing. beider Stammclassen überein: *spáṭ* und *viprúṭ*. Ersteres soll aus **spaṭš* hervorgegangen sein. Aber wie *viprúṭ*? Wie ai. *sajū́ṣ* (oben S. 687) und die Grdr. d. ir. Philol. I § 384 angeführten Formen zeigen, ging der Nom. Sing. der *š*-Stämme im Arischen auf *-š* aus, also **-prūš*.

Entscheidend gegen Meillet's Erklärung von *víṭ* zu *víśam* aus **víṭš* ist die scharfe Trennung der *k*- und *ṭ*-Nominative bei den Stämmen auf *j* und *h*, je nachdem 1) ein idg. *g gh* oder 2) *γ γh* zu Grunde liegt. Die Nominative auf *-k* finden sich bei beiden Classen; sie sind ja auch bei Classe 2 die älteren, s. oben S. 705. Die jüngeren auf *-ṭ* aber kommen ganz ausschliesslich bei der 2. Classe (auf *γ γh* = ir. *z*) vor. Nun waren aber doch bereits seit ältester vedischer Zeit idg. *γ* und *g* (vor hellen Vocalen) sowie *γh* und *gh* (bei gleicher Stellung) in *j* und *h* zusammengefallen, wodurch schon frühzeitig Ausgleichungen veranlasst worden sind; s. W. § 138, 220. Die mit vocalisch anlautendem Suffix gebildeten Casus aus *yuj*- und *rāj*-, aus *druh*- und *sāh*- zeigen davor durchaus den gleichen Laut: *yújam* — *virā́jam, adrúham* — *pr̥tanāṣā́ham*. [Wie Fr. Müller, Grundriss d. Sprachwissensch. III, 2 500 dazu kommt, den Stamm zu °*yúk* mit *yudž*- (*d!*), den aber zu *rā́ṭ* mit *rā́ḍž*- (*ḍ!*) anzusetzen, verstehe ich nicht.] Wenn nun thatsächlich zu *virā́jam*, *pr̥tanāṣā́ham* in der von Meillet (nach Fr. Müller) angegebenen Weise ein neuer Nom. Sing. auf *-ṭ* (für älteres *-ṭš*): *rā́ṭ*, °*ṣā́ṭ* gebildet worden wäre, wie sollte man es sich dann verdeutlichen, dass diese Neuformation sich durchaus auf jene Stämme beschränkt hat, deren Auslaut auf idg. *γ*, *γh* (= ir. *z*) geht? Das muss um so auffälliger erscheinen, als ja von Alters her auch die Nom. Sing. beiderseits den gleichen Ausgang *-k* hatten. Als sich neben *-k* aus idg. *-xs* (= ir. *-š*) *-ṭ* einstellte, warum nicht auch neben *-k* aus idg. *-ks* (= ir. *xš*)? Das wäre sicher nicht ausgeblieben, wenn der Nom. Sing. die Quelle des *-ṭ* wäre. Sie muss vielmehr an anderer Stelle gesucht werden, von wo aus das *ṭ* in den Nom. Sing. überführt wurde, noch bevor sich der Zusammenfall von idg. *γ* — *g* und *γh* — *gh* vollzogen hatte. Und diese Quelle können nur die *bh*-Casus sein, wie ja auch W. und seine Vorgänger erkannt haben. Hier ist *ḍbh* direct aus urind. *ẓbh* und weiter aus ar. *žbh*, endlich idg. *γbh* hervorgegangen; s. oben S. 708.

Ich muss befürchten, meine lange Auseinandersetzung wird mir den Vorwurf eintragen, ich hätte offene Thüren eingerannt.

Aber wenn ein so besonnener Forscher wie W. sich blenden lässt, so glaube ich doch nichts überflüssiges gethan zu haben.

Zu b) *α*) ergänze: *yaj-*, cf. *upayáḍbhiṣ* MS. *3*. 10. 4 (135. 10), der einzige *bh*-Casus der älteren Sprache mit *ḍ* aus einem Stamm auf *j*. Vgl. dazu *prayátsu* (neben älterem *prayákṣu*), W. § 156 No., das **prayádbhiṣ* mit *d* wegen des vorhergehenden *r* zur Voraussetzung hat.

Zu § 152 b mit No.: Wegen ai. *daddhí : dehí* und *addhá* s. IF. VII Anz.

36. Zu § 153—155.

Das Gebiet für das Auftreten von ai. *ts* für *ss* war noch mehr einzuengen als es bei W. geschieht. *t* für wurzelauslautendes *s* kommt nur vor dem *s* des Aorists, Futurs und Desiderativs vor, also nur in der verbalen Stammbildung, und, wie *avāstam* zu *vásati* „er wohnt“ zeigt, auch hier nicht ausnahmslos. Den wenigen Belegen füge ich noch einen hinzu: *vaddhvam*, 2 Plur. Imp. des *s*-Aorists zu *vaste* „er kleidet sich“, zu **avatsi* : *váste* etwa wie **maddhvam* zu **amatsi* : *mádati* gebildet; ein ar. **uazdhuam* — so nach Whitney, Wurzeln 156 — wäre doch in der Gestalt **vedhvam* zu erwarten; s. W. § 236 f. Meinen Erklärungsversuch von *jíghatsati* in Studien I 26 f. gebe ich ohne Wehmuth auf[1]); pa. *jighachā* „Hunger“, das ich nicht hätte übersehen sollen, spricht entscheidend dagegen. Im Uebrigen hält W. jene Formen, ebenso wie ich es gethan habe, im Gegensatz zu J. Schmidt für junge Bildungen, dafür lässt sich ja auch schon ihr Fehlen im RV. geltend machen. Doch schlägt W. einen anderen Weg ein, um ihrem *ts* beizukommen. Man habe, so meint er, den zugehörigen Formen zu liebe dem *s* (das lautgesetzlich für *ss* eingetreten war: *ási* „du bist“, *rāsva* (*s*-Aorist, IF. II 276), *māsú*, *áṃhasu* u. s. w.) ein zweites *s* vorgeschoben, worauf *s-s*, d. i. geminirtes (nicht langes) *s* zu *ts* geworden sei. Aber gegen diese Annahme erheben doch die zahlreichen Formen mit bezeugtem *ss*: *śāssi*, *māssú*, *sádassu* u. s. w. Einspruch. Wenn *ts* auf rein lautlichem Wege aus *s-s* (an Stelle von älterem *s*) hervorgegangen sein soll, so sieht man nicht, warum sich dieser Wandel auf die verbale Stammbildung beschränkt hat, warum er nicht auch in der Flexion zum Vorschein kommt. Auch W. gilt der Loc. Plur. *ạhasu* für älter als *rájassu*

1) Nicht aber gleichzeitig die Annahme, dass rigvedische Formen späterhin missverstanden worden seien oder, wie ich Studien I 31 geschrieben habe, „dass dieses oder jenes Wort, diese oder jene Wortform aus den alten Texten (in spätere) herübergenommen wurde, in einer Bedeutung, welche nicht die alten Sänger mit ihnen verbunden, sondern vielmehr die Exegeten ihnen beigelegt hatten“. Ich stehe damit keineswegs allein; s. W. XXIX No. 6, wozu ich nochmals (s. Studien II 66 f.) auf Pischel, ZDMG. XL 123 f. verweise; sowie auf dessen VSt. I 82. Vgl. dazu IF. III 108, wozu man noch ZDMG. XL 123, Z. 20 f. nachlesen möge.

(§ 97 a) *α*) No.). Also ist doch auch dem *su* des lautgesetzlich entstandenen **rā́jasu* wegen der übrigen Casusformen ein *s* vorgeschoben worden: warum zeigt sich nun nicht auch hier *ts* für *s-s*? Das muss um so auffälliger erscheinen, als doch ein aus **mas-sú*, **uṣás-su* hervorgegangenes **māt-sú*, **uṣā́tsu* an den *bh*-Casus *mādbhíṣ*, *uṣádbhiṣ* — die *bh*-Casus und der Loc. Plur. gehen ja sonst so gern zusammen — einen vorzüglichen Anhalt gefunden hätte. Ich möchte es daher doch immer noch für wahrscheinlicher halten, dass die unthematischen 3. Sing. Praet. Act. auf *-t* statt *-s* für arisches *-st* als Ausgangspunkt für die Bildung jener Formen — es sind ihrer im Ganzen noch kein Dutzend — gedient haben, vgl. W. § 154, 261 c) No., dessen Angaben nach Whitney, Grammar² § 555 a zu ergänzen sind. Neben *abhet*, *amok*, *avart* stehen die Futura *bhetsyati*, *mokṣyati*, *vartsyati*; danach konnte jedenfalls zu *aghat*, 3. Sing. zu *aghasam* ein *ghatsyati* (bei Gramm.) gebildet werden, und es konnte wohl geschehen, dass diese neue Bildung das alte Futur **ghasyati* verdrängte, und zwar deshalb, weil sich dies für das Sprachgefühl selbstverständlicher Weise in **ghas-yati* zerlegte; damit war es aber nicht mehr mit hinreichender Deutlichkeit als Futur charakterisirt, wofür eben das Mehr eines *sy* (oder *ṣy*) gegenüber dem als Verbalstamm Empfundenen das wesentliche Kennzeichen bildete. War erst für éin Verbum und für éinen sigmatischen Stamm eine *ts*-Form vorhanden, so war damit für die wenigen anderen Stämme und Verba, die überhaupt in Betracht kamen, das Muster gegeben.

In ai. *svátavadbhyas* (Saṃh.) und *svavadbhis* (Gramm.) ist das *d* nicht wie in *mādbhíṣ* zu beurtheilen, die Nom. Sing. dazu: *svátavān* und *svávān* weisen auf einen Flexionsausgleich mit den *vant*-Stämmen hin; s. J. Schmidt, KZ. XXVI 348, 357, Bthl., KZ. XXIX 527, 582.

Zu ai. *ádgas* : gr. ὄζος (§ 155 b) s. noch Phlv. *azg* „Ast“, air. *odb* und Hübschmann, IF. IV 119, Bthl., IF. V 355, VIII.

37. Zu § 156 a).

Eine 3. Sing. auf *-t* statt *-ṭ* wird durch *abhí srās* und *sáṃ srās* AV. *11.* 2, 19, 26 vorausgesetzt. Die Form gehört doch, wie Whitney angiebt, entgegen dem PW. und entgegen meinen Erklärungsversuchen in Studien I 25 f. — s. auch W. § 261 c) No. gegenüber § 190 a) — zu *sṛjáti*. Sie ist an beiden Stellen 2. Sing. Ich hätte die KZ. XXIX 579 gemachte Beobachtung über den Wandel der *ṭ* in *t*-Laute hinter Cerebralen auch auf *r* ausdehnen müssen; s. oben S. 710 zu **prayadbhiṣ* (*prayátsu*) neben *upayáḍbhiṣ*. Für die Einstellung von *srās* unter *sṛjáti* spricht besonders die ganz ähnliche Verwendung mit *sám* in AV. *19.* 2. 26: *mā́ no rudra tákmanā mā́ viṣéṇa mā́ no sáṃ srā divyénāgnínā* und RV. *1.* 33. 13: *sáṃ vájreṇāsṛjad vṛtrám índraḥ.* Die 1. 2. 3. Sing.

Act. des sigmatischen Aorists zu *srjáti* waren lautgesetzlich correct: *asrākṣam*, *asrāk*, **asrāt*. Zu **asrāt* wurde dann eine neue 2. Sing. *asrās* gebildet, ebenso wie *acchinas* zu *acchinat* (Panini *8*. 2. 75). Die in den Brahmana's bezeugte 3. Sing. *asrāṭ* ist eine Neubildung zu *asrākṣam*, *asrāk* nach Mustern wie *avākṣam*, **avāk*, *avāṭ*; *ayākṣam*, **ayāk*, *ayāṭ*. Gleiches gilt von *aprāṭ*. Die 2. Sing. *ayās* zu *ayākṣam* und *ayāṭ* (RV. *2*. 29. 16, *9*. 82. 5) ist umgekehrt Neubildung nach *asrās*, **aprās*, **adrās* zu *asrākṣam*, *aprākṣam*, *adrākṣam*.

38. Zu § 158—162.

Weitere Beispiele für unverbundenes idg. *b* sind: ai. *bījam* „Same“ (§ 162 No.) : sbal. *bīj* (Grdr. d. ir. Philol. I § 14), ai. *gandharbá* (°*rvá*-, § 161): jAw. *gandarəwō* (DL. 1890 844), ai. *busám* (s. unten) und ai. *báṭ* Interj.: jAw. *bā*, *bāδa*. — Zu ai. *píbati* „er trinkt“ vgl. arm. *empem* und ir. *ibim*, die beide ebenfalls idg. *p—b*- voraussetzen; vgl. Meillet MSL. VII 164, Stokes in Fick's Wtb.[4] II 447. Das arm. *e̥mpem* führt auf idg. **pimb-ō*, eine Form, die eher den Eindruck eines nasalirten Präsens macht wie ai. *vindáti*, als den eines reduplicirten; denn ein Vergleich hinsichtlich der Reduplicationsart mit gr. *πίμπλημι*, *πίμπρημι* ist kaum zulässig; vgl. Brugmann, Grdr. II 989. Sonach würden sich arm. *e̥mpem* und ai. *píb-āmi* zu einander verhalten wie lat. *tund-ō* und ai. *tud-ámi*; man beachte auch *p—b* und *t—d*; für die Zurückziehung des Accents im Aind. giebt es genug Analogien.

Die ausnahmsweise Verallgemeinerung der Satzanlautsform *br*- für *mr*- bei ai. *brávīmi* hängt jedenfalls mit dem besonders häufigen Gebrauch von Formen wie *brūhí*, *brávīmi* und ähnlichen im Satzanlaut (auch in eingeschobenen Sätzen, vgl. unser „sag' ich“, „sagt er“) zusammen.

Ai. *busá*- „Dunst“, § 152 No. (auch § 203) c No.) ist Prakritform für urind. **bŕśam*, wie die bei Tomaschek, SWAW. XCVI 754 verzeichneten Pamirwörter w. *bis* s. *büs* „Dunst, Nebel“ zeigen: vgl. dazu § 19 No. 4, § 197.

39. Zu § 164, 176.

S. auch § 233 No., 276 c). — Das *ṅ n* der Formen wie *stiṅnoti*, *bhinnás* zu *stigh*-, *bhid*- an Stelle des zu erwartenden Verschlusslautes soll auf Nachahmung des Satzsandhi beruhen. Mit dieser Erklärung ist die Schwierigkeit meines Erachtens nicht beseitigt, sondern nur an eine andere Stelle verlegt. Wie hat man sich denn, kann man dann fragen, die Entstehung des Satzsandhis *vā́ṅ nas*, *tán nas* zu denken? An sich erleiden ja doch im Satz zusammenstossende Laute nur dann besondere Wandlungen, wenn sie miteinander nicht verträglich sind oder wenn ihre Verbindung im Wortinnern nicht vorkommt. Aber gegen *-gn-*, *-dn-* im Wort

besteht keine Abneigung. Und wie soll die Uebertragung der Satzform ins Wortinnere bei *stiṅnoti* zu Stande gekommen sein? Man begreift, wie der Wechsel zwischen *-d n-* und *-n n-*, zwischen *-g n-* und *-ṅ n-* ins Wortinnere überführt werden konnte. *stiṅnoti* jedoch steht ja nach W. für **stighnoti*, für *ṅn* aus *ghn* aber gab es im Satz kein Vorbild. Andererseits würde W.'s Fassung des zweiten [1]) Beispiels für *-ṅn-* : *jāṅmayana-* (eine besondere Art Wasserkessel) die Voraussetzung bedingen, das zu Grunde liegende **jāgmayana-* habe sich dem Sprachgefühl als eine Verbindung von **jāg* mit **mayana-* dargestellt. Was soll man sich aber, wenn man etwa **mayana-* mit *maya-*[1]) in *ayasmáya-* „eisern" verband, unter **jāg* gedacht haben? Meine Ansicht ist der von W. gerade entgegengesetzt. Nicht *tán nas* war das Vorbild für *bhinnás*, sondern *bhinnás* das für *tán nas*. Das *no*-Particip zu ar. *bhinádmi* lautete zunächst **bhidnás*. Dann schob sich an die Stelle der Wurzelform *bhid-* der Präsensstamm *bhind-*[2]); und aus **bhindnas* entstand *bhinnás*, das in der Folge das ältere **bhidnás* völlig verdrängte. Eine Zeitlang aber waren **bhidnás* und *bhinnas* neben einander im Gebrauch und in dieser Zeit geschah es, 1) dass **adnam* „Speise" — das W. § 176 No. gegen mich ins Feld führt — durch *ánnam* ersetzt wurde, 2) dass für *tád nas* im Satz sich *tán nas* einstellte. Inlautendes *dn* hat sich nur in *udnás* und *udnā́* erhalten, sie haben dem Einfluss von *bhinnás* widerstanden, weil sie an den übrigen Casus mit antevocalischem *d udán*, *udáni* u. s. w. Rückhalt fanden.

Die Sandhiformen *-ṅ n-* (*vā́ṅ nas*) für *-g n-* und *-m n-* (*trikakúm nivártad* RV. *1*. 121. 4) für *-b n-*, endlich die Ersetzung der Media durch den entsprechenden Nasal vor *m* fasse ich als Nachbildungen der Sandhiform *-n n-* für *-d n-* auf. Dass das *-nm-* von v. *vidyúnmant-* aus dem Satzsandhi hergenommen wurde, ist selbstverständlich, vgl. *vidyúdvant-* und W h i t n e y, Grammar² § 1233 i, 1235 f.

40. Zu § 175.

Meine von W. gutgeheissene Annahme der Dissimilation von *mm* zu *nm* habe ich Grdr. d. ir. Philol I § 68 aufgegeben. Das *n* von ai. *ganma* stammt von den hochstufigen Formen, deren Suffix mit einem dentalen Geräuschlaut anlautete: *agan(s)*, *agan(t)*, *gantu*, *gánta* und *gántana* (2. Plur., s. Grdr. d. ir. Philol. I

---

1) Und letzten. *tvaṅmaya-* ist als Compositum auszuscheiden, vgl. zur eigentlichen Bedeutung des „Suffixes" *maya-* B t h l., ZDGM. XLVI 294 No. Gegenüber H o r n, Grdr. d. neup. Etym. 217 s. H a u g, Arda Viraf 307, O s t h o f f, Festgruss an R. Roth 126 f.

2) Ich hebe nochmals — gegen W. § 176 No. — hervor, dass allen fünf im RV. vorkommenden PPP. auf *nna-* nasalirte Praesentien zur Seite stehen; s. B t h l., Studien II 98.

§ 166) u. s. w., ferner *gántave, gántos* u. a. Ich bemerke bei der Gelegenheit gegenüber Bloomfield, AJPhil. V 30 und J. Schmidt, Kritik d. Son. 176 ff., dass ai. *ganma* nach meiner Meinung ganz unzweifelhaft die starke Wurzelform enthält, nicht die schwache. Es giebt im Rigveda nur eine einzige 1. Plur. Praet. Act. zum einfachen unthematischen Praesens und Aorist, die nicht den starken Tempusstamm davor zeigt, d. i. *abhūma* „ἔφῡμεν“; wie sich auch aus ai. *ábhūt, babhū́va,* jAw. *būšyantąm* (lit. *būsiu*) ergibt, nimmt das Verbum ja überhaupt eine ganz besondere Stellung ein. Vgl. dagegen Delbrück, Aind. Verbum 27, Bloomfield a. a. O. 20 und die rigvedischen Formen: *ákarmā, akarma, karma* (zusammen 13 Mal), *chedma, bhema* (2), *ahema* (3), *homa.* Die 1. Plur. *jaganma* RV. *4.* 16. 18, die J. Schmidt mit PW. u. s. w. als präsentische Perfectform nimmt, (a. O. 176. 179), hat Delbrück a. O. zum Praeteritum gestellt; dann vergleicht es sich hinsichtlich seiner Bildung mit *apīpema*; die Stelle gewährt keinen sicheren Entscheid zur Bestimmung der Form. Die zweite rigvedische Bildung der Art *vavanmá* (vor *nú*, RV. *7.* 37. 5) scheint Aoristbedeutung zu haben. — Im Uebrigen stimme ich mit J. Schmidt völlig darin überein, dass die Annahme von arischen Formen wie **ǵagama* „wir sind gekommen“ nicht berechtigt ist; ich habe diese Ansicht bereits ZDMG. XLVIII 516 zu 214. 16 ausgesprochen.

41. Zu § 80 b).

Zu der nach Panini *7.* 4. 28 f. gegebenen Regel für die Gestaltung der Wurzeln auf *r* vor dem *y* des Passivs, Optativs und Precativs verweise ich noch auf folgende Formen:

1) Aind.: RV. *kriyate, dhriyate, bhriyante, mriyase,* AV. *hriyámāṇā*, ŚB. *striyáte, smaryáte*, Ep. *vriyate;* — RV. *bibhryāt, kriyāma, kriyāsma, cakriyās* (W. 234 b), VS. *jāgryāma,* TS. *jāgriyāma;*

2) Air.: Aw. *kiryeinte, miryeinte* (*iry* für *əⁱry*), *avā-stryata* (*y* für *iy*), *bairyeinte, mairyāt̰* (*m-* aus *sm-*), *vōiryeite, xᵛairyeite* (*xᵛ-* aus *sụ-*)[1]; — *bawryąm* (*y* für *iy*), ap. *čaxriyāʰ*.

Danach mag man beurtheilen, in wie weit Panini's Regeln für die ältere Zeit passen.

42. Zu § 184.

Es kommen hier die Fälle zur Sprache, darin *vr̥, ur* und *ru* mit einander im Austausch stehen: *°hvr̥tás* — *hruṇāti.* Dazu wird gesagt: „Darnach muss man bei jedem *ru lu* mit der Möglichkeit

1) Zu den altpers. Passivformen, deren Lesung unsicher ist, und zu np. *mīrad* s. Hübschmann, Pers. Studien 145 f.

rechnen, dass es eine idg. Wechselform von *u̯r̥, u̯l̥* sei, namentlich bei solchem, neben dem ein Synonymum mit *vr̥-* steht z. B. bei ved. *rudh-* (*ruh-*) und *vr̥dh-* ,wachsen'". Damit geht W. meiner Ansicht nach viel zu weit. Denn die Zahl der wirklich einwandsfreien Belege ist doch recht geringfügig. Gerade die Fälle wie ai. *vr̥dh-* : *ruh-*, bei denen der Wechsel im Wurzel a n laut erscheint, möchte ich rathen, ganz aus dem Spiel zu lassen. Denn was wissen wir denn viel vom Bau der indogermanischen Wurzeln, und gar ihres A n lauts? Zu ai. *rodhati, aruhat,* got. *liudiþ* stellt man gr. *ἤλυθον, ἐλεύσομαι*; so Fick, Prellwitz u. A., zuletzt Leumann, KZ. XXXII 303 f. und W. § 189 b). Das *ru-* von ai. *aruhat,* soll Wechselform von *vr̥-* in *avr̥dhat* sein. Aber neben *ἤλυθον* u. s. w. haben wir auch *ἦλθον, ἔλθοι* u. s. w., die eine *u̯*-lose „Wurzel" *eldh-* verbürgen. Wir kommen so zu einem neuen Beispiel für das Nebeneinander gleichbedeutender Wörter mit und ohne *u̯* im Anlaut; s. J. Schmidt, KZ. XXXII 383 f., Kritik d. Son. 158. So wenig wir berechtigt sind, hier wegen der gleichen Bedeutung auf lautliche Identität zu schliessen, ebensowenig, meine ich, sind wirs auch da, wo *ru-*, *lu-* und *ur-*, *u̯l̥-* wechseln. Auch sonst sehen sich ja „Wurzeln" und Wörter bei gleicher Bedeutung lautlich oft genug ganz ähnlich, ohne dass wir sie doch einander gleichstellen dürfen; vergl. ai. *pardate*[1]), gr. *πέρδομαι* und lat. *pēdō*.

Das inschriftliche mind. *lukṣo*, pr. *rukkho* „Baum" ist auch schon im Veda bezeugt; s. RV. *6.* 3. 7, wozu Roth, Kürzungen des Wortendes 3. Es scheint mir gar nicht unmöglich, dass ai. *rukṣá-* aus älterem **rutsá-* (eig. „Gewächs" zu *ródhati*, dann „Pflanze, Baum"; vgl. *vīrudh-* für „Gewächs, Pflanze, Strauch") unter dem Einfluss des gleichbedeutenden *vr̥kṣá-* hervorgegangen ist; s. dazu Jespersen (Nyrop), TZ. III 196, ferner Bthl., Wochenschr. f. kl. Philol. 1892 397 und W. § 188 c) No. 2. Unterstützt wurde die Contamination dadurch, dass schon im RV. zu *róhati* (= *ródhati*) „er wächst" neugebildete Formen mit *kṣ*: *arukṣat* u. a. (W. § 220 c) üblich waren.

Zu dem unter b) No. angeführten jAw. *brātūiryō* sei bemerkt, dass die Neuausgabe zu V. *12.* 13 ff. *brātruyō* (aber *tūiryō*) liest. *tr* ist Kurzschreibung statt *tər* wie in *trəfyāt̰, ātrə.ciϑra-* u. s. w. (Grdr. d. ir. Philol. I § 268. 39); es bleibt also bei der völligen Identität der awestischen Wörter mit den ind. *bhrātr̥vyas*, (*pi*)*tr̥vyas;* s. ebd. § 268. 42.

---

1) Ist, wie ich gegenüber W.'s Angabe XXIV bemerke, auch in der Litteratur bezeugt; s. das neue PW., Nachtrag. Auch *jajanti* (ebd. XLVIII No.) kommt vor; s. von Schroeder, MS. I XVII; das ebd. erwähnte jAw. Wort lautet in der NA. *zīzənti,* V. *3.* 5; s. Grdr. d. ir. Philol I § 312.

43. Zu §§ 186—188.

Wegen ai. *iyāja* gegenüber *yayāsa* (Gramm.), *yayastu* in § 186 No. s. IF. VII Anz.

Zum *y* in *ádhāyi* „es wird gesetzt“ (§ 187) s. Bthl., Studien II 76. — Zu *bhávéyam* „ich möchte werden“ (§ 187 No.) bemerke ich, dass statt *dítseyam* RV. 8. 14. 2a anscheinend — nach dem Metrum, da es den Schluss einer Gayatrizeile bildet, — **dítsayam* im Urtext gestanden hat. S. noch S. 725.

Ist ein altes Beispiel für die Ersetzung von *j* durch *y* (§ 188 b) etwa ved. *máryādā* „Grenze“? Es liegt ja nahe, an verwandtschaftliche Beziehungen mit jAw. *mərezu*, np. *marz* „Mark“, nhd. *mark* u. s. w. zu denken. Vgl. Froehde, BB. VII 327.

Zum Nebeneinander von MS. *manā́yī* und ŚB. *manāvī́* „Frau des Manu“ (u. s. w.), das nach W. einen ziemlich alten Austausch von *y* und *v* bezeugt (§ 188 c), erinnere ich an apers. *mārgayaibiš* neben *mārgava*[h] „Bewohner von Margu (Margiane“. An eine auf lautlichem Weg erfolgte Ersetzung des *v* durch *y* — die in arischer Zeit erfolgt sein müsste — glaube ich nicht.

44. Zu § 189 ff.

W.'s Zusammenstellungen der indischen Wörter mit *r* und *l*, im Anschluss an Arnold's Statistik für den RV. (Roth'sche Festschrift 145) nach Altersschichten geordnet, sind mit besonderem Dank zu begrüssen. So merkwürdige Sätze wie BB. XXI 141 „Augenblicklich nimmt man wohl allgemein an, dass ein indisches *l* indogermanisch war [1]) und in den europäischen Sprachen regelrecht durch *l* vertreten wird. Wenn sich also einem indischen *l* ein europäisches *r* gegenüber befindet, so ist nicht das *l*, sondern das *r* zu erklären“ — deren Urheber O. Hoffmann sich offenbar gar nicht gefragt hat, unter welchen Voraussetzungen denn ein in der weiten indischen Litteratur auftretendes *l* als urindisch gelten darf — sind nun hoffentlich nicht mehr zu erwarten.

Ich glaube, dass die Zahl der Wörter, darin das indogermanische *l* erhalten geblieben ist, sich noch wesentlich geringer stellt, als nach W.'s Darlegung anzunehmen wäre. Zu § 192 b) heisst es, in RV. *ślóka-* „Ruf“ : gr. *κλύω* sei altes *l* bewahrt, in § 193 a) dagegen: „Daneben findet sich auch *l* für idg. *r*. Selten im RV. und hier nur in der Nachbarschaft labialer Laute. Vor *o* in *klóśa-* „Zuruf“ . . . : lit. *kraũkti*.“ Wenn W. hier den Einfluss eines *o* auf die Gestaltung der vorhergehenden Liquidae statuirt, warum sollte dann nicht auch *ślóka-* aus älterem **śróka-* hervorgegangen sein können? Und ebenso (*u*)*loká-* : lat. *lūcus* (?) aus älterem (*u*)*roká-*? Die Zahl der rigvedischen Wörter mit *l* gleich idg. *l* „in der Nachbarschaft labialer Laute“ (*u o v m p* und *b bh*) ist

1) Vgl. dagegen neuestens J. Schmidt, Kritik d. Son. 1 No.

ganz und gar nicht geringfügig; so: *lobháyantī, labdhás* (u. s. w.), *alipsanta, plávate* (u. s. w.), *loga-, úlūka-, ulkā́, úlba-, kalpayati* (s. aber §§ 31, 72), *kúla-, palitá-, pulu-, phalgvà, bála-, balí-, mála-*. Es ist das weitaus die Mehrzahl der bei W. § 192 b) als Belege für RV. *l* gleich idg. *l* angeführten Wörter. Kann nicht auch in diesen Wörtern das *l* aus älterem *r* durch „die labiale Nachbarschaft" erzeugt sein, ebenso wie es nach W. der Fall ist in *úpala-, jálpi-, píppala-, valá-* (§ 193 a), wo idg. *r* zu Grunde liegt?

Man lasse jedenfalls bei der Beurtheilung der Frage nicht ausser Acht, dass in der Magadhi der Inschriften jede idg. Liquida als *l* erscheint: *lājā* „König", *catāli* „vier" u. s. w. und dass prakritisch gestaltete Wörter uns schon in der ältesten Hymnensprache begegnen: *kāṭá-* „Tiefe" neben *kartá-* (W. § 146) u. a. m. Dadurch wird es ausserordentlich erschwert, eine Scheide zu ziehen zwischen den vedischen Wörtern mit *l* (gleich idg. *l*), die das *l* von Urzeiten her bewahrt, und denen, die es unter prakritischen Einflüssen für älteres *r* eingetauscht haben. Dass es irgend einen indischen Dialekt gab, in dem sich die idg. Liquiden *r* und *l* unverändert erhalten hätten, glaube ich nicht. Ein arisches *l* kann nur für ganz wenige Wörter mit Sicherheit behauptet werden[1]): und in diesen beruht es, ich halte das gegen W. aufrecht, auf Entlehnung aus einem nichtarischen idg. Dialekt.[2]) Das Schwanken zwischen (echtarischem) *r* und (entlehntem, westidg.) *l* in jenen wenigen der arischen Grundsprache angehörigen Wörtern konnte sich leichtlich auf andere ausdehnen, zunächst auf solche von ähnlichem Klang oder ähnlicher Bedeutung, und dann immer weiter, wobei der Ausbreitung des *l* auch die Abneigung gegen die Aufeinanderfolge von *r* förderlich wurde. Nehmen wir einmal an, dass *l* von *ślókas* „Ruf" neben echtind. **śrókas* sei nichtarischem Einfluss zu danken: dann begreift man leicht, wie neben echtind. **krósas* „Zuruf" (mit (idg. *r*) — s. *parikrośás* — sich *klóśas* einstellen konnte. Das Nebeneinander von *ro* und *lo* in diesen Wörtern kann dann wieder weitere *lo* für *ro* erzeugt haben (s. oben) u. s. f.[3]) Dass „labiale Nachbarschaft" die directe Ursache der Erhaltung von *l* oder der Ersetzung von *r* durch *l* gewesen sein könne, wie W. es sich denkt, davon vermag ich mich nicht zu überzeugen.

Ai. *áraṇya-* (W., S. 212) hat ganz sicher mit lat. *ulmus* nichts zu thun, wie Hirt wollte. Die Grundbedeutung des Wortes ist „Wildniss" — unbewohntes Land im Gegensatz zum bewohnten und cultivirten — und es gehört mit Aw. *auruna-* zusammen,

1) Vgl. jetzt auch Hübschmann, Pers. Studien 264. Zu den hier angeführten np. *galū* „Kehle" und *lištan* „lecken" s. jAw. *ǰarǝiš* „schlürfe" und *raēzaite* „sie lecken" (oben S. 681 und IF. V 369). Das Awestische und Altpersische sind rein rhotacistisch.

2) Vgl. W. § 194 b) No. 2 „Sehr oft erweckt es (*l*) den Verdacht fremden Ursprungs", d. i. in den Fällen, die W. im Auge hat, dravidischen.

3) Vgl. dazu W. § 201 b) zu ai. *áśman-* : lit. *akmũ* u. s. w.

das die Thiere der Wildniss, die wilden Thiere im Gegensatz zu den Hausthieren, den domesticirten bezeichnet. Vgl. RV. *6*. 24. 10, wo sich *áraṇye* und *amā́* „daheim" gegenüberstehen. Zum Verhältniss von Aw. *auruna-* zu ai. *áraṇa-* vgl. ai. *táruṇa* „zart" und gr. *τέρην*.

45. Zu § 197.

Zu a). Den Beispielen für die Assimilation eines anlautenden *s* an ein folgendes *ś* habe ich Studien II 17 noch ai. *śiśná-* „penis" : nhd. *seichen* hinzugefügt.

Zu ai. *śmáśru* „Bart" vgl. arm. *moru* (ebd.), das eine Assimilation in umgekehrter Richtung voraussetzt.

gAw. *sāxᵛənī* und *saxᵛārə* haben mit ai. *sasvár* „heimlich" nichts zu thun; letzteres gehört zu ai. *śáṃsati*, zusammen mit np. *suxan*, s. Hübschmann, Pers. Studien 218; ersteres zu ai. *śā́sti*.

Zu b). Die Bemerkungen zu *pṛtanāṣā́ṭ* und *pṛtanāṣáham*, *pṛtanāsáham* sind mir nicht verständlich. *áṣāḍhas* „unüberwindlich" beruht wahrscheinlich auf Assimilation der Zischlaute in der urindischen Form **asāẓḍhas*.[1]) Aber wie soll eine solche Assimilation in den Nom. Sing. wie *pṛtanaṣā́ṭ* zu Stande gekommen sein? Ursprünglich lauteten sie doch auf *-k* (aus idg. *-ƨs*) aus, s. § 119 a und oben S. 705, wo ausgeführt wurde, dass das *ṭ* des Nom. Sing., nur aus dem *bh*-Casus stammen könne, wo *ḍ* aus *ẓ* hervorgegangen sei. Soll die Assimilation stattgefunden haben, als im Auslaut noch *-kṣ* gesprochen wurde? Dann wäre die Reihenfolge anzusetzen: **sākṣ* (aus idg. **sōƨs*) — **ṣākṣ* — **ṣāk* — *ṣā́ṭ*. Das halte ich nicht für sehr wahrscheinlich. Dagegen ist zuzugeben, dass der besprochene Ausgleich bei den *bh*-Casus eingetreten sein kann, zu einer Zeit, als noch *ẓbh* für späteres *ḍbh* gesprochen wurde. **asaẓḍhas* ward **aṣaẓḍhas*, und dann blieb das *ṣ* auch, als *ẓ*, die Ursache des Wandels, geschwunden war; ebenso ward *⁰sazbhiṣ* zu *⁰ṣaẓbhiṣ*, und es blieb das *ṣ*, als *ẓ*, die Ursache des Wandels, in *ḍ* umgesetzt worden war. Wie nun von den *bh*-Casus der *ṭ*-Laut in den Nom. Sing. drang, da müsste dann gleichzeitig auch deren Anlauts-*ṣ* dorthin überführt worden sein.

Zu c). Die arische Grundform des Worts für „Hase" ist nach afγ. *sōe*, PD. w. *süi* mit **śasa-* anzusetzen.

Zu d). Ai. *śákṛt-* „Excremente" gehört wohl eher zu gr. *κόπρος* als zu *σκώρ*.

Aw. *haxman-* hat mit ai. *śagmá-* nichts gemein; es ist zu *hac̆aiti* : ai. *sácati* zu ziehen, wie es ja auch schon bei Justi geschieht.

Das *ś* von ai. *śrávas-* „Strom" könnte man mit dem *ϑ* von

---

1) So zuletzt J. Schmidt, Kritik d. Son. 19 No. Anders Osthoff, Zur Gesch. d. Perf. 502 ff.

jAw. *θraotō.stāčō* „in Flüssen laufende" zusammenbringen (*θ* für *s*), wodurch ar. *š̌* gesichert wäre. jAw. *θraxtiš*, *sraxtiš* gegenüber ai. *sraktíṣ* haben mich im Grdr. d. ir. Philol. I § 87, 282 abgehalten es zu thun.

Zu *β* vgl. noch RV. *usrā́* s. v. a. *uśati*, ZDMG. XLIII 667 f.

Zu § 202 No. S. 229 s. IF. VII Anz.

46. Zu § 203.

W. hält die Formen mit *ṣ* hinter *ĭ*, *ŭ*, *r̥̆* und Anusvara für lautgesetzlich, das *s* in *hiṃs-*, *niṃs-*, *puṃs-* für analogisch. Ich bin der entgegengesetzten Ansicht.

Ich habe früher einmal gelegentlich die Ansicht ausgesprochen, es sei noch nicht ausgemacht, dass der Wandel der *s-* in *š*-Laute nach *i*, *u*, *r* und Gutturalen speciell arisch sei. W. verlegt ihn jetzt, besonders mit Rücksicht auf das Slavische, in die indogermanische Periode. Die Möglichkeit ist zuzugeben. Doch machen die Fälle mit arischem *š*-Laut hinter dem aus idg. *ə* entwickelten *i* — z. B. in ai. *adiṣi* zu *dádāti*, al. *āśíṣam*, gAw. *asištā* zu ai. *śāsti* u. s. w. — Schwierigkeit, was auch von W. anerkannt wird. Man müsste annehmen, nach Abschluss des Ueberganges von idg. *ə* in *i* habe man die *s*-Laute dahinter durch *š*-Laute ersetzt, weil man sonst gewohnt war, hinter *i* nur *š*-Laute zu sprechen und zu hören. Wann aber soll sich denn der *š*-Laut hinter Nasalen, denen *i*, *u*, *r* vorausging, eingefunden haben? Auch schon in der Urzeit? Es ist doch kaum zu vermuthen, dass sich die Wirkung eines *i*, *u*, *r* auf einen folgenden *s*-Laut über einen Nasal hinweg geäussert habe, so lange dieser noch völlig unvermindert ausgesprochen wurde. Diese Verminderung aber ist nicht indogermanisch, ja nicht einmal arisch, s. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 62 No. und oben S. 688 zu W. § 39.

W. macht dafür, dass im Indischen *ṣ* hinter *i*, *u*, *r* und Anusvara (oder Anunasika) lautgesetzlich sei, folgende Wörter und Formen geltend: 1) *piṃṣánti* u. s. w. zu *piṣ-* „zerstossen", 2) die Endungen *-iṃṣi*, *-ūṃṣi* der Acc. Plur. zu den neutralen Themen auf *iṣ-*, *uṣ-*, 3) die Sandhiausgänge *-īṃr*, *-ūṃr* und *-r̥̄ṃr* der Acc. Plur. der *i-*, *u-* und *r*-Stämme. Ich sehe das *ṣ* darin überall für übertragen an. Und zwar ist die Uebertragung zu verschiedenen Zeiten erfolgt. Die Annahme stösst nirgends auf eine Schwierigkeit. Bei 2) würden wir es geradezu auffällig finden müssen, wenn wir *s* träfen. *havíṃṣi*, *cákṣūṃṣi* sind zweifellos indische Neubildungen nach *mánāṃsi*; *havíṣ ṭe* aber und *havíṣas* u. s. w. neben *mánas te*, *mánasas* u. s. w. führten selbstverständlich zu *havíṃṣi* mit *ṣ*. Für die Bildung der Acc. Plur. masc. s. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 228; ich habe dem dort Gesagten nichts hinzuzufügen. Die Formen endeten im Arischen sicher auf *-inš*, *-unš*, *-r̥nš* (s. dazu auch oben S. 688), aber das *š* stammt vom Nom. Sing. auf *-iš*,

-uš.[1]) Ist das *š* hier vorarisch, so kann es auch das im Acc. Plur. sein; doch ist jedenfalls der Ausgang *-ṛnš* der *r*-Stämme erst in arischer Zeit geschaffen worden. So bleibt noch *piṃṣánti* u. s. w. Daneben, und im Widerspruch dazu, stehen *híṃsanti* und *niṃsata*. W. meint, ihr *s* sei von *hinásti*, **ninasti* her übertragen. Aber Formen wie **ninasti* kommen nirgends vor, und solche wie *hinásti* erst vom AV. an, während *hiṃs-* schon im RV. steht. W.'s Ansicht über *híṃsati* scheitert an der Unmöglichkeit, *hinásti* für eine ursprüngliche Bildung nach der 7. Präsensclasse und zwar zu *hiṣ-* (wozu *héṣas*, *héḍas* u. s. w., s. W. § 40) anzusehen. W. ist auf die Begründung der herrschenden Bestimmung von *híṃsanti* als Desiderativform zu *han-* bei Bthl., Studien II 163 (und jetzt auch bei J. Schmidt, Kritik d. Son. 57 f.) nicht eingegangen.[2]) Die Formen des RV. *híṃsanti* und *áhiṃsantiṣ* können, die erstere wegen der Betonung, die letztere wegen des *-ant-*, das sie der thematischen Flexion zuweist, nicht zur 7. Classe gezogen werden. Freilich hat der RV. neben *áhiṃsantiṣ* auch *híṃsānām*, mit dem Participialsuffix der unthematischen Conjugation. Aber der Accent spricht auch hier gegen die Zugehör zur 7. Classe, und es scheint mir unzweifelhaft, dass *híṃsānām* und das ebenfalls anfangsbetonte *híṃste* des AV. im Anschluss an *níṃsānas* und *níṃste* gebildet sind. So bliebe denn nur die Annahme übrig, das *s* von *hiṃs*⁰ auf Rechnung von *hiṃsrá-* zu setzen, wo allein es regelrecht nach W. § 203 b) aus älterem *ṣ* hervorgegangen sein kann.

Aber *sr* für ar. *šr* ist nur indisch, nicht iranisch, s. Bthl., Grdr. d. ir. Philol. I § 45 No.[3]) Das Awesta bietet jedoch eine dem aind. *híṃsa-nti* zu *han-* der Bildung nach genau entsprechende Desiderativform zu *gam-*, die dem aind. *s* ein *h* gegenüberstellt, das doch nur arisches *s* fortsetzen kann: jAw. *ǰihāṯ* Ny. *1*. 1, d. i. ar. **ǵinsāt*; s. ebd. § 320.[4]) Dadurch ist W.'s Theorie, der ohnehin schon erhebliche Hindernisse im Wege stehen, nach meiner Ansicht endgiltig widerlegt.

Ein zweites durchs Awestische verbürgtes Beispiel für ar.

---

1) W. sagt freilich „im Accusativausgang kann *-ṣ*, *-ẓ* nicht übertragen sein". Warum nicht?

2) Wie man dabei das Zustandekommen der Bildung erklärt, ist für unsere Frage gleichgiltig. Nach J. Schmidt a. O. ist ai. *híṃsa-* die lautgesetzliche Umgestaltung eines urspr. **ǵhi-ghn-só-*, das zweisilbig, mit consonantischem *n* gesprochen worden sei. Dazu bemerkt Henry, Rev. crit. 1896 60 mit Recht: „. . le lecteur docile se demande en quelle langue humaine un mot **ghighnsonti* a jamais été prononçable avec *n* consonne et sans un minimum de voyelle d'appui; et, si ce minimum intervient, alors tout l'échafaudage croule, le *gh* ne pouvant pas s'écraser dans un groupe qui a cessé d'être exclusivement consonnantique."

3) Wonach sich im Awesta der Uebergang auf die Stellung zwischen tonloser Spirans und *r* beschränkt.

4) Zu Geldner's Lesung *ǰahāṯ* s. jetzt noch seine „Prolegomena" V; in der Handschrift Jm 4, worauf er sich in erster Linie stützt, ist der Xoršed Nyaiš von jüngerer Hand ergänzt. Die Phlv.-Uebersetzung hat *rasāt*.

ins ist gAw. *čistā* Y. *51.* 5 (vgl. oben S. 688): *yə̄ dāϑaeibyō ərəš.ratūm xsayąs ašivå čistā*, womit Y. *43.* 16 *čiϑrā.mōi dąm ahūmbiš ratūm čiždī* zu vergleichen ist; zu *ašivå* s. Grdr. d. ir. Philol. I § 406.

Zu § 205 c) No.: pa. *aṭṭhā* u. s. w. s. IF. VII Anz.

47. Zu § 209.

Zu a): „Wo *kṣ* etymologisch einem *gh* + *s* oder *h* (aus indoir. *źh*) + *s* entspricht, steht es für indoir. *gžh*.“ Es geht nicht an, für das aind. *kṣ* beider Werthe eine einheitliche arische Lautverbindung anzusetzen, denn dann müssten wir doch auch im Iranischen überall den gleichen Reflex finden, aber hier wird ja ganz streng geschieden; also muss auch im Arischen geschieden gewesen sein. Ich nehme an, wo ai. *kṣ* durch ir. *š* oder *ž* vertreten ist, wurde im Arischen vor dem Zischlaut eine Spirans (*x*, *γ*) gesprochen; s. Grdr. d. Philol. I § 27 b No. und vgl. unten zu § 233 c).

Zu a) No.: Die Zusammenstellung ai. *víṣvañc-* : jAw. *vīžvanč-* ist falsch; s. Bthl., ZDMG. XLVIII 154, 525.

Zu b) *α*) No.: Die Neuausgabe des Awesta hat *aγžaonvamnəm*; zu lesen ist *aγžō.nvamnəm*; s. Grdr. d. ir. Philol. I § 315 a.

Zu b) *δ*): Durch gr. *φϑίνω* und gAw. *xšyō*, jAw. *xšayasča* „des Elends“[1]) (ebd. § 46, 193) wird als arische Grundlage für ai. *kṣiṇā́ti* „er vernichtet“ u. s. w. *kšh⁰* erwiesen. Dem widerspricht allerdings anscheinend das mind. *jh* in pr. *jhīṇo*, *ajjhitadevī* (Inschr.), das ar. *gžh* voraussetzen lässt; und so wird denn auch in der That bei Leumann, Etym. Wörterbuch 75 wegen der mind. Wörter und im Widerspruch zu den iranischen ein idg. *g²hzi-* (*gzhi-*) aufgestellt. Ich erkläre den Anlaut jener mind. Wörter aus einer Vermengung der zu *kṣi-*, *kṣiṇóti* (aus idg. **kshi⁰*) gehörigen Wörter mit denen aus *kṣā-*, *kṣā́yati*, pa. *jhāyati* (*jhāmo*[2]), *jhāpati*, *vijjhāto*). Der Dhatupatha erläutert *kṣā-*, *kṣā́yati* mit *kṣi-*, *kṣiṇóti* und bei Leumann, a. O. 74 wird darauf hingewiesen, dass mit dem späterhin für *kṣāpáyati* „er verbrennt“ eingetretenen *kṣapayati* „das Kausativum *kṣapayati* ‚vernichtet‘ oft verwechselt wird“. Das ist auch ganz wohl begreiflich; man nehme die bei von Schroeder, ZDMG. XXXIII 191 abgedruckten Stellen aus der MS. und des Kath. und setze für *kṣāyet*, *kṣāyati* die entsprechende Form zu *kṣīyáte* ein: so bleibt der Sinn durchaus der nämliche.

1) Womit übrigens jAw. *axšaēna-* nichts zu schaffen hat, wie immer wieder nach Justi's Wörterbuch behauptet wird; s. IF. V 360 No.

2) = ai. *kṣāmás* „verbrannt“ u. s. w., arm. *çamak‘* „trocken“ und jAw. *šāma* „der trockene Abgang des Menschen“, *šāimnō* (d. i. *šāyəmnō*) „scheissend“ (Nir. 37; IF. VII 230) sind fernzuhalten; hier haben wir den Anlaut *xs-*, s. Bthl., Studien II 9. Ich verweise zur Bedeutung der awest. Wörter auf gr. *ἄζα* „*κόπρος ἐν ἀγγείῳ ὑπομείνασα*“ und *ἀζυκτή* „*κόπρος*“, beide nach Danielsson, De voce *αἰζηος* quaestio etym. 16 zu *ἄζειν* „austrocknen“ gehörig. — Ai. *kṣārás* „ätzend“ sondert sich durch die Bedeutung ab.

Darf man auch zig. *kīno* „erschöpft“ als Zeugen für ar. **kšhīnas* mit harter Anlautsgruppe aufrufen? Vgl. wegen des Anlauts zig. *kīl* „Milch“ : ai. *kṣīrás*, oss. *äxsir*, mit ar. *kš*. Vielleicht ist uns ar. *gžh-* in dem *g-* von zig. *garavāva* (*ger*⁰, *gir*⁰; s. Pischel, Beitr. zur Kenntn. d. dtsch. Zig. 37) erhalten: die (ebd. erwähnte) Anknüpfung des Wortes an ai. *gharmás* „warm“ geht nicht an, da die unverbundenen urind. Med. asp. im Zig. zu Ten. asp. wurden; vgl. speciell für anlautendes *gh*: zig. *kham* „Sonne“ : ai. *gharmás* (!), zig. *khas* „Heu“ : ai. *ghāsás*; Pott. Zigeuner II 152, 156. Man könnte zig. *gar-* mit pa. *jhar-*, jAw. *γžar-* verbinden. Als Grundbedeutung des Verbums wäre dann „wallen“ (Bedeutung 1) bei Heyne) aufzustellen; für den Uebergang von da zur Bedeutung „kochen, sieden“ verweise ich auf nhd. *wallen* (Sanders) und an. *vella* „sieden, kochen“.

Es hätte übrigens zur Differenz: ai. *jakṣat* (SB.)[1]) zu pa. *jagghati* und ai. *kṣāyati* zu pa. *jhāyati* vermerkt werden sollen, dass sich die tönende Aussprache der mit einem Zischlaut schliessenden Geräuschlautsgruppen im Mind. nur erhalten hat, wenn dem Zischlaut eine Gutturalis vorherging. Sonst erscheint auch im Mind. eine tonlose Verbindung: pa. *lacchati* — ai. *lapsyate* zu *labh-* u. a.; s. E. Kuhn, Beiträge 52 f.

Das prakr. *abbharā* neben *accharā* geht nicht wie dies direct auf ai. *apsarās* zurück, sondern, wie mir scheint, auf ein daraus durch volksetymologischen Anschluss an *abjá-s* „wassergeboren“ hervorgegangenes **abjar*⁰; vgl. dazu hind. *kubbo* : ai. *kubjá-*, Ascoli, Krit. Studien II 263. [Unbegreiflich ist mir das in den Unadisutren angeführte *abjas* „Gestalt“ an Stelle von *ápsas*.] Zur Etymologie von *apsarās* s. Pischel, VSt. I 79 (im Anschluss an Benfey, Pantšatantra I 263); doch ist mir seine Bemerkung „Auf **ap-sarās* deutet auch pr. *accharā*, aus *a-psarās* wäre **appharā* geworden“ nicht verständlich. Wo findet sich überhaupt mind. *pph* für aind. *ps*? Vgl. pa. *chāto*: ai. *psātás*; Ascoli, Studien 265, E. Kuhn, Beitr. z. Paligr. 52.

48. Zu § 233 b).

„*t* ist zwischen Sibilant und *c* geschwunden in v. *paścā*, *paścād* „hinten“ aus idg. *postqē*, *postqēt*“. Es hätte sich gelohnt, auch die iranischen Aequivalente heranzuholen: jAw. *pasča*, *pasčaēta*,

1) Zu *jákṣatas* des RV. s. Geldner, 3 Yasht 128, wo das Wort mit jAw. *zaxšaϑrəm* verbunden wird. Ist das richtig, so kann das ai. Wort nicht als reduplicirte Form genommen werden, da im Awesta entweder **jaxš-* oder **zaš-* (oder, wenn zu *has-* „lachen“, **jayž-*) entsprechen müsste. — Ich bemerke übrigens, dass das Wort des RV., das man nach Benfey „die lachenden“ (Blitze) übersetzt, in den Ausgaben *jájhjhatīṣ* geschrieben wird, nicht *jájjh*⁰, wie W. S. 163 (3 mal), 240 bietet, vgl. dazu M. Müller, SBE. XXXII 284 f., 315.

paskāt, ferner *pasne* und ap. *pasā*. Wenn wirklich **postkē* die Grundform von ai. *paścā́* und jAw. *pasča* ist, dann hat der Verlust des *t* jedenfalls schon in der vorindischen Zeit stattgefunden, nach lit. *páskui* und nach lat. *posquam* neben dem restaurirten *postquam* zu schliessen, wohl schon in indogermanischer; vgl. gAw. *astīm* neben *āskəitīm*, Grdr. d. ir. Philol. I § 25. Auch jAw. *pasne* kann auf die Grundform **postnei* zurückgeführt werden, vgl. jAw. *asnāt* ebd. Ist der Verlust auch hier schon ursprachlich, dann steht natürlich nichts im Wege, auch lat. *pōne* für älteres **pōsn⁰* aus **postn⁰* herzuleiten. Ist es gestattet, der Ursprache ein selbständiges **post* „hinter" zuzuschreiben? Dann liesse sich für das ap. *pasā* eine einfachere und überzeugendere Erklärung geben als bei J. Schmidt, KZ. XXVII 333 und Bthl., Studien II 50f. Der normale altpers. Vertreter wäre **pas*, die historische Form *pasā* „hinter" liesse sich leicht durch Ausgleich mit dem gegenteiligen *parā* „vor" erklären.

Die in der Note erwähnte Bopp'sche Erklärung von ai. *tásyāi* (neben *tásmāi*) aus *⁰smy⁰* ist neuerdings von J. Schmidt, Kritik d. Son. 188 wieder aufgenommen worden.

49. Zu § 233 c).

„*s ṣ* schwindet regelmässig zwischen Verschlusslauten, z. B. *ábhakta* : **abhakṣta* . . . Dahin gehört auch *ṣṭ* für *kṣ* (aus idg. *k̑s*) + *t* § 202 c)." Ich kann diese Darstellung nicht für historisch richtig halten. Dem ai. *taṣṭás* zu *takṣ-* steht jAw. *taštō*, aber dem ai. *ábhakta* steht gAw. *baxštā* gegenüber, und so öfter. Die Verbindung *xšt* ist im Awesta ganz gewöhnlich und kommt auch in Wörtern vor, die von dem Verdacht der Neubildung — wie man solche allenfalls für jenes *baxštā* vermuthen könnte — völlig freizusprechen sind, z. B. *āxštiš* „Friede". Andrerseits entspricht jenem aind. *ṣṭ*, wie es in *taṣṭás* = lat. *textus* vorliegt, immer Aw. *št*, s. Grdr. d. ir. Philol. I § 51. 3. Also muss man doch sagen: idg. *kst* wurde im Arischen *kšt* gesprochen, woraus iran. *xšt*, ind. — mit indischem Ausfall des zwischen Verschlusslauten stehenden Zischlautes — *kt* hervorging; aber idg. *k̑st* (nach meiner Bezeichnung *xst*) war aller Wahrscheinlichkeit nach schon im Arischen zu *št* geworden, also mit idg. *xt* und mit idg. *st* nach *i*, *u*, *r* zusammengefallen, mit denen es in der That in beiden arischen Dialecten unterschiedslos gleich vertreten wird. Wer etwa annehmen wollte, es sei im Arischen in beiderlei Fällen gutturale Tenuis — aber je nach der Herkunft an verschiedener Articulationsstelle — mit *št* gesprochen worden, worauf im Indischen der von den Verschlusslauten flankirte Zischlaut geschwunden sei, der würde zu dem Schluss gedrängt werden, es habe sich das *š* in ai. *aṣṭā́* „acht" und ir. (Aw.) *ašta* zu ganz verschiedenen Zeiten eingestellt: im Indischen erst, nachdem jene Ausstossung erfolgt war; dadurch seien die Vertreter von lat. *ct* in *octō* und *cst* in *textus* zusammen-

gefallen und hätten sich dann gemeinschaftlich weiter zu *ṣṭ* entwickelt: *aṣṭā́, taṣṭás*; denn wie sollte man es sonst begreifen, dass das erst innerhalb des Indischen entstandene **taḱtas* in dieselben Bahnen gekommen wäre, die lange vorher im Arischen das aus idg. **oktō* hervorgegangene urar. **aḱtā* eingeschlagen hatte?

Ich bemerke übrigens bei der Gelegenheit, dass ein gleichartiger Zischlautsverlust wie bei ai. *abhakta*, *agdha* u. s. w.[1]) im Altiranischen nicht nachzuweisen ist. Die auf Roth zurückgehende und oft genug wiederholte[2]) Zusammenstellung von jAw. *haγdanhum* Y. *62.* 9, V. *18.* 26 mit ai. *ságdhiṣ* „gemeinsames Mahl", das aus ar. **sa-gždhi-š* (zu *ghas-*) hervorgegangen ist, fehlt in den von mir bearbeiteten Abschnitten des Grdr. d. ir. Philol. I[3]) nicht etwa aus Versehen, sondern weil ich sie nicht für richtig halte.

50. Zu § 263 b) No.

Die Bemerkung zu ai. *vṛ́ṣaṇvant-* (und *vṛ́ṣaṇvasu-*) kann doch nur so verstanden werden, dass W. das *ṇ* darin für nicht regelmässig ansieht, sondern für übertragen von *vṛṣaṇaśvá-*; die normale Form eines *vant*-Adjectivs aus einem *an*-Stamm wäre sonach z. B. in ai. *romavant-* gegenüber ai. *rómaṇvant* zu erkennen. Eine abweichende — und zwar die richtige — Erklärung jenes *an* (*aṇ*) war § 8 a) gegeben worden.

Man halte dabei im Auge, dass im RV. die Stammform auf *anvant-* (*aṇvant-*) ausschliesslich herrscht, er hat 13 Belege.

Auch der AV. kennt nur die Formen mit Nasal vor *vant-*: mit einziger Ausnahme von *lómavant-* im letzten Buche (*20.* 133. 6). Erst von da an werden die nasallosen häufiger, und es hat nun der Wechsel von *anvant-* mit *avant-* bei den zu *an*-Stämmen gehörigen Adjectiven auch das gelegentliche Eintreten von *anvant-* bei solchen zu *a*-Stämmen zur Folge gehabt, z. B. *gartanvánt-* ŚB., *māṃsanvánt-* TS. Den Anstoss zur Ersetzung von *an* durch *a* gaben ohne Zweifel die *bh*-Casus, dieselben, die auch die Neubildungen mit *o* bei *vant*-Adjectiven aus *as*-Stämmen veranlassten: sp. *tapovant-* neben ved. *tápasvant-* u. a.; ich erinnere daran, dass *tápobhiṣ* u. s. w. aus vorindischer Zeit stammen, s. oben S. 707; vgl. W. § 34 a). In anderer Weise vollzieht sich die Neubildung der *vant*-Adjectiva aus *an*-Stämmen im Awestischen; hier schliesst sie sich an den Acc. Sing. nach dem Muster derer aus *a*-Stämmen an: gAw. *aršnavant-*, jAw. *spānavant-* zu *aršnəm*, *spānəm* wie *haomavant-* zu *haoməm*.

---

1) Zu den bei Whitney, Grammar² S. 233 c, zusammengetragenen Beispielen kommen noch *arukta* (nach dessen Wurzeln 141), *drogdhās* (Grammar² § 887 a), *vaddhvam* (s. oben S. 710) und *dugdhām* RV. *1.* 158. 4, das, hinter *mā* stehend, aller Wahrscheinlichkeit nach wie das folgende *dhāk* zum *s*-Aorist gehört.

2) Auch von mir selbst, aber nur AF. I 12. Zuletzt von J. Schmidt, Kritik der Son. 55.

3) Und zuvor schon im Handbuch.

51. Zu § 273.

Zu a). Die *Pragṛhya*-Eigenschaft des nominalen Dualausgangs-*e* (*ubhé*) wird so erklärt: „Es steckt darin ausser dem *a* des Stammes das -*ī*, das bei den übrigen Neutra Dualendung ist . . .; -*e* geht also auf älteres -*aī*, vor Vocalen -*aiy* zurück, und konnte demnach nicht wie andere -*e* vor Vocalen zu -*a*(*y*) werden". Sollte die Scheidung der durch Contraction aus $a^{x}i$ und $a^{x}ī$ entstandenen Diphthonge von der Ursprache her bis in die Zeit der vedischen Hymnendichtung bewahrt geblieben sein? Im Inlaut enthält das optativische *oi* ein *ī* als zweiten Bestandtheil. Nun steht ja in der That neben ai. *bháreṣ*, *bháret* — gleich gr. *φέροις*, *φέροι* — in der 1. Sing. Med. *bháreya*, das sich nach obigem Rezept als ganz normale Form, hervorgegangen aus **bharaiya*, mit *iy* vor Vocal für *ī*, entpuppen würde. Und so brauchte man auch zur Erklärung von gr. *φέροιεν* (gegenüber jAw. *barayən*) nicht die Analogie der Formen mit anteconsonantischem *oi* anzurufen; es stünde für **bheroi̯- ent.* Aber dieser Construction widersprechen entschieden die awestischen Formen: jAw. *haxšaya*, gAw. *vāurayā* 1. Sing. Med., jAw. *barayən*, *yazayanta* u. s. w.; s. Grdr. d. ir. Philol. I § 341. Auch W. selbst hält ja das *e* von ai. *bháveyam* für übertragen von *bháveṣ* (u. s. w.) her, § 187 No., wozu oben S. 716.

Die Herkunft von ai. *tvé* „bei dir" aus **tváyi* — so, wenn ich W. recht verstehe — scheint mir durch *máyi* „bei mir" keineswegs erwiesen. Ich mache dazu auf RV. *10.* 128. 3 aufmerksam, wo auf *máyy āśír* nach dem Metrum drei Silben entfallen. Im Pali erscheint *tvayi* neben *mayi*; es ist doch kaum anzunehmen, dass pa. *tvayi* älter sei als ved. *tvé*. Dagegen spricht auch das Verhalten des AV. gegenüber dem RV. Letzterer hat nur *tvé* (an etwa 30 Stellen), ersterer dagegen nur ein einziges Mal in einer aus dem RV. herübergenommenen Verbindung (5. 2. 3 = *10.* 120. 3) gegenüber neunmaligem *tváyi*. *máyi*, im AV. 45 Mal bezeugt, kommt im RV. nur 7 Mal vor, 1 mal im 1., 1 mal im 9., 4 mal im 10. Buch (darunter 3 mal in derselben Strophe), 1 mal im Val. Leider ist im Awesta der Loc. der persönlichen Pronomina nicht belegt. *máyi* könnte Neubildung zu *máyā*, Instr. sein.

Zu c). Es hätten hier auch die Verbalformen mit Contractions-*o* wie *tápo*, *hánto* erwähnt werden sollen (IF. V 218); der PP. hat überall *íti* dahinter. — Zu ai. *átho, pró* u. s. w. s. BB. XIII 82 f., KZ. XXIX 570, woraus hervorgeht, dass die Verbindung der Partikeln u. s. w. mit *u* in vorindischer Zeit erfolgt ist.

Zu § 275. Zum *ś* in ai. *viśpátiṣ* s. IF. VII Anz.

52. Zu § 276 b), 285 a).

Es handelt sich hier um den aind. Sandhi *ábhūd u*, *āvír anyád* und um dessen Alter. Da W. dabei auch mich citirt und

zwar als Vertreter einer Ansicht, die nicht ganz die meinige ist, so setze ich hier her, was ich vor einem Jahre im Grdr. d. ir. Philol. I 180f. habe drucken lassen.[1]) „Bemerkenswerth ist (im Awesta) das Auftreten von *duž-* „miss-, übel-" vor Sonanten *y*, *v* und *m*: jAw. *duž-āpəm*[2]), *duž-itəm*, *duž-yāirya*, *duž-vačaŋhō*, gAw. *duž-manaŋhō*[3]) (= jAw. *dušman*⁰, § 278 No. 3). Entsprechend ai. *dur-ā́pam*, *dur-itám*, *dur-yájas*, *dur-vā́cas*, *dur-matíṣ*. Ich vermuthe, dass die Anfänge zu dem indischen, zweifellos auf umfassender Analogiebildung beruhenden Satzsandhi, Auftreten der zunächst nur vor tönenden Geräuschlauten berechtigten Form der Geräuschlaute (§ 23) vor allen tönenden Lauten . . ., in vorindische Zeit zurückreichen, und dass die Neuerung bei den Zischlauten begonnen hat; vgl. noch gAw. *ərəžuxδāi* neben gAw. *ərəš*, *ərəš.vačå* . . .; ferner jAw. *uz-ayeni*, *uz-ira*, *uz-rātiš*, *uz-varəzəm* neben *us-* aus **uts* . . . S. übrigens ap. *dušiyāram* (d. i. *dušy*⁰) gegenüber jAw. *dužyāiryāi*." Vgl. auch ebd. § 249, wo ich es als möglich bezeichnet habe, dass Aw. *yūžəm* auf idg. **i̯ūzom* zurückgehe „aus **i̯ūz*, der Sandhiform von **i̯ūs* vor tönenden Geräuschlauten, und *a*ˣ*m*." Ich gebe das aber jetzt auf, da die Existenz einer *a*ˣ*m*-Form des Nom. Plur. des Pron. 2. Pers. ausserhalb der arischen Sprachen nicht zu belegen ist; so wird denn durch Aw. *yūžəm* als Gegenstück das aind. *yūyám* nur ein arisches **i̯ūžam* verbürgt, das leicht zu dem ererbten **i̯ūš* (gAw. *yūš*) = got. *jūs*, lit. *jūs* nach den Singularformen ar. **tu* : **tu̯am* neugebildet sein kann.[4])

1) Ich thue das, statt einfach darauf zu verweisen, weil leider nicht abzusehen ist, wenn Bd. I, Heft 2 erscheinen kann. Das Manuscript des Abschnittes 3 „Mittelpersisch" ist, während ich dies schreibe, noch nicht geliefert. [Heft 2, 1. Hälfte ist inzwischen erschienen. Corr.-Note.]

2) Die Neuausgabe hat ⁰*āpīm* (V. *13*. 3), aber gegen L 4, K 1.

3) Y. *49*. 11. So zu lesen mit Mf 2, Jp 1, K 4. Es ist die Lectio difficilior wegen jAw. *dušmanaŋha*, *dušmatəm* u. s. w., worin das *š* lautgesetzlich berechtigt ist, vgl. jAw. *urvāsma*, aber gAw. *urvāzəmā*, a. a. O. § 284.

4) Auf einer iranischen Neubildung nach dem Verhältniss **tu̯am* : **tu* könnte gAw. *as-čit* neben *azəm* beruhen. Ein idg. **ex* zum Ausgangspunkt zu nehmen, wie ich BB. XIII 54 that, ist trotz arm. *es* nicht richtig. Freilich erwartete man für idg. **eγō* oder **eγom* nach *gorc* : gr. *ϝέργον*, *mec* : gr. *μέγας* u. s. w. ein arm. **ec*. Aber es kommt in Betracht, dass das Wort für „ich" das einzige ist, bei dem der nach Abfall der Endsilbe in den Auslaut gerückte Fortsetzer des idg. *γ* jedem störenden Einfluss seitens verwandter Wörter entzogen war; es kann somit *es* : gr. *ἐγώ* gegenüber *gorc* : gr. *ϝέργον* die reguläre Entwickelung eines in den Auslaut genommenen idg. *γ* aufzeigen, während das *c* von *gorc* Nom. Sing. von dem Verdacht aus den übrigen Casus: *gorcoy*, *gorcov* u. s. w. zu stammen nicht frei zu sprechen ist.

Eine abweichende Erklärung des gAw. *asčīt* giebt jetzt Geldner, Grdr. d. ir. Philol. II 52 No. Danach wäre *as*⁰ und *ā* Y. *29*. 6 Nom. Sing. des Stammes *a-* „ich, du, er selbst". Er stützt sich dabei wesentlich auf die Uebersetzung von *ā* durch *pa dahān* „mit dem Munde", was so viel als „persönlich, selbst" sein soll. Ich räume ein, dass „er selbst, er persönlich" zu Y. *29*. 6 ganz vorzüglich passt. Aber meine Bedenken gegen diese Fassung des *ā* sind damit doch noch nicht gehoben. Es folgt *vaočat̰* und „ein paar Strophen zurück", in

Der Sandhi *āvír anyád* geht also auf vorindische Zeit zurück. Das lässt sich mit um so grösserer Bestimmtheit behaupten, als er im Iranischen gar nicht mehr lebendig ist. Denn ausser in *yūžəm* und in den angeführten Composita mit *duš*, *ərəš* und *uz* finde ich ihn nur noch in *xšvažayačit̰* „sechsmal" — eigentlich wohl „in sechs Gängen" (*aya-*) —, allenfalls auch in *bižvat̰*, *ϑrižvat̰* „zwei-, dreimal", doch vgl. *ϑrižat̰* und Grdr. d. ir. Philol. I § 254. Und regelmässig tritt er auch hier nicht ein, man vgl. gAw. *duš-ərəϑriš* (einziges Beispiel für *duš* vor Sonoren)[1], *ərəš.vačā*, jAw. *aršuxδō* (und so — *arš* — im jAw. immer); ferner gAw. *niš-ąsyā* (BB. XIII 77), jAw. *aš.amayā* (immer mit *š*, sogar vor tönenden Geräuschlauten: *aš.būzāuš*), *xšvaš.ašīm* (sogar *xšvaš.dasa* „sechzehn") u. s. w. Alle hier gegebenen Beispiele für *ž* vor Sonorlauten entstammen der Awestasprache: die altpersische bietet deren keines, wenigstens kein sicheres, denn in *n^a ij^a ay^a m^a* Bh. *2.* 64 — *nijāyam* gleich ai. *nír-āyam*, mit *j* für *ž* — ist gerade der entscheidende dritte Buchstabe undeutlich (vgl. Rawlinson, JRAS., OS. X, Bthl., Handbuch 8, Hübschmann, Pers. Studien 228), und in *dušiyāram* gegenüber jAw. *dužyāirya* steht der tonlose Zischlaut.

Für den Sandhi *ábhūd u* fehlt es im Altiranischen durchaus an Parallelen. W. verweist zwar auf ap. *abāčariš* und Fr. Müller, WZKM. IV 308, der *ab-āčariš*[2]) zerlegt und im ersten Compositionsglied das Wort *ap-* „Wasser" erkennt; ob er dabei an den indischen Sandhi gedacht hat, weiss ich nicht zu sagen; er schreibt einfach: „*ap-āčariš* = *ab-āčariš*"[3]). Aber gerade im Altpersischen, das dem jAw. *dužyāirya* sein *dušiyāram* gegenüberstellt, ist ein solcher Sandhi nicht zu erwarten. Und dazu kommt, dass sowohl die Lesung als die Bedeutung des fraglichen ap. Worts unsicher sind, so dass es, wie Hübschmann, Pers. Studien 23 schreibt: „nach wie vor dunkel bleibt". Weissbach-Bang lesen *abičariš* (Bh. *2.* 64), das sie mit „Hilfsmittel" übersetzen; die für Herbst 1894 versprochene zweite Lieferung der „Apers. Keilinschr.", die die Rechtfertigung der abweichenden Lesungen und Uebersetzungen zu bringen hat, steht noch immer aus.

Y. *28.* 11 ging *vaočaŋhē* . . *ǝ̄āŋhā* vorher! S. dazu die Bemerkungen Haug's, Zendphilologie 52. Sonst lautet der Nom. Sing. zu *ahmāi* u. s. w. auch im gAw. *ayə̄m*, *aēm* = ai. *ayám*.

1) Ausgenommen *m* im jüngeren Awesta, wovor *ž* lautgesetzlich zu *š* werden musste, und *n*, wovor dasselbe in beiden Dialekten geschah. In jAw. *dužniδātō* V. *13.* 47 kann nicht der regelrechte Fortsetzer eines ar. **dužnidhātas* (ai. *durṇihitaiṣíṇīm*) erkannt werden; ist die Lesart richtig — andere Manuscripte haben *dušniδ°* —, so beruht das *ž* auf jüngerer Uebertragung.

2) So! nicht *ab-āčāriš*, wie W. schreibt.

3) Dass das Wort nicht mit np. *bāzār* zusammengebracht werden kann, habe ich, genau mit derselben Begründung wie Fr. Müller, bereits KL. I 19 ausgesprochen

Von den beiden in Rede stehenden aind. Sandhierscheinungen *āvír anyád* und *ábhūd u* stammt sonach nur die erste sicher aus vorindischer Zeit. Für die zweite ist das Gleiche jedenfalls nicht zu erweisen.[1]) W. glaubt seiner Ansicht, dass auch der aind. Sandhi *ábharad ánnam* alt und zwar ursprachlich sei, mit der Frage einen Untergrund zu schaffen: „Warum vollzog sich die Ausgleichung nicht in umgekehrter Richtung, also z. B. **tát ánnam* statt *tád ánnam*, da doch die Pausaform den stimmlosen Auslaut begünstigte?“ Damit wird aber die Schwierigkeit nur vom Indischen ins Indogermanische zurückverschoben, denn es scheint mir durchaus nothwendig anzunehmen, dass bereits die Ursprache in Pausa nur ton- (und aspirations-) lose Laute hatte; s. Grdr. d. ir. Philol. I § 84. 1.

52. Zu § 279 b), c).

Es wird hier gesagt: „An Stelle von *-ān* tritt in der alten Sprache vor vocalischem Anlaut vielfach *-āṃ*. Dieser Lautwandel beruht darauf, dass in diesen Fällen hinter *n* ursprünglich ein *s* stand: *vṛ́kān* : got. *wulfans*, *mahā́n* aus **mahā́nt-s*, *ayā́n* neben 1. Sing. *áyāṃsam*. Vor diesem *s* wurde *n* durch Anusvara oder Anunasika ersetzt, *s* aber schwand hinter *āṃ*. Im RV. tritt diese Umwandlung constant ein ausser in den 3. Plur. Conj. auf *-ān* aus *-ānt*, z. B. *gácchān*, dem einzigen Fall, wo hinter *-ān* ursprünglich nicht *s* stand.“ Dabei wird (zum letzten Punkt) auf mich KZ. XXIX 50 No. verwiesen.

W.'s Darstellung ist nicht deutlich. Warum urind. **vṛkāns* und **ayānst* vor Vocalen mit *-āṃ* erscheinen, im Gegensatz zu *gacchān*[*t*][2]), versteht man. Aber warum *mahā́ṃ*, wenn dessen urind. Grundlage **mahā́nts* war, wie W. annimmt? Auslautend *-ts* wird zu *-t*, cf. ai. °*bhṛ́t* Nom. Sing. gleich jAw. *ā-bərəs* Nir. 77, ai. *pā́t* gleich lat. *pēs*. Also wäre aus *mahā́nts* zunächst **mahā́nt*, dann *mahā́n* entstanden, das weiter zu verändern ebenso wenig Anlass vorhanden war wie bei *gácchān*. Und wie mit *mahā́n* steht es mit allen Nom. Sing. der *mant-* und *vant-*Stämme. W. hätte sich mit dem von mir in KZ. XXIX 501 ff. aufgestellten Gesetz: arische Reduction eines Verschlusslauts zwischen Nasal und Geräuschlaut abfinden müssen[3]), ohne das der Sandhi *mahā́ṃ índraḥ* ebenso unverständlich bleibt, wie die awestischen Formen jAw. *fraš* (geg. ai. *prā́ṅ*), *ṭbišyanbyō*, *paṇtaṇhum* u. s. w.; s. jetzt Grdr. d. ir. Philol. I § 24.

---

1) Mit der Zusammenstellung von ai. *bhárad*(*ándhas*) und altlat. *fēced* im Grdr. d. ir. Philol. I § 82. 2 habe ich die Auslautsformen nicht in historischen Zusammenhang bringen wollen.

2) Das *t* von *-nt* war (auch nach W., § 261 b) No.) bereits im Arischen untergegangen; s. Grdr. d. ir. Philol. I § 85. 1.

3) § 233 a) No. erwähnt er es, ohne aber Stellung dazu zu nehmen.

53. Zu § 286 b).

W. schreibt im Auslaut nach *ĭ ŭ ṝ* den Zischlaut mit *s*, erkennt aber an, dass die arische und urindische Form der betreffenden Wörter mit *š*, bzw. *ṣ* anzusetzen sei, und dass die Einführung des *s* vor *t* nach dem Muster der Formen auf *-ăs* geschah. Er stellt sich also principiell auf den von mir immer vertretenen Standpunkt (vgl. ZDMG. XL 707, XLVIII 176, Studien II V); warum nicht auch in praxi, weiss ich nicht. „*-s* (vor *t*) kam recht auf — meint W. — und siegte ob nur, weil es die Cerebralisirung des folgenden Anlauts ersparte". Aber unbequem waren dem Inder die cerebralen Laute doch gewiss nicht; das beweist die fortdauernde Neigung, dentale Laute durch cerebrale zu ersetzen. Die Aufeinanderfolge von *-ṣ* und *t-* im engen Satzzusammenhang — z. B. *agníṣ te* — war unbequem und wurde darum vermieden. Im Wortinlaut kam nur *ṣṭ* oder *st* vor. Diese beiden Gruppen standen zur Wahl. Dass nach einer Zeit des Schwankens *-s t-* siegte, begreift sich, wenn man den mächtigen Einfluss in Rechnung zieht, den die Wörter auf *-as* in Folge ihrer gewaltigen Anzahl auszuüben im Stande waren. *-as* ist weitaus der häufigste altindische Wortausgang und unter den Wörtern auf *-as* haben wieder die Nom. Sing. der *a*-Declination weitaus die Majorität. Nun stimmten die Accusativausgänge *-im -um* zu *-am*, ferner die des Nominativs vor *ca* (u. s. w.) *-iśca*, *-uśca* zu *-asca*. Das macht es erklärlich, dass auch in den übrigen Stellungen die nominativischen *-iṣ*, *-uṣ* mit *-as* ausgeglichen wurden, — soweit es überhaupt angängig war, d. h. vor den übrigen tonlosen Geräuschlauten und in Pausa, wo *-as* theils geblieben ist, theils durch *-aḥ* vertreten wird[1]); wo *-as* durch *-o* (oder *-e*) ersetzt wird, da war natürlich kein Ausgleich möglich. Den geschlechtigen Nominativausgängen *-iṣ -uṣ* folgten zunächst die neutralen: *hav-íṣ, táp-uṣ*, und allmählich alle übrigen auf *-ṣ* [hinter *i u* (*e o*) und *ṝ*]. Unterstützt wurde der Ausgleich speciell in dem Fall, dass *t* folgte, durch das Bestreben deutlich zu sein: so ist z. B. *vāyus tatápa* (RV. 7. 104. 15) entschieden deutlicher als das lautgesetzliche **vāyuṣ ṭatápa*, mit *ṭ* als Reduplication von *t*; u. s. ö.

Bemerkenswerth ist *krátuṣ ṭám* RV. 5. 35. 1: *yás te sā́dhiṣṭhó 'vasa* | *índra krátuṣ ṭám ā́ bhara* „was Indra! deine förderndste Kraft zu helfen ist, die bring' herbei". Zwischen *kratúṣ* und *ṭám*, womit der Vordersatz schliesst, bzw. der Nachsatz beginnt, fällt eine scharfe Satzpause. Ich habe mir keinen zweiten analogen Fall für *-ṣ ṭ-* notirt.

1) Man beachte dazu, dass *-aḥ* in Pausa aus vorindischer Zeit stammt, dagegen blieb *-iš -uš* in Pausa damals unverändert; s. W. § 260 d).

Inhaltsverzeichniss.

A. Wörterverzeichniss.

I. Indisch.

1. Altind.

b) Altpersisch.

2. Mitteliran.

3. Neuiran.

a) Neupers.

b) Balutši.

c) Ossetisch.

d) Kurdisch.

e) Afγanisch.

f) Pamirdial.

B. Stellenverzeichniss.

C. Sachverzeichniss.

I. Zur Lautlehre.

1. Ursprache.

2. Arisch.

a) Indisch.

α) Altind.

II. Zur Flexionslehre.

1. Ursprache.

2. Arisch.

3. Indisch.

III. Zur Wortbildungslehre.

1. Arisch.

2. Indisch.

Münster (Westf.).

Anzeigen.

Umar ibn Muhammed al-Kindi's Beskrivelse af Aegypten. Udgivet og oversat af J. Östrup.

Herr J. Östrup hat in den Verhandlungen der K. Akademie der Wissenschaften in Kopenhagen (1896, Nr. 4) die Schrift des Omar ibn Muhammed al-Kindī über die Vorzüge Aegyptens in Text und Uebersetzung herausgegeben. Obgleich sie nicht viel Neues bringt, müssen wir doch die Ausgabe mit Freude begrüssen, nicht nur weil sie der ältesten Periode der arabischen Litteratur angehört, sondern auch da sie sehr viel citirt worden ist und anderen Beschreibungen Aegyptens zum Vorbild gedient hat. Herr Östrup hat drei Handschriften benutzt: eine aus der K. Bibliothek in Kopenhagen, eine aus der Khedivialen Bibliothek in Cairo, und eine aus Graf Landberg's Sammlung. Er sagt, dass wir in Leiden auch eine besitzen und citirt sogar Landberg's Catalog der Sammlung Emīn. Mir aber ist leider dieses Exemplar der Sammlung bis jetzt unbekannt geblieben. Es wäre wohl zu wünschen, dass sich ein viertes vorfände, da die drei benutzten nicht fehlerfrei sind, obgleich das ägyptische für eine Copie des Originals gilt. Vielleicht ist die von Herrn Ö. gebrauchte Abschrift mit zu wenig Sorgfalt gemacht. Mit dieser stimmt die Landberg'sche gewöhnlich überein, und m. E. hätte der Herausgeber besser gethan, den Text dieser zwei zur Basis zu nehmen, als den kürzeren der dazu noch unvollständigen Kopenhagener. So gehört nach meiner Ansicht der Passus S. 182 Anm. *a* in den Text. Es ist die Fortsetzung der Eulogie des Fürsten Kāfūr, die kaum von einem späteren Abschreiber herrühren könnte. Ebenso S. 183 die Worte in Anm. *m*, wie das ذلك im Texte beweist. Man muss dann aber vorl. Z. ومن statt ما lesen.

Ein wichtiges Correctiv bei der Feststellung des Textes, die Citate bei anderen Schriftstellern, ist vom Herausgeber zwar nicht ganz unberücksichtigt gelassen, doch bei weitem nicht ausgebeutet. Ueberhaupt muss ich leider sagen, dass Herr Östrup sich nicht all die Mühe um seinen Text gegeben hat, die man von einem tüchtigen Herausgeber erwarten darf. Er spricht S. 182 (212) „ibn Luhaja“ statt „ibn Lahī'a“, wie in der von ihm selbst citirten Stelle des

Ibn Khallikān und sonst vorgeschrieben ist; „Said ibn Kuthajjir ibn Ghafir“ statt „Sa'ıd ibn Kathır ibn 'Ofair“; „Abu Khuthaimah“ statt „Abū Khaithama“; S. 193 (223) „Kadad ibn el-Aswad“ statt „al-Miqdād“; „Ibādeh“ statt „'Obāda“; (224) „Husna“ statt „Hasana“; „Abdallah ibn Abu Saad ibn Abu Sardj“ statt „Abdallah ibn Sa'd ibn abı Sarh“ und S. 200, Z. 10 wieder عبد الله بن سرح ohne ابى; „Muslimeh“ statt „Maslama“ und „Muklid“ statt „Mokhallad“. S. 194, Z. 3 haben C und L richtig ثابت, das مالك des Textes ist falsch; ib. معقل l. مُغَفَّل, ضنة l. ضَبَّة, خديج l. حُدَيج, Z. 12 غفير (Gafir) l. عُقَير und ابن فريد (Ibn Ferid) l. ابن قُدَيد. Er ist derselbe der S. 182 (212) mit vollem Namen genannt ist. U. s. w. Es hätte dem Herausgeber, wofern er diese Namen nicht schon kannte, nur ein wenig Nachschlagen gekostet, um all die Fehler zu vermeiden. Zu dem Texte habe ich folgende Verbesserungen vorzuschlagen:

S. 182, vorl. Z. فاعلمت نفسى l. فاعملت „ich habe mich selbst beschäftigt“.

S. 185, Z. 2 f. ان ربوة ربوة دمشق l. mit Vergleichung von C und L ان الربوة دمشق.

S. 186, Z. 1. Die Lesart C und L النبأ ist wegen انبأ vorzuziehen. Die Worte Anm. *e* möchte ich in den Text nehmen (l. القيراط und لهم).

S. 187, Z. 4. العسل entweder عسل oder العسل الذى zu lesen. — Z. 8 l. لوَلَد وَلَده. Für يبصر wird gewöhnlich (auch unten S. 206, Z. 7 v. u.) بيصر geschrieben. — Z. 7 v. u. Ich glaube nicht, dass die Worte والكعبة الخ ein Additamentum seien, noch finde ich es nöthig anzunehmen, dass etwas fehle. Im ersteren Falle müsste der Passus bis البنا (Z. 4 v. u.) ausfallen. Des Baumeisters Name ist nicht يقوم, sondern wie C hat بَقُوم. Gewöhnlich wird باقوم geschrieben.

S. 188, Z. 3 v. u. Die Conjectur des Herausgebers المذلة ist nicht schlecht, da aber die drei HSS. المنزلة haben, ist es besser

anzunehmen, dass vor diesem ein Wort wie دَنَاءَة, مَذَلَّة oder dgl. ausgefallen ist. Darauf weist auch das parallele وقبح المحضر.

S. 190, l. Z. السكبس ist wohl البشكنس Vascones zu lesen. Welcher Name des Oceans, wenn nicht اوقيانس selbst, in بحر طلس (طاس) stecken mag, will mir nicht einfallen.

S. 191, Z. 5 v. u. بنت. Hier ist die La. von H بيت die richtige; s. Bibl. Geogr. VIII, ٢٠١, 11.

S. 192, Z. 4 v. u. السكابات l. البنكانات = البنكامات Wasseruhren. Dass wiederum der Passus Anm. *u* in den Text gehört, scheint mir gewiss. Ob der Herausgeber die griechischen Namen in dieser Note richtig corrigirt hat, kann ich jetzt nicht näher untersuchen. Einzelnes scheint mir zweifelhaft, z. B. wo er statt فيطوس oder فيطس der HSS. بتس schreibt.

S. 195, Z. 2 l. والشافعى. Der Herausgeber macht as-Scha'bī (nicht esh-Shubī zu sprechen), der i. J. 103 starb, zu einem Nachfolger des Schāfi'ī der 150 geboren ist. — Z. 6. Es ist مُعَلَّى (nicht Maalli) zu sprechen, und دِعْبِل (nicht Dabal). Ich würde dem Herausgeber dankbar gewesen sein für erklärende Noten zu den fünf folgenden Namen. — l. Z. ومكائد. Die Lesart der HSS. ومكاثرة ist gut. Soyūtī II, ١٧٨, 5 hat ومكابرة das auch gut wäre.

S. 196, Z. 1. ونزف الانهار l. وبثوق; Z. 2 vor رزقها ist ein Verbum, wahrscheinlich دنا, ausgefallen, vielleicht unter dem Einfluss des vorhergehenden معادن; statt ورفع عيشها ist ورُفْغ zu lesen. — — Z. 6 v. u. سعد بن عبيد الاصبحى ist richtig, nur muss statt سعد gelesen werden شُفَىّ, vgl. z. B. Soyūtī I, ١٠٠, ٦٥. — l. Z. Für ويقرى und والقرو muss ويغزى und والغزو hergestellt werden.

S. 197, Z. 4 وتدمر ودير الاردن. Dieses دير ist aus Dittographie entstanden; l. والاردن. — Z. 6 الابار l. الآثار. Die Lesart der HSS. مصر ist richtig: „Aegypten (ist, besteht aus) 80 Provinzen". — Z. 7 f. من اصناف البرّ والابنية. Die HSS. haben

والآنية, was mir richtig vorkommt. Es ist dann aber auch البزّ zu lesen.

S. 198, vorl. Z. schr. مرآة; l. Z. يمن. Die Lesart von C und L يمّ ist die richtige.

S. 199, Z. 11 بمربوط l. بمَرْيُوط. — Z. 13 f. ترى الابنية والسنين فى البحر عيانا l. wahrscheinlich فى السنين „im Lauf der Jahre". — Z. 14 ديرت l. دُبِّرَتْ. — Vorl. Z. يسقى به القوى والضعيف l. يستوى. Die La. von C und L صنفا ist richtig, nicht صنعا.

S. 200, l. Z. f. حين يلد النخل فى الكوانين. Der Herausgeber sagt, dass die Worte in den HSS. verdorben seien, giebt aber leider die La. nicht. Er ist wohl Maqrīzī I, ٢١٣, 4 gefolgt. Jāqūt III, ٨٨٤, 4 hat يأتى statt يلد النخل فى. Ich vermuthe, dass zu lesen sei حين تأبير النخل فى الكوانين „zur Zeit der Befruchtung der Dattelpalme" (in anderen Gegenden).

S. 201, Z. 8 يُعْجِز besser يعجّز; — جبيت الروم l. للروم. — Z. 12 فادبرت منه يومئذ l. مُنْذُ. — Z. 15 f. ابن الحجاب l. ابن الحَبْحاب und Z. 16 ابو الجيش für ابو الجيس. — Z. 5 v. u. لاحصاء الجماجم l. لاحصا بالجماجم.

S. 202, Z. 9 لا تكشع عن السؤل باخبارها. Wahrscheinlich ist باخبارها für باغبارها (pl. v. غُبْر) ein lapsus calami des Herausgebers (wie S. 210, Z. 10 عبيب für ابيب). Mançūr citirt hier einen Vers des Hārith ibn Hilliza:

لا تَكْسَعِ الشَّوْلَ بأغبارها   انّك لا تَدْرِى مَن النّاتِجُ

S. 203, Z. 13. C hat hier wiederum die richtige La. وساسة, pl. v. سائس. — Vorl. Z. قتيل (Uebers. Kutajl) ist falsch für قَبيل. In seinen Worten citirt der Herausgeber Soy. II, 190. Ich begreife nicht, welche Stelle er meint, wenn nicht l. Z. والنيل موزون على ديار مصر بوزن معلوم. Was يقوى حلّه bedeuten

soll, ist mir nicht klar. Vielleicht ist mit Vergleichung von Soy. يستوى حملُه zu lesen. — l. Z. فصنّفه giebt keinen Sinn. Es ist wohl nach Maqr. I, ٧٤, Mitte فوظيفته zu lesen, oder nach Soy. I, ٦٨ Mitte ففريضته.

S. 204, Z. 7 v. u. ff. Die Beschreibung ist ziemlich schwierig zu verstehen. Abu'l-Mahāsin I, ٣٣, l. Z. hat eine andere Redaction, die aber einige Dienste leisten kann. So ist Z. 6 v. u. nach diesem ورمل vor اعفر einzuschalten. Z. 5 v. u. sind حساء من البحر der mit Meerwasser getränkte Sandboden an der nördlichen Grenze. Das Subject ist ومعدنُ مرفقها ومُحيط رزقها „die Fundgrube ihres Wohlstandes und der Umkreis ihres Ueberflusses ist, von Oswān ab zu dem vom Seewasser imprägnirten Sand in der Nähe des Meeres, der Abstand den ein Reiter in einem Monat zurücklegt. — l. Z. وطئ ist wohl وطَمَا oder وطَغَى zu lesen.

S. 205, Z. 3 طفا من سريه ist wahrscheinlich طَغَى (طما) من سربه zu lesen. — Z. 4 رزّقوا l. رُزِقوا. Warum der Herausgeber لغيرهم in [ ] gesetzt hat, ist unklar. Es ist für den Satz nothwendig. Bei Abu'l-Mah. ist es zu لقبيهم verdorben. „Für Andere ist Alles, was sie durch ihre Arbeit zu Stande bringen". — Z. 5. يسقون الارض وخرايبها ist يشقّون الارض وجرائبها zu lesen. Abu'l-Mah. يجرثون. — Z. 6 النمام. Abu'l-Mah. النماء, was ich vorziehe.

S. 207, Z. 7 جنّته. Die La. جنبه der Hss. ist gut, s. Ibn al-Fakīh ٥٩, 13.

S. 208, Z. 9 l. يتقاربان. — Z. 11 f. والقصب المنتسج والقصب التنّيسى والشرب والدبيقى l. والسرمة والدمعى. Vgl. Ibn Hauqal ١٠١. — Z. 14 الاوقية l. الّا وفيه. — Z. 5 v. u. عدو l. عدد. — Vorl. Z. العنق ist richtig, doch wo ist die Conjectur, da nach der Note die HSS. so haben?

S. 209, Z. 1 الحلية ist nicht in الخيل zu verbessern (S. 245), sondern in الحلبة. — Z. 5 l. الخير ohne و. — Z. 11. Die Conjectur

الفحل ist richtig, s. Mokaddasī ٢.٣, 13, Masūdī Tanbīh ٢٢, 2. Warum soll وشراب العسل gestrichen werden? — Z. 12 l. والبسر. — Z. 13 والبيراف ohne Var. (?) ist vielleicht والترياق zu lesen, vgl. Maqr. I, ٢٨, 3 v. u. Soyūtī II, ١٧٧ liest والزرة. — Z. 13 السرمكية. Vielleicht الشبركمية vgl. Ibn Hauqal ٨٩ *l.* Soyūtī hat الزبلية. — Z. 14 l. تغلى. — Z. 15 l. عمشا. — Z. 5 v. u. البقر الجنسية l. الخَيْسيّة, v. Gloss. Geogr. — لاثنين l. لانهن. — Vorl. Z. لا ist zu tilgen.

S. 210, Z. 1 اطول من l. طُولَ. — Z. 11 und 14 فرصة l. فرضة. — Z. 12 l. وسرنديب.

S. 211, Z. 1 ولا يومرون غيرها فلاهل خباز ذلك l. ولا يؤمّون غيرّها فلاهل مصر خيار ذلك. Das folgende حالته muss bedeuten „was eben da ist" (ما حضر oder ما تاتّى). Ich möchte gern genau wissen, was die La. der HSS. ist. — Z. 2 لانى مسكن l. لابى مسّك d. h. كافور. Statt واورعه ist nicht واولّيه zu lesen (S. 245), sondern واوزعه „und Er möge ihm einflössen".

Im Brit. Museum befinden sich zwei kleine Schriften, die eine über die Statthalter, die andere über die Richter Aegyptens, die dem Abū 'Amr (Omar) Mohammed ibn Yūsuf ibn Ja'qūb al-Kindī zugeschrieben werden und in oder kurz nach 362 verfasst sind, also einige Jahre später als die فضائل مصر. Die HS. ist nicht schlecht und an Hilfsmitteln für die Bearbeitung ist kein Mangel. Durch eine gute Ausgabe dieser Schriften würde Herr Östrup sich sehr verdient machen.

M. J. de Goeje.

The Haggadah according to the rite of Yemen together with the Arabic-Hebrew Commentary; published for the first time from MSS. of Yemen with an introduction, translation and critical and philological notes by **William H. Greenburg** (Leipzig 1896) XXVI + 56 + 80 pp. in 8°.

Unter den für englische Bibliotheken erworbenen jüdisch-arabischen Handschriften jemenischer Herkunft befinden sich auch mehrere Abschriften eines arabischen Commentares zur Pesach-Haggadah. Verfasser obiger Schrift, die als Heidelberger Doctordissertation erschienen ist, hat die Herausgabe und Bearbeitung dieses Buches unternommen. Dabei leiteten ihn zwei Gesichtspunkte. Einestheils wollte er mit seiner Arbeit einen Beitrag zur Kenntniss der jüdischen Liturgik liefern, anderntheils durch die Ausgabe eines jemenisch-arabischen Textes der semitischen Philologie Material zuführen. Die Textausgabe und Uebersetzung sind durch einige Capitel über die Liturgie der Juden in Jemen im Allgemeinen, über die Pesach-Liturgie, ihre Quellen und ihre Geschichte im Besonderen, über die Handschriften, die bei vorliegender Ausgabe benutzt wurden, sowie über Sprach- und Schrifteigenthümlichkeiten derselben eingeleitet. P. XVII ff. bespricht der Verf.. auch die Pesach-Haggadah's in anderen Gegenden des Morgenlandes, namentlich in Tunis und Bagdad, von welchen mit arabischem Commentar versehene Ausgaben (für Tunis: Livorno anno ויספרו ברנה, für Bagdad: ebenda anno ברכת טוב) schon früher zugänglich waren. An sprachlicher Ausbeute ist das für die tunisische Judenschaft bestimmte Buch das ergiebigste und dürfte von diesem Gesichtspunkte aus bei arabischen Dialektstudien Berücksichtigung verdienen. Beispielsweise kann erwähnt werden, dass dem hebr. סַפֵּר, erzählen, häufig arab. عَاوَضَ entspricht (etwa: austauschen), לְנְעָאוֹצוּ פִי כְּרוּג מַצֶר (= لنعاوض فى خروج مصر); das hebr. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח wird übersetzt: וגמיע אל מכאתר ליעאוץ פי כרוג מצר אל האדא מְשכור; die Bagdader haben dafür: יחכי. — In dem Stück, das der Verfasser aus der Tuniser Haggadah p. X mittheilt, ist כַּלִינִי nicht = أَكِّلْنِى „give me to eat", sondern خَلِّينى (für خَلِّنى) „lass mich"; אֶנְעֲמֶר ist sicherlich = انغمر.

Zu der Gestaltung, in welcher der Verf. seinen jemenischen Text vorlegt, sind manche Bemerkungen zu machen. Zunächst sind nicht selten an den handschriftlichen Vorlagen Emendationen vorgenommen, wo eine Textänderung ganz unnöthig scheint. 5 ult. war das קאל des Textes ganz richtig; man sieht nicht ein, warum

8, Anm. k נזול in הנזיל, 17, Anm. h עמור אלפגר (im Arab. häufig, vgl. meine Note zu Ḥuṭej'a 3, 21) in das sinnlose عَمْر verändert wird, oder was der Herausgeber gegen das richtige מא כאן 21, Anm. 4 (in מכאן verändert), sowie 22, Anm. d gegen die Präposition עלי einzuwenden hatte. Unfindbar ist der Grund, der ihn veranlasste 29, Anm. d لِيَسْكُنَّ für das im Texte stehende יסכן (höchstens لِيَسْكُنَ), oder 31, Anm. a für das ganz richtige אלאעאנה des Textes das völlig unpassende الأغناء zu fordern, sowie 32, Anm. e an Stelle des richtigen ותחילו (in der Bedeutung von احتالوا überlisten) das unverständliche وتخوّلوا zu setzen. Ebenso hinfällig sind die Emendationen 40, Anm. c und d; 58, Anm. d; 59, 15. 16; 61 penult. (ופא des Textes = ופאء); 62, 9 (סוא nicht سِوَى); 63, 3 wo das richtige גאצין ganz unnöthiger Weise verändert wird; ibid. ult. wo man nicht einsieht, warum der Verfasser das richtige ולים des Textes zu وإن machen will. — 52, 7 wird gesagt, dass in der (p. 11 ult. mitgetheilten) Haggadah-Formel בבהילו וכו' mit Ausnahme des *einen* hebr. Wortes יצאנו ausschliesslich aramäische Wörter verwendet sind (freilich sind dabei die Worte לשנה הבאה nicht beachtet): אכבר באלהגדה לגה סריאניה מא פיהא אלא לפטה פקט והיא יצאנו ואלבאקי סריאני. Herr G. scheint die besondere Beziehung dieser Bemerkung übersehen zu haben, wenn er zum letzten Wort die Anmerkung macht „the word عبرانى must have been intended".

Hingegen wäre an einer Reihe von anderen Stellen (soweit es sich an denselben nicht etwa um Verlesungen der richtigen LAA. der Hschrr. handelt) Veranlassung zur Besserung des Textes vorgelegen. 8, 1 ארא l. אר. — 13, 1 ist das Fragezeichen nach אלוים zu tilgen und ال גוים zu lesen (Gegensatz: وامّا ישראל). — ibid. l. 2 das zweite מן zu streichen; — (ibid. Anm. g خُبِّرَ l. خَبَرٌ). — 17, 12 אלטויל l. אלתטויל. — 22, 9 וקאל l. וקל. — 25 ult. לאן כנען אסתקין לע"ז (übersetzt: „for the Canaanites wished to restore(!) the worship of idols") l. אסתכין „hat sich gewidmet". Ich möchte

jedoch die Möglichkeit andeuten, dass das fragliche Wort auch an dieser Stelle = اسطقس *στοιχεῖον* (das immer mit ח transscribirt erscheint) zu erklären ist: „Kanaan war ein Element des Götzendienstes“. — 27, 14 scheint nach כאשר ein Wort ausgefallen zu sein. — 28, 1 פימן ist nicht mit dem Verfasser in فيما sondern in פיכון zu verbessern (מ graphisch aus כו zu erklären). — 29, 3 לבן טלב הלאך יעקב ונסלח übersetzt: „for he (Laban) sought the death of Jacob, but was pardoned“; ונסלח muss ar. ונסלה heissen: „er wollte J. und seine Nachkommenschaft vernichten (בקש לעקור את הכל)“. — ibid. l. 9 אמן (sic!) ist nicht „security“, wie der Verf. übersetzt, sondern in hebr. אמנו zu verändern: ארץ שרה אמנו שנתן פרעה לה. — 32, 7 ותמלא הארץ אותם יעני ארץ מצרים וחדהא לא גמיע אלארץ. Der Verf. übersetzt: „the land viz. the land of Egypt was filled with them; even the whole extent of the land could not contain them“. וחדהא muss jedoch וחדהא gelesen werden; der Sinn ist: „das L a n d Egypten allein, nicht aber die ganze E r d e war ihrer voll“. — 33 penult. שקא l. שקא ohne teśdid; so ist denn auch die 36, Anm. a angebrachte Emendation ganz unnöthig. — 36, 8 ומא פסחר לנא נכרג ולא נהגע übersetzt: „to go out nor to sleep“; man muss für das letzte Wort lesen: נרגע (= לצאת ולבוא). — 41, 7 כרם l. כרק, das bei Wundererscheinungen gewöhnlich angewandte Wort. — 49, 7 ist וגע als רגע (i. d. B. صار) herzustellen, wodurch die geschraubte Interpretation in Anm. 1 und der dazu gehörigen Stelle der Uebersetzung vermieden wird. — p. 54, 7 ולא נקדר נצפה „we . . do not know the justice of God“ etc.; es ist נצפה „wir vermögen nicht ihn zu schildern“. — 57, 8 והי אלעמדה לוקת אלגלות, übersetzt: „an expression of belief in the redemption of Egypt“; l. אלעאדה d. h. „dies ist der Brauch zur Zeit des Exils“ (Gegensatz: ראמא בזמן שבית המ' קיים). — 58, 2 ליס מעא יש שמחה עלי תבאת „there is no real happiness“, die in der Anmerkung gemachten Conjecturen entfallen, wenn man sieht, dass מעאיש e i n Wort ist: „es giebt nicht Nahrung der Freude“ u. s. w. — 60, 6 ויצף l. ווצף. — Ganz besonders bedürfen der Verbesserung die zwei ersten Zeilen der S. 64 (über die bei Bethar Gefallenen). וגלסוא מקאתל מדה

טוילׄה וגו ישראל וקברוהם ומא אכל מן אלטואהש שיء מן לחומהם ולא אגור. G. macht hier verschiedene Emendationen (מקאתל zu مقاتلين; אכל zu اكلوا; אגור zu أجاءوا) und erhält folgenden Sinn für die Uebersetzung: „The battle lasted a long time (lit. they sat or remained fighting etc.) and the Israelites came and buried their dead but they did not eat any of their (viz. the enemy's) forbidden food (lit. they did not eat any of their flesh belonging to corrupted things) nor had they brought (any food with them)". Alles dies passt nicht in den Zusammenhang. Es handelt sich um die Einsetzung der Benediction הטוב והמטיב, deren Entstehung der Talmud mit dem Ereigniss in Verbindung bringt, dass die lange Zeit unbegraben liegenden Leichname der bei Bethar Gefallenen nach längerer Vernachlässigung begraben werden konnten, ohne dass sie der Verwesung anheim gefallen wären (הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה). Dasselbe wird in den arabischen Worten unseres Textes ausgesprochen; man muss für מקאתל lesen מקאתיל (Plural von مقتول), für das sinnlose אלטואהש, das der Herausgeber als אלפואחש gefasst zu haben scheint: אלאוחאש = die wilden Thiere („kein w. Th. frass etwas von ihren Leichnamen"); אَגّור ist die Uebersetzung des hebräischen הסריחו (allerdings ist in der classischen Sprache nur die I. Conj. überliefert, LA. XVIII, 170: وفى حديث يأجوج ومأجوج فتَجْوَى الارضُ من نتنهم).

77, 6 אסתקנו בהא; aus der Anm. ist ersichtlich, dass der Verf. dies Verbum als arabisirtes Derivat aus hebr. תקן betrachtet; es ist jedoch in אסתגנו zu verändern, d. h. in der Diaspora begnügen sie sich mit dem Haggadah-Ritus statt des Opferns. — ibid. l. 14 ist אלסלים im Sing. statt der vom Verfasser ergänzten Form (Dual?) einzusetzen.

Die Uebersetzung habe ich mit dem arab. Text nicht durchgehends vergleichen können; die obigen Bemerkungen zur Uebersetzung beziehen sich nur auf Stellen, an denen die Erklärung des Verf. von falschen Lesarten im Texte bedingt ist. Aufgefallen ist mir jedoch die Uebersetzung zu 62, 15 לאנֿה אלדֿי אסתפתח ציון לאן לם יסתפתחהא יהושע אלֿא דויד „for it was he who commenced to speak of Zion, for Joshua did not commence to speak of it, but David". Der Satz bedeutet jedoch: „denn er (David) hat die Eroberung Zions angestrebt, nicht Josua". — Auch der Erklärung, die der Verf. 50, 9 von den im Texte häufig vorkommenden Formen ידֿי, נדֿי giebt, kann man nicht bei-

treten. Er erblickt in denselben vulgäre Contraction in Imperfectformen des St. دعا, also = نَدْعِي (!) u. s. w. mit der vorausgesetzten Bedeutung: „ein Gebet, einen Gesang recitiren“; also: נדי שירת הים הלל, s. v. a. „wir recitiren“ die genannten Lieder. Niemals wird jedoch nach دعا der Inhalt des Rufes mit Acc. construirt. Man sagt دعا الله, aber niemals sagt man: دَعَا القرآن. Die fraglichen Formen sind ohne Zweifel aus يُؤَدِّي, نُؤَدِّي entstanden, d. h. wir leisten, oder er leistet die im Gesetz vorgeschriebenen Gebete, vgl. 3, 3 v. u. ידי (= יודי) צליה אלקדוש, 52, 8 וידי אלהלל, 56, 6 וידי הדה אלברכה, 61, 7; 63, 3; 74, 8.

Zum Schluss noch einige sprachliche Bemerkungen. Der Verfasser hat den Gebrauch von عاد in der arabischen Vulgärsprache nicht erkannt, wenn er 17, Anm. b das richtige לעאדנא מסתכדמין לפרעה „wir würden noch immer Sclaven des Ph. sein“ in לעדנא (von dem hier ganz unbrauchbaren St. عدن) corrigirt. Vgl. 16, Anm. Z. 7 עאד כנא מסתכדמין אלי אלאן (عاد ohne Suffix); 34, 8 نَعاد woraus der Verf. das unmögliche نُعاد gemacht hat. — Sehr häufig setzt der Verf. אלא mit teśdidirtem lâm für إلى (6, 12; 17, 4 u. a. m.); an einer Stelle 28, 7 scheint er es selbst als = إلّا betrachtet zu haben: וגם את הגוי וכו' יעני באלגוי הוא אלא מצר; G. übersetzt „as the nation .... was none other than the Egyptians“; in diesem Falle müsste es aber לם יכן . . . אלא heissen. Das richtige Verständniss bietet die Beachtung des Umstandes, dass hier bei يعني das sinnverwandte يشير (er deutet) vorgeschwebt und die Construction des synonymen Verbums beeinflusst hat; also يعنى بال גוי هنا إلى مصر.

Budapest. Ignaz Goldziher.

Jabalahae III, catholici nestoriani, vita ex Slivae Mossulani libro, qui inscribitur „turris“ desumpta. Edidit, apparatu critico instruxit, in latinum sermonem vertit, adnotationibus illustravit Dr. R. Hilgenfeld. Lipsiae, Otto Harrassowitz. 1896. VIII, 35 S.

Als Gratulationsschrift zum 50 jährigen Doctorjubiläum seines Vaters A. Hilgenfeld in Jena, veröffentlicht der Verfasser das Leben Jabalaha's aus dem كتاب المجدل des Sliva, das inzwischen vollständig von H. Gismondi herausgegeben ist. Diese Biographie, bisher nur durch Siouffi's Uebersetzung JA. s. 7. t. 17, p. 89—96 und Assemani's Auszug BO. IV, 128/9 bekannt, ergänzt den von Bedjan herausgegebenen syrischen Bericht. Gegen H.'s Text und Uebersetzung ist wenig einzuwenden. Schwer zu entscheiden ist die Frage, wie weit man in einer so vulgären Schrift die Regeln der classischen Grammatik durchführen soll; die im Anhang aus Gismondi's Edition mitgetheilten Varianten bieten mehrfach das grammatisch Correctere. Jedenfalls aber sind die daselbst zu 12.6 (مرعيته = ܡܪܥܝܬܐ, als term. techn. herübergenommen wie استنلح = ܐܣܬܢܚ u. a.), 14.5, 20.5 mitgetheilten Lesarten in den Text zu setzen. Sonst lies noch 10, n. 9 وصيتكم, 18.8 وتَجَدَّد. Zu wünschen wäre gewesen, dass der Herausgeber nach dem Brauche guter Drucke das Tašdîd überall gesetzt hätte, wo es erforderlich war. Die reichhaltigen Anmerkungen zeugen von der Belesenheit des Verfassers in der einschlägigen Litteratur. Die von ihm unerklärt gelassenen Datirungen p. 16.7 und 20.3 sind nach der Chronologie des Simeon Šanqlawâjâ, dargestellt von Fr. Müller, Dissert., Leipzig 1889 p. 18/9, als Osterbuchstaben zu deuten (danach meinem Lexicon, col. 238ᵃ zu ܦܘܪܣܠܐ nachzutragen, 2. t. t. formula literarum paschalium); aus jener Stelle ergiebt sich zugleich, dass für ܐܣܒ 20.3 zu lesen ist اسب, bei Gismondi mit einem anderen Fehler زحد. Den Schluss des Schriftchens bilden eine Vergleichung mit dem syrischen Bericht und eine Liste der 24 Bischöfe, die als bei Jabalaha's Weihung anwesend aufgeführt werden, mit geographischen Anmerkungen. Hoffentlich begegnen wir dem Verfasser in Zukunft noch öfter auf dem leider bisher noch so wenig angebauten Gebiete der christlich-arabischen Litteratur.

C. Brockelmann.

Babylonian magic and sorcery being „the prayers of the lifting of the hand". The cuneiform texts of a group of babylonian and assyrian incantations and magical formulae edited with transliterations translations and full vocabulary from tablets of the Kuyunjik collections preserved in the British Museum by Leonard W. King, M. A., Assistant in the departement of Egyptian and Assyrian antiquities, British Museum. London, Luzac and Co. 1896. XXX, 199 S. 76 plates. 8. 18 sh. netto.

Nach dem Erscheinen von Bezold's Catalog der Kujundchik-Sammlung folgt jetzt eine systematische Publication der andern. Knudtzon, Tallqvist und Zimmern hat sich jetzt King angeschlossen durch seine Publication der Serie „von der Erhebung der Hand". Er hat sich der wahrlich nicht zu unterschätzenden Mühe — die allerdings nur ein am British Museum Angestellter ausführen kann — unterzogen, sämmtliche K.-Sammlungen durchzugehen und die zu diesem Werke gehörigen Fragmente zu sammeln. Bezold, der in diesen Fragen gewiss Autorität ist, meint, dass er wohl kaum eine zugehörige Tafel übersehen habe. So ist es ihm gelungen, eine grosse Menge zerstreuter Fragmente zu vereinigen (circa 40) und vielfach nach Duplicaten den Text zu ergänzen und zu erweitern. Wir haben hier wieder ein lehrreiches Beispiel, dass eine aus dem Zusammenhang herausgerissene Thontafel gar nicht verstanden werden kann, sondern dass sie hierzu des Lichtes bedarf, das ihre Umgebung auf sie wirft.

Veröffentlicht sind die Inschriften in sehr schönen und, wie es scheint, sehr zuverlässigen Autographien.

Ueber den Inhalt des Werkes unterrichtet uns der Verfasser in einer interessanten Einleitung. Um es kurz zu sagen, ist die Serie von der Erhebung der Hand das officielle Gebetbuch der assyrischen Kirche zur Zeit Asurbanipals. Insofern ist der Titel nicht gut gewählt. Magie und Zauberei bilden nicht ihren Hauptinhalt.

Die ursprünglich in grosser Anzahl vorhanden gewesenen Thontafeln derselben (Nr. 30 führt die Nummer 134) enthielten Gebete an Gottheiten und Gestirne. Meistens hatten sie keine directe Beziehung auf äussere Umstände, zuweilen aber waren sie z. B. für einen Kranken geschrieben, der die Gottheit um Genesung bat, oder noch häufiger, um den schädlichen Einfluss einer Mondfinsterniss abzuwenden.

Nicht selten werden hinter den Gebeten noch kürzere oder längere Vorschriften für Opfer gegeben, die sich an die Gebete anschliessen sollten. So lange indes nicht alle derartigen Texte des British Museum (und deren giebt es mehrere Hunderte) planmässig bearbeitet sind, muss nothwendiger Weise hierbei noch vieles dunkel bleiben. Immerhin lernen wir wenigstens einen Theil der

Materialien kennen, welche bei den Opfern verwendet wurden: Neben Wasser, Honig und Butter sind es besonders Vegetabilien, Datteln, Knoblauch, Weizen, die dargebracht werden, seltener Fleisch oder Mineralien (S. XXIX).

Man sieht, der Inhalt des King'schen Buches ist ein sehr mannigfacher und auf alle Fälle interessanter. So dankbar wir nun dem Verfasser für seine Gabe sein müssen, so darf aber doch nicht verschwiegen werden, dass die philologische Seite des Buches nicht ganz auf der Höhe der Wissenschaft steht. Ich gebe ja zu, dass die erstmalige Bearbeitung solcher Inschriften recht schwierig ist, und dass wir häufig gar nicht ahnen, wie viel Schwierigkeiten der erste Pionier schon hinweggeräumt hat. Aber selbst dieses alles zugegeben, so glaube ich doch, dass Herr King bei sichereren grammatikalischen und lexicographischen Kenntnissen leicht hätte etwas weiter kommen können. Verbessert ist die Uebersetzung schon durch eine lange Reihe von *additions and corrections*, welche dem Verfasser zum Theil von befreundeter Seite zugegangen sind; indess bleibt doch noch viel zu thun übrig.

Nr. 7, 11 (vgl. 11, 24; 12, 62, 63) verbindet er *ai* mit dem Präsens, während er 12,,65 ganz richtig *ikšuda* transscribirt.

Nr. 11, 1 *ezissu* kann nicht für *izzitšu* stehen, sondern ist aus *ezêzšu* (Inf.) entstanden.

Nr. 21, 11 darf man nicht *ana maḫarka* ergänzen, weil die Präpositionen im Assyrischen mit dem Genitiv verbunden werden.

Nr. 53, 8 ff. sind die Verba nicht Imperfecta, sondern, wie *iḫisû* (Z. 10) beweist, Praesentia.

mudiššû (S. 132) soll von *edêšu*, *lim'id* (geschr. *li-im-id*, S. 135) von *emêdu* herkommen.

uzzanaḳap (S. 151) und *uptanalaḫ* (S. 166) sollen Formen I, 3 sein, wogegen *isallu* (S. 165) als II, 1 behandelt wird.

ḳušima soll Imp. von קיש (S. 171) und *išiḫ* 1. Person Imp. von שיח (S. 176) sein.

S. 20 *BI-SAG*, das auch in der Contractliteratur sehr häufig vorkommt, ist *kurunnu* zu lesen; s. Delitzsch HW. 355.

Nr. 4, 13 ist *abkall-at* zu transscribiren.

Nr. 5, 9 ist zu lesen resp. zu ergänzen [*ud*]-*da-kam*[1]) *la padû*: täglich ohne aufzuhören. Zu dieser Bedeutung von *padû* vgl. V R 16, 75 gh, wo es *baṭâlu* gleichgesetzt wird.

Nr. 8, 3 lies *ri-min-ni*. Für den Lautwerth *min* des Zeichens *NIN* s. BA. III, 360.

ib. 18 und sonst ist *šamû liḫdûki apsû lirîški* zu lesen, wie 9, 24 *liḫ-du-ka* (sic!) beweist.

Nr. 9, 18 ist *ilu mušallimu* zu lesen: möge der Frieden spendende Gott immer an deiner Seite sein.

---

1) Auch Nr. 9, 42 ist so zu lesen.

ib. 31. Beachte die interessante Schreibung *Mâr-Duku*, die Jensen's Erklärung des Gottesnamens sehr wahrscheinlich macht.

Nr. 10, 21 *ilu ša lâ DI* erinnert an Sams. Col. I, 9 *ša NU DI*, das dort wohl durch eine Form von *šanânu* wiederzugeben ist.

Nr. 11, 11. Das erste *GAR* ist als Zahlzeichen für 4 aufzufassen, wie die folgende Aufzählung beweist.

Nr. 12, 10 etc. *GIŠ-NIM* ist, wie bekannt, = *baltu*; siehe Delitzsch HW. 173.

ib. 12, 28 ist *bêl naḳbê* zu lesen.

ib. 53 lies *šuklulti pagri'a*.

Nr. 13, 9 lies *lullik sûḳa*: Ich will gehen die Strasse. Auch in Z. 10 ist das Verbum als 1. Person aufzufassen und *lurši* . . . *nîmeḳi* zu lesen.

ib. 27 ist *aktaldakka* zu lesen und als I, 2 von כשד aufzufassen.

Nr. 18, 11 ist natürlich *kî mûrâni aldsum urkika* zu transscribiren und zu übersetzen: wie junge Thiere (oder wie ein junger Hund, falls *mûrânu* = *mîrânu*) laufe ich hinter Dir her.

Nr. 21, 87 ist [*tu*]-*šam-id*: du machst viel zu ergänzen.

Nr. 22, 7 lies *andul dadmê êṭir nišê*: Schirm der Wohnungen, Beschützer der Menschen.

Nr. 27, 6 ist natürlich *mâḫira lâ tišu*: du hast keinen Gegner zu lesen. Damit erledigen sich die Bemerkungen King's auf Seite 89.

Nr. 30, 11 ist als *inninti lippaṭri kasîti li*[*ppašri*]: meine Vergehung werde gelöst, mein Bann gebrochen aufzufassen.

Nr. 40, 10 ist *silḳa* zu lesen, das häufig in den Contracten und auch sonst vorkommt; s. Tallqvist, Sprache d. Contr. Nbd. s. v. und ZA VI, 295.

Ueber Nr. 53 sagt uns der Verfasser in seinem Commentare nichts Näheres, trotzdem dieser Text in mythologischer Beziehung sehr interessant ist. Er enthält das Gebet eines von dem Geiste eines Verstorbenen Besessenen. Derselbe lässt ihn Tag und Nacht nicht los und verfolgt ihn fortwährend (*irtédi* = *UŠ-UŠ*, Z. 8), lässt sein Haar (*šârta*, Z. 9) zu Berge stehen, lähmt (?) seine Seite (*pûtu* = *SAK-KI*, Z. 10), macht seine Augen starr, bringt seine Hinterseite in Unordnung (II, 1 von אבל, Z. 11, so auch Z. 12), vergiftet seine Glieder. Der Kranke betet nun zum Allerleuchter Samas, ihn von diesem Dämon zu befreien, sei es der Schatten eines seiner Familienangehörigen oder eines Ermordeten[1]), der sein Wesen treibt (*murtappidu*, Z. 15), oder der eines Anderen (?).[2])

1) Auf dem Original ist zwischen *di* und *ku* (Z. 14) eine Lücke, in der vielleicht noch ein *e* gestanden hat.

2) K. 3859 Z. 15 bietet den Text, wie King ihn giebt; nur der untere Keil des unsicheren *nu* (vorletztes Zeichen) ist so schwach, dass es fraglich ist, ob er zu dem Zeichen gehört. Ich vermuthe das Zeichen *PAP* = *aḫû*. Doch ist das ungewiss.

Sehr interessant ist nun das Folgende. Er sagt, Kleider zur Bekleidung des Dämons, Schuhe (*SU-E-SIR*) für seine Füsse[1]), einen Gurt für seine Lenden, einen Schlauch (*nâdu* = *SU-A-EDIN-LAL*, Z. 17) mit Wasser zu trinken und Wegzehr (*akal ḫarrâni*, Z. 18) habe er ihm schon gegeben. Nun möge er aber nach dem Westen, nach der Unterwelt gehen, und dort soll der Gott Nedu, der Oberpförtner der Unterwelt (*nidugal* [= *ḳîpu rabû*] *ša irṣitim*), ihn fest bewachen, dass er sie nicht mehr verlassen kann (*lizziz šigâr namzaḳišunu*).

Hoffentlich lässt sich Herr King durch diese Ausstellungen nicht abschrecken, uns bald wieder eine ähnliche Serie so interessanter Texte zugänglich zu machen. Seine grosse Kenntniss der Sammlungen des British Museum, seine gute Uebung im Lesen der Keilschrifttexte und die Kunst, gefällige Autographien zu liefern, befähigen ihn wie wenige zu dieser Aufgabe.

London, im August 1896. Bruno Meissner.

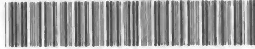
1) Z. 16 letztes Zeichen ist nicht zu *ALIM* zu ergänzen, da das zweite hereingesetzte Zeichen nicht *A*, sondern das Zahlreichen 2 ist. Man hat also *šêpâ*[*šu*] zu lesen.

Namenregister [1]).

Sachregister [1]).

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.


Stanford University Libraries
3 6105 013 065 094